



# **UNIVERSIDAD DE MURCIA**

**DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA, ARQUEOLOGÍA,  
HISTORIA ANTIGUA, HISTORIA MEDIEVAL Y  
CIENCIAS Y TÉCNICAS HISTORIOGRÁFICAS**

Los Conceptos Jurídico-Políticos en la Obra  
de San Agustín: Problemas de Creación  
Teológica y Jurídica

**D. Julio César Muñoz Pérez**  
2015







## AGRADECIMIENTOS.

En primer lugar es obligado manifestar mi más sincero agradecimiento a D. Antonino González Blanco, que me propuso este trabajo tiempo ha, y a mi paciente Director de Tesis D. Rafael González Fernández. A vuestro conocimiento, dedicación y pasión debo la realización de esta tesis y mi atracción personal por el mundo Tardo-Antiguo. Sólo deseo haber estado a la altura de tan insignes maestros.

A mi familia en general, y en particular a mi madre por su esfuerzo y tenacidad, por haber tenido fe en mí. A mi muy amada Noelia por su infinita paciencia, su compañía y por haber aceptado también junto a ella a San Agustín. Al Comandante D. Leandro Madrid Sánchez por su Amistad fraternal, su siempre enriquecedora conversación, su vitalidad y su apoyo, es un honor poder llamarte amigo. A mi abuela por su dedicación, sus cuidados y sus comidas. A mi tía Belén, quien desde niño me acercó a la mitología clásica y al estudio del latín y del griego. A mi difunto tío José Javier que me adiestró en las artes de la paz y la montaña. Sin todos vosotros este trabajo no hubiera sido posible. Siempre os llevaré en el corazón.

A compañeros y amigos del Departamento como Miguel Pablo Sancho Gómez o José Antonio Molina Gómez, así como a todos los profesores, en particular a D<sup>a</sup>. María Milagrosa Ros Sala, D. Francisco Marsilla de Pascual, D<sup>a</sup>. Helena Conde Guerri, D. Sebastián Ramallo, D. Joaquín Lomba o D. Matías Velázquez. Así como a los profesores de la Facultad de Derecho, y en especial a D. Javier Carrascosa, D. Cesáreo Gutiérrez Espada, D. Fernando Navarro Aznar, D. José Luis Mirete, D. José López Hernández o D<sup>a</sup> Gemma García-Rostán Calvín, pues vuestras enseñanzas se contienen de forma más o menos evidente (sin duda de modo imperfecto) en estas líneas. Fue un privilegio ser vuestro alumno. Y sobre todos ellos a D. Francisco Manuel García Costa, con quien guardo deuda impagable e imperecedera. No existe forma en este mundo con la que pueda corresponder suficientemente a todo lo que has hecho por mí, pues consideraste que era digno heredero de la obra de D. Gil. Gracias.

Al Real Colegio de San Clemente de los Españoles en Bolonia, donde se escribieron algunas de estas páginas aquellas noches cálidas de mayo del año 2011, maduras al rayar el alba mientras recorría tus atrios y portadas. A su Fundador D. Gil y a su Rector, D. José Guillermo García Valdecasas y Andrada Vanderwilde, asombroso constructor de sueños, dignísimo sucesor del Cardenal y magnífico defensor de la voluntad fundacional, Ley Única y Fundamental entre aquellos muros. Así como a todos mis hermanos colegiales, presentes, pasados y futuros.

Es en conciencia mi deber recordar en estas líneas a D. Elías Hernández Albadalejo, que fue admirable Director del Colegio Mayor Azarbe, Descansa en Paz. Así como a todos mis compañeros y amigos del Azarbe, particularmente a D. Francisco Javier López Abenza y a D. Miguel Ángel Rivera Pertusa. Compartimos aquellos maravillosos años colegiales marcados por la obra de Tolkien, el insomnio e internet.

También es obligado citar en este lugar a Monseñor D. Juan Manuel Hernández Fierro, compañero en Alemania y estimado amigo, de Piedad incomparable, gracias por tus enseñanzas, por transmitir tu visión de la fe y por permitirme apreciar tu verdadero y sentido amor a Dios y a las cosas sencillas (así como por abrirme las puertas de la Universidad Pontificia de Roma en la siempre incesante búsqueda de bibliografía).

Mi agradecimiento a la Universidad de Bonn, que me recibió afectuosamente y me permitió acceder a sus fondos bibliográficos, especialmente al departamento de historia tardo-antigua y al departamento de Derecho canónico.

Gracias también a D<sup>a</sup>. Susana Martínez Rodríguez por haber confiado en mí y por las facilidades que me ha dado en la recta final de esta tesis.

Gracias a todos a los que no cito, por perdonar garrafal olvido.

Finalmente a la Universidad de Murcia, mi Alma Mater, a la que guardo sincero Amor. A tus facultades, a tus campus, a tus libros, a tus noches de estudio, en vela.  
¡Cuánto me cuesta decirte adiós!

## INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
ÍNDICE.....	7
INTRODUCCIÓN .....	11
Capítulo I.- Vida y Obra de San Agustín.....	15
Capítulo II.- La Constitución del Canon de las Sagradas escrituras.....	31
II.1.- La Biblia, conjunto de libros de composición variada .....	31
II.2.- La unificación de la Biblia como conjunto.....	32
II.3.- Biblia y Palabra de Dios: La concepción de la Biblia como Canon.....	34
II.4.- Historia de la interpretación de la Biblia.....	42
Capítulo III.- El tema y problema del origen del Derecho canónico.....	47
III.1.- Historia del Derecho Canónico general.....	47
III.2.- El Kirchenrecht de Rudolph Sohm.....	56
III.3.-. Historia del Derecho Canónico protestante.....	60
III.4.- El papel de Agustín en el proceso.....	63
Capítulo IV.- La Ciudad de Dios; Historia de la investigación.....	67
Capítulo V.- Los conceptos jurídicos en la Ciudad de Dios.....	85
Capítulo VI.- CIVITAS/SOCIETAS.....	89
Capítulo VII.- POPULUS.....	107
VII.1.- EL concepto “POPULUS”.....	107
VII.2.- Comparación de “populus”, “civitas” y “regnum” .....	113
Capítulo VIII.- NATIO/GENS/PLEBS.....	123

VIII.1.- NATIO.....	123
VIII.2.- GENS.....	124
VIII.3.- PLEBS.....	127
Capítulo IX.- REGNUM.....	129
Capítulo X.- IMPERIUM.....	141
Capítulo XI.- El concepto “RES PUBLICA”.....	155
Capítulo XII.- CIVITAS.....	169
XII.1.- Introducción y conceptos. ....	169
XII.2.-CIVITAS TERRENA.....	179
XII.3.-CIVITAS DEI.....	195
Capítulo XIII.- RECAPITULACIÓN Y RESULTADOS.....	231
Capítulo XIV.- Introducción a los Sermones.....	241
Capítulo XV.- SOCIETAS.....	265
Capítulo XVI.- CIVITAS.....	277
Capítulo XVII.- POPVLVS.....	291
Capítulo XVIII.- NATIO, GENS, PLEBS.....	303
XVIII.1.- NATIO.....	303
XVIII.2.- GENS.....	303
XVIII.3.- PLEBS.....	317
Capítulo XIX.- REGNVM.....	325
Capítulo XX.- IMPERIVM.....	343
Capítulo XXI.- RES PVBLICA.....	359
Capítulo XXII.- ECCLESIA.....	363
Capítulo XXIII.- Estudio sobre la coerción en los sermones.....	403
XXIII.1.- Primera Fase. Restricción de la Coerción.....	406



XXIII.2.- Segunda Fase. Cambio de posición.....	423
XXIII.3.- Tercera Fase. Posición Final.....	436
XXIII.4.- Conclusiones.....	445
Capítulo XXIV.- RECAPITULACIÓN Y RESULTADOS SERMONES.....	455
Capítulo XXV.- Breve acercamiento a los Tratados sobre el Evangelio S. Juan.....	465
XXV.1.- Introducción.....	465
XXV.2.- SOCIETAS.....	469
XXV.3.- CIVITAS.....	471
XXV.4.- POPVLVS.....	474
XXV.5.- NATIO, GENS, PLEBS.....	476
XXV.6.- REGNVM.....	479
XXV.7.- IMPERIVM.....	487
XXV.8.- RES PVBLICA.....	489
XXV.9.- ECCLESIA.....	490
Capítulo XXVI.- CONSIDERACIONES FINALES.....	497
BIBLIOGRAFÍA.....	511
FUENTES.....	537



## INTRODUCCIÓN

Esta investigación constituye una investigación de Historia conceptual, centrada en la tardoantigüedad latina y en los usos lingüísticos de uno de los autores más prolíficos y que más influencia han tenido en todo el pensamiento occidental: San Agustín. Hemos intentado abarcar con ella buena parte de su obra.

El tema elegido que da título a este trabajo constituye una materia que ha sido tratada en múltiples ocasiones, usualmente desde perspectivas muy diferentes, siempre válidas y sugerentes para la regeneración del pensamiento teológico y filosófico.

Nuestro estudio se encuentra estrechamente vinculado con el tema del origen del Derecho Canónico. Problema que ha sido profusamente tratado desde la Historia del Derecho por Jean Gaudemet<sup>1</sup>. Y como base metodológica podemos incluir los trabajos de Hans Georg Gadamer<sup>2</sup> en general, o los trabajos de D. Antonino González Blanco<sup>3</sup> en particular.

Nuestro propósito inicial era intentar aquí precisar cuándo surge en la Iglesia una conciencia de tener un Derecho propio, que es el Derecho canónico, así como la potestad legislativa, judicial y coactiva que ese mismo Derecho implica.

Los primeros cánones y reglas de vida surgen relativamente pronto en las comunidades cristianas, y se produce el desarrollo de facto de una serie de normas que derivan de los textos sagrados y en coherencia con ellos, a los que podemos denominar en sentido amplio como “fuentes del Derecho Canónico”<sup>4</sup>. Si bien no hay duda que este proceso se encuentra estrechamente ligado a lo que la bibliografía alemana denomina “Die konstantinische Wende”<sup>5</sup>, es decir, el cambio que con Constantino se opera tanto en el Imperio como en la Iglesia y en sus relaciones mutuas. Es a partir de este momento cuando las leyes particulares de la Iglesia comienzan a ser consideradas como tales, sin duda por mimetismo de la situación política ambiental. A tal cuestión nos referiremos con más detenimiento en el capítulo tercero. Pero será a finales del siglo IV e inicios del V cuando podemos detectar manifestaciones inequívocas de que la Iglesia tiene plena conciencia de su propio Derecho, es más, que sabe estar capacitada para promulgar leyes. Desde largo tiempo atrás se vienen celebrando concilios en los que se dictan normas eclesiásticas, pero no será hasta finales del S. V o comienzos del VI cuando encontremos la primera gran actividad compilatoria del Derecho Canónico, a

---

<sup>1</sup> GAUDEMET, J., *La formation du Droit séculier et du Droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Ed. Sirey, Paris 1979 ; GAUDEMET, J., *Le Droit canonique*, Ed. Du Cerf, Paris 1989.

<sup>2</sup> H. G., GADAMER, *Fundamentos de una hermenéutica, Verdad y Método*, Ediciones Sígueme; Salamanca 1993, p. 16.

<sup>3</sup> Aunque la bibliografía dará una visión más completa, no queremos dejar pasar la importancia del artículo del Dr. GONZÁLEZ BLANCO, A., “El concepto de POLITEIA en el pensamiento de San Juan Crisóstomo”, *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* (Sassari, Italia) 3, 1980, p. 251-282, que muestra el interés de tema de los conceptos políticos en la configuración de la mejor teología eclesiológica de comienzos del giro histórico constantiniano/teodosiano.

<sup>4</sup> GAUDEMET, J., *Les sources du Droit de l'Eglise en Occident du II au VII siècle*, ed. Du Cerf, Paris 1985.

<sup>5</sup> Entre la bibliografía alemana más reciente sobre esta cuestión encontramos: MÜHLENBERG, E., *Die Konstantinische Wende*. München 1998, o GIRARDET, K. M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt 2006.

manos del monje escita Dionisio el Exiguo. En dicha primera compilación encontramos, como señala el profesor Gonzalo Martínez Díez<sup>6</sup>, la colección de los concilios orientales y uno de Cartago, junto con una serie de decretales ordenadas cronológicamente, que comprendían desde el papa Siricio (384-399) hasta el Papa Anastasio (496-498). Esto tiene una importancia capital en el desarrollo de esta conciencia, ya que supone que a fines del siglo IV el Papado tiene conciencia de su capacidad, y actúa conscientemente como generador de Derecho.

Este es el contexto en el que se desarrolla la diversa y copiosa obra de san Agustín, el cual, como veremos, refleja esta incipiente conciencia en sus escritos.

Por ser san Agustín el Padre de la Iglesia que mayor influencia ejerció en la posteridad occidental, le elegimos como centro de nuestro estudio, como ya hicimos en la que fue nuestra tesis de licenciatura. Recordemos aquí las palabras de Stöckl<sup>7</sup> quien afirma que Agustín era “el más grande doctor del mundo Católico”.

Partimos, pues, de las objetivos allí logrados, que hemos creído necesario reiterar en este lugar, a pesar de que pueda dar lugar a ciertas variaciones formales. En este sentido desarrollamos una parte primera, con algunos capítulos necesarios como inicio metodológico, para pasar a continuación a afrontar el análisis de la obra.

En nuestro análisis hemos comprobado la complejidad del pensamiento agustiniano, su meticulosidad en respetar el valor de los conceptos, su voluntad de analizar, y no de pontificar en sus doctrinas, consciente de los muy diversos estados que encierra en si la realidad del mundo de los creyentes, del mundo eclesial (celestial, terrenal, político, moral, e incluso judicial) y de la necesidad de aclarar tales relaciones<sup>8</sup>.

Pero es claro que en medio de este exquisito cuidado conceptual y teológico, Agustín afirma la capacidad jurídica de la Iglesia, admitiendo un Derecho propio y lo que ello conlleva (otorgar a la misma potestades de carácter estatal como capacidad judicial o coercitiva).

En este sentido nuestro plan de trabajo será acompañar al lector por una serie de fases. En primer lugar, una parte primera, de carácter introductorio, en el que dedicamos un primer capítulo a acercarnos, someramente, a la vida de San Agustín, pues sus vivencias personales se mostrarán como esenciales a la hora de determinar su mentalidad, sus concepciones, y las mutaciones que podemos apreciar. A continuación dedicaremos una mínima atención a la creación del canon de las Sagradas Escrituras. Fundamental, ya que la canonicidad bíblica es muestra del cambio de mentalidad que lleva a una diferente valoración del Derecho canónico. Por ello entendemos que es importante este problema, así como el estudio de las corrientes interpretativas del mismo hasta san Agustín. Finalmente, en esta parte procuraremos acercarnos a la polémica suscitada en torno al Derecho canónico, polémica que se desarrolla desde el s. XIX y que opone a católicos y protestantes en la afirmación y negación de ese Derecho. Sin analizar esta polémica no podremos comprender la ubicación en la que se desarrolla la mayor parte, por no decir la totalidad, de la bibliografía esencial de nuestro tema.

---

<sup>6</sup> MARTINEZ DIEZ, G., “La Iglesia de las normas: El Derecho Canónico”, *XXXII Semana de Estudios medievales*, ed. Gobierno de Navarra, Estella, 18 a 22 de julio de 2005, Pamplona 2006, p. 53-97.

<sup>7</sup> STÖCKL, *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz 1891, p. 365, reeditado en Kessinger Legacy Reprints, Whitefish 2010.

<sup>8</sup> Probablemente en esta riqueza de perspectivas es donde mejor se pueda intuir la razón del desacuerdo teológico entre San Agustín y Orosio, vista la simplicidad de este y la complejidad de aquel.

Entrando en materia pasamos al análisis exhaustivo, en los largos capítulos quinto y sexto, de los conceptos seleccionados (*societas*, *Civitas*, *Regnum*, *Populus*, *Plebs*, *Natio*, *Gens*, *Imperium*, *Res Publica* y *Ecclesia*) en *De Civitate Dei* y los Sermones.

Es el *De Civitate Dei*, su tradicionalmente admitida como principal obra de madurez, quizá la más compleja y representativa de su pensamiento, la que constituye el inicio de la parte segunda, donde nos centramos en el análisis textual. Para pasar a continuación al análisis detallado de los sermones que conforman la tercera parte de nuestro trabajo.

Debemos apuntar en este punto un cambio metodológico, que hemos considerado necesario ante la ingente multitud de referencias. Tras el análisis de la Ciudad de Dios afrontaremos el análisis de los sermones pero, a diferencia de aquella, en estos hemos procurado no sobrecargar el texto con las referencias textuales, lo cual ha llevado a la necesaria inclusión del Anexo donde reproducimos las referencias utilizadas como sustento del texto en versión bilingüe. Además el lector debe ser consciente de que en la identificación de las citas en la Ciudad de Dios podrá apreciar siempre una “L.”, como abreviación de *Liber*.

A la hora de interpretar las notas textuales debe tener en cuenta que la cursiva ha quedado reservada para marcar párrafos que coinciden con citas bíblicas. La opción por variar el formato de la fuente ha sido desechada, a pesar de los beneficios en reducción del volumen del trabajo que ésta aportaba, ya que podía dificultar la lectura de la obra. De este modo las referencias más largas aparecerán sangradas. Otras referencias más o menos breves se mantienen en el cuerpo del texto apareciendo entre comillas. Finalmente, en reducidas ocasiones hemos querido resaltar partes del texto, utilizando para ello la negrita. La negrita también será utilizada en ocasiones para las referencias latinas, marcando con ella el término que nos lleva a incluirlo. El uso de otros recursos sobre el texto, que en origen tenían distintas finalidades han sido eliminados de esta versión, tanto por cuestiones formales como estéticas, y siempre desde el ánimo de facilitar la lectura de un texto de por sí prolijo.

Precisamente para reducir el volumen de este trabajo hemos incluido un Anexo con las referencias utilizadas *en la elaboración del capítulo de los sermones y de los Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (que superando las mil páginas resultaba inviable e innecesario incorporar al texto).

Debemos destacar a nuestro lector el apartado de los Sermones, que podemos considerarlo como el elemento central de esta investigación (junto a la Ciudad de Dios), por ser en él donde se supera la intención inicial de esta investigación. Como ya hemos dicho, nuestra intención era precisar si en Agustín se aprecia, o bien surge, conciencia de que la Iglesia tiene un Derecho propio y de si la tiende a configurar, (o no), de forma estatal o para-estatal. Tal propósito junto al análisis del uso de tales conceptos, y como podrá apreciar nuestro lector en las conclusiones de este trabajo, es ampliamente superado por los elementos calificadores en torno a la Iglesia y su campo semántico, que demostrará, a nuestro lector más escéptico, el complejo y polisémico significado del término *Civitas* en san Agustín, acompañado en polisemia y anfibología por otros conceptos tales como *Regnum*, *Ecclesia* o *societas*.

Ha constituido una investigación ardua y difícil, en la que el acercamiento a los sermones agustinianos constituye en este trabajo el verdadero eje estructurador ante la difícil resolución de las ahora resueltas contradicciones que aparecen en el análisis aislado de otros trabajos. Tales aparentes contradicciones son fruto de la evolución

personal de Agustín. Tales problemas, usualmente de carácter cronológico, junto con el temor a las interpolaciones posteriores o, incluso, dudas de autoría, nos han llevado a que otras obras no sean mencionadas en este trabajo, y otras, aún mencionadas, no hayan obtenido el lugar que quizá merecían a causa de la terminación de los plazos administrativos para la finalización de la tesis así como para evitar una extensión excesiva.

Dada la reiteración y coherencia del uso de los términos el acercamiento superficial a otras obras (Evangelio según San Juan) constituye una forma de sustentar con nuevos testimonios los resultados alcanzados en las fases anteriores.

Finalizamos ya tal cuestión recordando las palabras del cardenal Hergenroeter<sup>9</sup>: “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”.

Efectivamente, afrontar la obra agustiniana de forma sistemática se muestra como un reto extraordinariamente complejo digno de la labor de toda una vida. En este sentido esta investigación supone un fundamento sólido para afrontar tal tarea, cuya dificultad se ve compensada por las múltiples y sugerentes perspectivas que proporciona para la comprensión de las cosmovisiones clásicas y modernas de occidente, que resulta esencial para entender la Historia y el Derecho y, por así decir, el *Volksgeist* de cada cultura, así como para afrontar cualquier tipo de análisis en materia de Derecho comparado, particularmente entre los grandes modelos jurídicos.

---

<sup>9</sup> HERGENROETHER, J., *Historia de la Iglesia*, Madrid 1884, tomo II, Biblioteca Teológica del s. XIX, página 49.

## CAPITULO I:

### VIDA Y OBRA

Para entender la obra de San Agustín es necesario acercarnos a la vida del santo. Esa vida ya ha sido tratada en diferentes obras<sup>10</sup> y no es nuestro propósito tratar sobre la misma; sin embargo es necesario tener en cuenta una serie de elementos fundamentales, ya que son las vivencias personales de Agustín, tanto los sucesos históricos o personales que vive o las obras que lee, originan esos libros, o hacen que el santo se plantee preguntas que nunca se hubiese planteado o que no hubiera creído necesario plantear, sino por cuestiones circunstanciales como es el caso de la herejía pelagiana.

Así pretendemos hacer un brevísimo recorrido a lo largo de la producción de Agustín, y de las circunstancias que propiciaron cada obra. Las dificultades son, sin embargo, muchas, ya que la cronología exacta en algunos casos sigue sin estar clara. A pesar de eso deseamos sirva lo presente para poder aproximarnos a la mente agustiniana, ya que a través de su obra nos acercamos a su vida y a la época que vivió, a la forma en que lo vivió y a la forma en que entendió su época y las polémicas de la misma.

Primeramente vamos a ordenar cronológicamente las diversas obras de san Agustín, siguiendo la cronología más aceptada y que se refleja, por ejemplo, en el primer tomo de las obras completas de san Agustín editadas por la Editorial BAC, así como su agrupación literaria.

Las primeras obras se incluyen dentro de primer período de Agustín, (386-396), en las que encontramos diálogos filosóficos; *Contra academicos*, *De beata vita*, *De Ordine*, *Soliloquia* (386), *De immortalitate animae*, *De musica* (387) *De quantitate animae*, *De libero arbitrio* (388); y un segundo grupo de obras anti-maniqueas, y obras teológico exegéticas, tales como *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388), *De duabus animabus contra Manichaeos* (391), *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (392). También encontramos obras teológicas y exegéticas como *Contra epistolam quam vocant fundamenti* (396), *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (389-396) *De utilitate credendi* (391), *De fide et symbolo*, (393), así como cartas y sermones, ya que en el 391 es ordenado sacerdote de Hipona.

El segundo periodo (396-411), contiene sus escritos tardíos contra los maniqueos, como: *Contra Faustum Manichaeum* (397), *De natura boni contra Manichaeos* (399), *Contra Secundinum Manichaeum* (399). También escritos contra los donatistas: *De baptismo contra Donatistas* (400), *Contra litteras Petiliani* (401) o *De unitate ecclesiae* (405). También obras exegéticas y teológicas entre las que se incluye, quizá erróneamente, al ser como dijimos anteriormente un género peculiar, si libro de las confesiones (398-399). Entre las obras teológicas destacamos: *De Trinitate* (399), *De Genesi ad litteram* (401)... Así como cartas, sermones y discursos sobre los salmos.

Dentro de las obras del tercer y último periodo (411-430) ocupan un lugar destacado las antipelagianas, que tradicionalmente se dividen en dos grupos, el primero dirigido contra Pelagio y sus discípulos, y el segundo contra Juliano de Eclano en

---

<sup>10</sup> Entre otras podemos citar SESÉ, B., *Vida de San Agustín*, Madrid, San Pablo, 1993, o la de UÑA JUÁREZ, A., *San Agustín (354-430)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994. pero queremos destacar la obra de BROWN, P., *Augustine of Hippo- a biography*, Faber and Faber limited, London 1967. traducida al castellano hace años y vuelta a editar en la edición: *Agustín*, editorial Acento, Madrid 2003.

particular, *Contra Julianum* (421) y *Contra secundam Juliani* (429). En este grupo encontramos la *Ciudad de Dios*, incluida dentro de sus obras teológicas y exegéticas junto con *De doctrina christiana*, además de cartas, sermones, comentarios a los salmos y nuevas obras contra alguna de las herejías tratadas con anterioridad como los donatistas. Destacar a su vez las *retractationes*, de gran valor a la hora de observar la evolución de Agustín sobre determinados temas y cuestiones que había planteado anteriormente<sup>11</sup>, si bien nosotros en este trabajo nos centraremos en los sermones por haberlos considerado más idóneos.

En cualquier caso representamos a continuación la tabla cronológica de todas las obras de Agustín junto con algunos de los momentos más significativos de su vida:

354-385

354	Nace Agustín en Tagaste
380	Escribe <i>De pulchro et Apto</i> (perdido)
386	Lee los <i>libri Platoniorum</i> . Va a Casiciaco (noviembre) <i>Contra academicos</i> (nov) <i>De beata vita</i> . <i>De Ordine</i> <i>Soliloquia</i> (invierno)
387	Vuelve a Milán (principios de marzo) 24-IV Bautismo <i>De immortalitate animae</i> . Comienza <i>De musica</i> .
388	Va a Roma desde Ostia Permanece en Roma hasta la última parte del año. <i>De quantitate animae</i> . <i>De libero arbitrio</i> <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i> Vuelve a Cartago y después a Tagaste. <i>De Genesi contra Manichaeos</i> . <i>De diversis quaestionibus</i> .
389	<i>De magistro</i> <i>De vera religione</i>
391	Es ordenado sacerdote. <i>De utilitate credendi</i> <i>De duabus animabus contra Manichaeos</i> <i>De libero arbitrio</i> (libros 2 y 3)
392	28/29 VIII Debate en Hipona con Fortunato <i>Acta contra Fortunatum Manichaeum</i> Escribe a Jerónimo pidiéndole traducciones latinas de comentarios griegos sobre la Biblia. <i>Ennarrationes in Psalmos</i> (los comentarios sobre los primeros 32 salmos fueron escritos hacia 392)

<sup>11</sup> Todos estos datos son tomados de la introducción y los apéndices que acompañan a la obra *Vida de san Agustín*, escrita por san Posidio, que edita la editorial BAC en el Volumen I de las Obras completas de san Agustín.



393	3-XII Concilio de Hipona. Predica <i>De fide et symbolo</i> . De Genesi ad litteram imperfectus liber.
394	Supresión de las <i>Laetitia</i> en Hipona. <i>Psalmus contra partem Donati</i> . <i>De sermone Domini in monte</i> . Discursos sobre la <i>Epístola a los romanos</i> en Cartago <i>Expositio 84 propositionum epistolae ad Romanos</i> <i>Epístola ad romanos inchoata expositio</i> . <i>Expositio epistolae ad Galatas</i> <i>De mendacio</i> .
395	Agustín es consagrado como sucesor del obispo Valerio.

396	<i>Ad Simplicianum de diversis quaestionibus</i> . <i>Contra epistolam quam vocant fundamenti</i> .
395- 398	<i>De agone christiano</i> . <i>De doctrina christiana</i> (terminada en 426)
397	26-VI. II Concilio de Cartago. 28-VIII. III Concilio de Cartago. Debate con el obispo donatista Fortunato en Thuburscium Bure. <i>Quaestiones evangeliorum</i> . <i>Contra Faustum Manichaeum</i> . <i>Confessiones</i> .
398	<i>Contra Felicem Manichaeum</i> . (diciembre)
399	27-IV. IV Concilio de Cartago. <i>De natura boni contra Manichaeos</i> . <i>Contra Secundinum Manichaeum</i> . <i>Adnotationes in Job</i> . <i>De catechizandis rudibus</i> . <i>De Trinitate</i> .
400	Predica <i>De fide rerum quae non videntur</i> . <i>De consensu evangelistarum</i> . <i>Contra epistolam Parmeniani</i> . <i>De baptismo contra Donatistas</i> . <i>Ad inquisitiones Januarii (Eps 54-5)</i> . <i>De opere monachorum</i> .
401	15-VI. V Concilio de Cartago. Va a Assuras y Musti a investigar sobre el clero maximianista. 13-IX. VI Concilio de Cartago. Va a Hipona para la elección de obispo (final de septiembre). <i>De bono conjugali</i> . <i>De sancta virginitate</i> . <i>Contra litteras Petiliani</i> . <i>De Genesi ad litteram</i> .
402	7-VIII. En Milevis para el VII Concilio.
403	25-VIII. VIII Concilio de Cartago. Predica en Cartago a intervalos desde 8-XI.
404	26-VI. IX Concilio de Cartago.
405	<i>De unitate ecclesiae</i> . 23 VIII. X Concilio de Cartago.

	<i>Contra Cresconium grammaticum.</i>
406	<i>De divinatione daemonum.</i>
407	XI Concilio, celebrado en Thubursicum (finales de junio). 407-408. Empieza <i>Tractatus in Joh. Ev.</i>
408	16-VI. XII Concilio de Cartago. 13-X. XIII Concilio de Cartago. (Es incierta la asistencia a este de Agustín). Epístola 93 a Vicencio, obispo donatista de Cartenna. <i>Quaestiones expositae contra paganos</i> (= Ep. 102) <i>De utilitate jejunii.</i> 15-VI. XIV Concilio de Cartago (asistencia incierta).
409	Ep. 101 a Memor. Macrobio, obispo donatista, regresa a Hipona.

410	14-VI. XV Concilio de Cartago. Estancia en Cartago a intervalos desde 19-V, hasta que va a Útica, 11-IX, y a Hipona Diarritus, 22-IX. <i>Epístola CXVIII ad Dioscurum.</i> <i>De unico baptismo contra Petilianum.</i> (=Ep.120)
411	Predica regularmente en Cartago de enero a marzo, y en Cirta y en Cartago, de abril a junio, contra los donatistas. 1, 2, 8-VI <i>Collatio</i> con los donatistas en Cartago. Episodio de Pineano en Hipona. Carta de Marcelino a finales de año para decirle que las opiniones de Pelagio estaban extendiéndose en Cartago, y comunicarle la condenación de Celestio. <i>Breviculus collationes contra Donatistas.</i> <i>De peccatorum meritis et remissione.</i>
412	14-VI Sínodo de Cirta. Predicación regular en Cartago, septiembre-diciembre. <i>Post collationem contra Donatistas.</i> <i>De spiritu el littera.</i> <i>De gratia novi testamenti</i> (=Ep 140).
413	En Cartago (mediados de enero). <i>De videndo Deo ad Paulinam</i> (= Ep. 147) <i>De fide et operibus.</i> En Cartago a fines de junio y en agosto y septiembre, intentando salvar a Marcelino. <i>De civitate Dei</i> , I-III (escritos antes de la muerte de Marcelino) <i>De civitate Dei</i> , IV-V <i>De natura et gratia.</i>
414	<i>De bono viduitatis ad Julianam.</i> Aparece <i>De Trinitate.</i> <i>Tractatus in Joannis evangelium</i> (comenzado, quizá, 407-408).
415	<i>Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas.</i> <i>De origine animae et de sententia Jacobi ad Hieronymum</i> (=Eps. 166-7) <i>Tractatus in epistulam Joannis ad Parthos</i> (comenzado, quizá, 407-408) <i>De perfectione justitiae hominis.</i> <i>De civitate Dei</i> , VI-X.
416	Asiste al Concilio de Milevis (Septiembre-Octubre) que condena a Pelagio y a Celestio. <i>Ep. 177 al Papa Inocencio.</i>

417	<p>Recibe la <i>Historia</i> de Orosio.  <i>De gestis Pelagii</i>.  Predica en Cartago a mediados de septiembre.  <i>De correctione Donatistarum</i> (= Ep. 185).  <i>De praesentia Dei ad Dardanum</i> (= Ep. 187)  <i>De patientia</i>.  <i>De civitate Dei</i>, XI-XIII.</p>
418	<p>1-V. XVI Concilio de Cartago. Permanece en Cartago hasta la mitad del mes.  Recibe carta de Pineano en Jerusalén, que ha encontrado a Pelagio.  Le envía <i>De gratia Christi et de peccato originali</i>.  20-IX. En Caesarea de Mauritania: <i>Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo</i>.  <i>Contra sermonem Arianorum</i>.  <i>De civitate Dei</i>, XIV.XVI. Ep. 194 a Sixto.</p>
419	<p>25-V. XVII Concilio de Cartago.  <i>Locutiones in Heptateuchum</i>.  <i>Quaestiones in Heptateuchum</i>.  <i>De nuptiis et concupiscentia</i>.  <i>De anima et ejus origine</i>.  <i>De conjugii adulterinis</i>.</p>
420	<p><i>Contra mendacium</i>.  <i>Contra adversarium legis et prophetarum</i>.  <i>Contra duas epistolas Pelagianorum</i>.  <i>De civitate Dei</i>, XVII.  Entrevista con el tribuno Bonifacio en Tubunae (Tobna).</p>
421	<p><i>Contra Gaudentium Donatistarum episcopum</i> 13-VI. XVIII Concilio de Cartago.  <i>Contra Julianum</i>.  <i>Enchiridion ad Laurentium</i>.  <i>De cura pro mortuis gerenda</i>.</p>
422	<p><i>De VIII Dulcitii quaestionibus</i>.</p>
425	<p><i>De civitate Dei</i> XVIII  <i>De civitate Dei</i> XIX-XXII.  Escándalo en Hipona: Sermones 355-356 (diciembre-enero)</p>
426	<p>Muerte de Severo de Milevis.  Visita Milevis para regular la sucesión.  Nombra su sucesor al sacerdote Eraclio.  <i>De gratia et libero arbitrio</i>.  <i>De correptione et gratia</i>.  <i>Retractationes</i>.</p>
427	<p><i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo</i>.</p>
428	<p><i>Contra Maximinum Arianorum episcopum</i>.  <i>De haeresibus ad Quodvultdeum</i>.  Recibe cartas de Próspero e Hilario.  <i>De praedestinatione sanctorum</i>.  <i>De dono perseverantiae</i>.</p>
429	<p><i>Tractatus adversus Judazos</i>.  <i>Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum</i>.</p>
430	<p>28-VIII. Muerte y entierro de Agustín.</p>

Acerquémonos ahora a la vinculación de esas obras con los momentos en que fueron escritas, las circunstancias de la vida del santo que pudieron influir en ellas y el modo en el que pudieron influir en su pensamiento.

La primera obra que escribió es el *De pulchro et apto*, en el año 380, hoy perdida. Esa obra estaba influida por el maniqueísmo al que pertenecía desde la lectura del *Hortensio* de Cicerón (en el 373), que le incentivó la búsqueda de la sabiduría. En esa obra se supone debía plantear toda una serie de cuestiones que a Agustín se le derrumban tras la lectura de diferentes obras platónicas, en particular de Porfirio y de Plotino. Esa influencia platónica va más allá de esas lecturas, ya que en ese momento se tenía conciencia de vivir un renacimiento de la filosofía, que es lo que actualmente se denomina neoplatonismo, pero ellos se autodenominaban como, simplemente, platónicos. Esa corriente era tan pagana como cristiana. En esos momentos vivía en Milán, donde la mayor parte de ese platonismo articulado y a la moda era cristiano. Incluso Courcelle<sup>12</sup> llega a sugerir si fuera posible que Agustín se interesase por los textos platónicos al encontrar algún elemento platónico en las homilias de San Ambrosio o bien por el deseo que tenían él y algunos amigos de formar una comunidad espiritual; para Ambrosio los seguidores de Platón eran los “aristócratas del pensamiento<sup>13</sup>” y es que para un cristiano platónico, la historia del platonismo parecía converger con bastante naturalidad en el cristianismo.

Agustín no nos informa del nombre del hombre que le proporcionó esos libros platónicos<sup>14</sup>, ni qué libros eran exactamente. Diferentes autores<sup>15</sup> ayudan en la reconstrucción de las fuentes platónicas; parece que en su mayoría eran tratados de Plotino, en traducción al latín (recordemos el importante dato de que Agustín no lee griego) de Mario Victorino, y al menos una obra de Porfirio que se ha perdido. Entre esas obras podría encontrarse el tratado de Plotino *Sobre lo bello*, en el que atacaría la teoría que habría Agustín defendido en esa primera obra a la que hacemos referencia.

Los libros platónicos los lee hacia junio del 386, en verano se convierte y en noviembre escribe el *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De Ordine* (diciembre) y *Soliloquia*. Son las obras de Casiciaco, que suponen una síntesis de grandes tradiciones, que reflejan los gustos de los cristianos milaneses. Se desprende de ellas la sensación de confianza de estar explorando una filosofía y sabiduría plenamente integrada en los dogmas de la Iglesia, de ser capaz de desarrollar su intelecto de forma creadora dentro de la estructura de la Iglesia católica. Esto era contrario a la opinión tradicional, incluyendo a Ambrosio. Agustín no compartía la antigua opinión de que la filosofía hubiera resultado estéril ni que los métodos de los filósofos pudieran ser reemplazados por una sabiduría revelada. De este modo Ambrosio pertenece todavía el viejo mundo, se sentía ligado íntimamente al vasto prestigio de la erudición cristiana del mundo griego, y sobre todo al gran Orígenes de Alejandría, mientras Agustín es más libre de seguir su propio curso y obrando así se acercó mucho más al espíritu de las antiguas

---

<sup>12</sup> COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968,

<sup>13</sup> *Ep.* 34, 1, Ambrosio (P. L. XVI, 1119). RAGNAR HOLTE, K., “Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le probleme de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne”, *Revue de Études Augustiniennes*, Vol. VIII, 1962 p. 111-164, es un recuento de esta tradición en los escritores cristianos antiguos.

<sup>14</sup> *Confessiones* VII, 9 13),

<sup>15</sup> HENRY, P., “Plotin et l’Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe “. (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. XV), Louvain 1934, 292 p. el citado de P. Courcelle. Así como la obra: HADOT, P., “Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d’un ouvrage récent)”, *Revue des Études Augustiniennes*, Institut d’Études augustiniennes, Paris 1960, Vol. VI, N° 3, p. 205-244, que sitúa a Plotino, y no a Porfirio, en el centro de las lecturas de Agustín en el 386. Esto se puede ver apoyado por otros autores como: THONNARD F.-J., “Notes - Un texte de Plotin dans la Cité de Dieu, IX,17”, *Revue des Études Augustiniennes*, 1959, Vol. V, N° 4, Institut d’Études augustiniennes, Paris, p. 447-449

escuelas cristianas de Alejandría, es decir, a la firme creencia de que un espíritu adiestrado en los métodos filosóficos podía pensar creadoramente dentro de la ortodoxia tradicional de la Iglesia<sup>16</sup>.

*De beata vita* se ocupa de discusiones mantenidas probablemente en la casa de Manlio Teodoro, así como *De Ordine* es en respuesta a una poesía de Manlio Teodoro. Son el ejemplo de la sociedad de seglares cristianos de Milán, dedicados al estudio.

En invierno hace sus *Soliloquia*, conversaciones consigo mismo; examen sombrío de sus debilidades. Aparecen las personas con las que está conviviendo. Grupo bien escogido para comunicar el mensaje de que el más alto grado de sabiduría era alcanzable por cualquier mente moderadamente educada y seria. Será la obra que más valoró, ya que muestra tensiones entre los dos elementos de su pensamiento que estarán por muchos años sin resolver, estos son, la visión de Dios, como el dios de los filósofos, y la de ser también la del Dios de San Pablo.

Sus preocupaciones trascendentales continúan en Casiciaco, se ocupa de enseñar a los jóvenes del grupo, potenciando su ingenio. Es por agudeza y por el sentido de una intención trascendente por lo que Agustín presagia la Edad Media. Los temores a lo oscuro que había mostrado unos meses antes en sus *Soliloquia*, le llevarán al bautismo el 24 de abril del 387. Tras el bautismo realiza el libro *De immortalitate animae*, tras regresar en marzo de 387 a Milán. Ese libro es un “retal de San Agustín”, como lo define Peter Brown, que considera que Agustín no será un pensador sistemático como Porfirio: su vida estará llena de líneas de pensamiento esparcidas, nunca trabajadas hasta su conclusión, y de empresas literarias abandonadas (evidentemente opinable).

En Milán comienza también su *De musica*, como él mismo señala<sup>17</sup>: *Estaba intentando escribir libros de texto de las ciencias, preguntando a aquellos que no se oponían a tal educación, en el deseo de llegar a alcanzar un camino de etapas fáciles y definidas que guiaran al espíritu de las cosas materiales a las inmateriales*<sup>18</sup>. Este libro de texto académico es la última contribución de Agustín a la vida intelectual de Milán.

Las obras que compone a continuación son *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, las escribe en Roma (388), mientras espera que el puerto de Ostia deje de estar bloqueado a causa de la guerra civil con Maximino. En estas obras algunos aprecian en Agustín una nueva determinación<sup>19</sup>; Ya no se plantea seguir en la vida de seglar intelectual recluido, sino directamente a la sombra de la vida organizada de la Iglesia. Opinamos hay una vinculación entre esas obras de Roma y las que escribe recién llegado a África, ya que está el factor común de encontrarse con viejos amigos maniqueos, lo que podría explicar el comienzo de sus obras contra dicha secta.

También en el año 388, ya en Cartago y después en Tagaste, *De Genesi contra Manichaeos*, *De diversis quaestionibus*. La situación de Agustín había cambiado, se encontraba en su tierra, al lado de la Iglesia y frente a poderosos enemigos: paganos, maniqueos y cismáticos donatistas. En 389 continúa su ataque a los maniqueos con *De vera religione*, escrito y concebido para impresionar expresamente a los simpatizantes aristocráticos de los maniqueos. Esto se produce en el contexto de mayor tensión entre Iglesia católica y maniqueos, con la sintomática purga de maniqueos del 386.

---

<sup>16</sup> Es interesante sobre la posición de Agustín en la cultura antigua la obra: MARROU, H. I., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1958.

<sup>17</sup> Existe la posibilidad de que esta obra, que crea dificultades de interpretación de ciertos elementos filosóficos que no vienen al caso, fuese escrita del 389 al 391.

<sup>18</sup> *Retract.* I, 6

<sup>19</sup> BURNABY, J., *Amor Dei: An study of the religion of St. Augustin*, London 1938.

Sus anteriores aspiraciones sobre las artes liberales se alejan. El otro libro que parece escribió en el año 389 es *De magistro*, en el que incluso sus conclusiones de su diálogo con Adeoato, su hijo, fueron inmediatamente aplicadas, en la defensa de la Iglesia católica, al dogma de la Encarnación, un dogma que había de formar el punto fundamental de una religión filosófica. Este cambio también se puede observar en su correspondencia con Nebridio.

El año 391 está ya consagrado sacerdote en Hipona. La situación de Hipona era la de un catolicismo minoritario, la iglesia donatista predominaba en la ciudad, apoyada por los terratenientes y el consentimiento tácito de las autoridades locales; el obispo donatista llegó a establecer un boicot a los católicos prohibiendo hornear pan para los católicos. Los maniqueos también se habían establecido allí. Su sacerdote, Fortunato, había conocido a Agustín en Cartago. En este contexto escribe *De utilitate credendi*, *De duabus animabus contra Manichaeos* y *De libero arbitrio* (libros 2 y 3). En 392 se produce, el 28 de agosto, el debate con Fortunato el Maniqueo; escribe a Jerónimo pidiendo traducciones latinas sobre comentarios griegos de la Biblia. También comienza sus *Ennarrationes in Psalmos*<sup>20</sup>.

Podemos observar cómo abundan los escritos contra las dos herejías problemáticas en Hipona, así como los textos teológicos, entre los que podemos recordar el *De fide et symbolo* del año 393, que viene a ser una simplificación, pero apoyada ahora en citas bíblicas, de su *De vera religione* del 389. Se debe tener en cuenta que esa prédica fue expuesta el 3-XII en el Concilio de Hipona. También en el 393 hizo *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. Sería también conveniente tener en cuenta el contacto de Agustín con Aurelio, primado de Cartago, que le apoyó y fue el sostenedor de las reformas de Agustín, así como el contacto con San Paulino de Nola, decano en la expansión del movimiento ascético, que influye en algún modo en su obra.

Durante los años posteriores a su ordenación<sup>21</sup> se va produciendo en San Agustín un alejamiento del ideal de vida de Casiciaco, del ideal platónico, llegando a afirmar en el año 400:

Cualquiera que piense que en esta vida mortal un hombre puede dispersar las nieblas de las imaginaciones corporales y carnales para poseer la luz despejada de la verdad inmutable, y para penetrarla con la firme constancia de un espíritu completamente fuera de los modos comunes de vida, no entiende ni qué busca, ni quién es el que lo busca. (De cons. evang. IV, 10, 20).

Las razones para este cambio debieron ser múltiples, pero entre ellas podríamos encontrar el problema de la pervivencia del mal en los actos humanos; él ya había tomado posición a favor del libre albedrío. En ésta época debía ser Agustín más pelagiano que Pelagio mismo<sup>22</sup>, (que usará fragmentos de San Agustín). Lo que Agustín no podía explicar tan fácilmente era cómo en la práctica la libertad humana no goza de completa libertad, sujeto a unos instintos y unos hábitos que le obligan a actuar de

---

<sup>20</sup> Los comentarios sobre los primeros 32 salmos fueron escritos hacia 392.

<sup>21</sup> Destacar la poca atención que han disfrutado los diez años posteriores a la conversión de San Agustín en comparación a los dos de la conversión. Cabe destacar el estudio de PINCHERLE, A., *La formazione teologica de S. Agostino*, Roma 1947, así como: CRANZ, E., "The development of Augustine's ideas on Society before the Donatist Controversy", *Harvard Theol. Rev.*, 47, 1954, p. 255-316; LÖHRER, M., *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustins in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Hamburg 1955; FOLLIET G., "La typologie du sabbat chez s. Augustin", *Revue des Études augustiniennes*, 2, 1956, p. 371-390. Sobre ideas religiosas de San Agustín: BURNABY, J., *Amor Dei: a study of the Religion of St. Augustine*, London 1938, p. 25-82.

<sup>22</sup> BROWN, P., *Agustín*, editorial Acento, Madrid 2003.

forma contraria a sus buenas intenciones. *La consuetudo carnalis*, “la fuerza del hábito dirigida a los caminos de la carne”, aparece como el obstáculo que enmarca las experiencias contemplativas de las confesiones. Esto guiará a Agustín hacia una nueva humildad, incluso medidas de tolerancia. En este estado de ánimo Agustín vuelve a San Pablo, y hacia junio de 394 da conferencias sobre la epístola a los romanos a sus amigos de Cartago. Llegará a intentar hacer un intento de comentario completo a las epístolas de san Pablo, pero lo abandonará<sup>23</sup>. Esto entra dentro de una corriente general de los últimos años del siglo IV, en la que San Pablo atrae el interés en la Iglesia latina. Así los comentarios del cristiano platónico Mario Victorino y de un seglar anónimo, probablemente un funcionario retirado conocido como Ambrosiaster. En África el interés viene de mano de los donatistas, con Ticonio, y de los maniqueos. No descubre a San Pablo, sólo lo lee de otra manera, pasa de leerlo de forma platónica a ver una tensión irresoluta entre la carne y el espíritu. Así la esperanza de progreso espiritual depende, para Agustín, cada vez más de la voluntad insondable de Dios, si bien los esfuerzos de los hombres seguían sirviendo para algo; hace su aparición una nueva imagen, la del *iter*, si bien no caerá en el culto a la fragilidad humana que hacen Paulino o Evodio, considerándose poco más que polvo y cenizas, como indignos seres predestinados por Dios.

Otra cuestión es la de la visión del deleite como lo que guía las acciones humanas; en sus confesiones tratará de entenderse a sí mismo y sus acciones pasadas, una vez que ha perdido el futuro seguro. Esa sensación de no poder alcanzar la perfección lleva al final del ideal de perfección clásico largamente establecido.

En ese proceso debemos también considerar las dudas que propone Simpliciano de Milán a San Agustín en 395; se trata del momento en el que Orígenes cae en desgracia y la interpretación del mensaje del Antiguo Testamento con el método de la alegoría que había desarrollado la escuela de Alejandría, aplicado por ejemplo por Ambrosio, deja de ser suficiente. Serán Agustín y Pelagio los que creen su propia teología con elementos propios del occidente latino.

Las *Confesiones* las realiza en el 397. Esa obra es el culmen de una tradición cristiana productora de biografías, lo que interesaba bastante a todos los que sufrieron un proceso similar. Entronca con narraciones como la de Santa Perpetua, la biografía de San Cipriano o de ermitaños del alto Egipto. Toda una tradición de biografía religiosa potenciada por la expansión del ascetismo en el mundo latino. Si bien, para Agustín suponía un examen de sí mismo, un esfuerzo de autocomprensión cuando entraba en la edad madura y siendo ya obispo<sup>24</sup>. Supera otras biografías en las que el niño ya aparece predestinado a su alto destino, muestra cómo el pasado del hombre es parte de su presente, y a su vez no hace una separación de la triunfante conversión y del pasado de la persona, que sigue expuesta al pecado. Por otro lado, del mismo modo que sus *Soliloquia* comienza con una oración, y termina con otra en su obra especulativa, *De Trinitate*, las *Confesiones* están expresadas en forma de plegaria, y están a su vez imbuidas de platonismo.

La llegada al obispado, con la previa formación de cuatro años como sacerdote, produce en Agustín una elevada idea de la autoridad del obispo, unida al terrible temor del juicio final. Esa idea de autoridad proviene fundamentalmente de la lectura de San Pablo; acepta su papel de figura autoritaria y sus obligaciones, llevándole a preocuparse por su poder de *correptio*, de admonición:

---

<sup>23</sup> *Retract.* I, 24,1

<sup>24</sup> Agustín es consagrado sacerdote por San Valerio, obispo de Hipona, el año 391, es consagrado obispo auxiliar el año 395, consagrado por Megalio, Primado de Numidia. A partir del año 397 será obispo de Hipona tras suceder a Valerio en la sede episcopal.

Enderezar a hombres pervertidos y contrahechos, que, vacilantes, quedan bajo la responsabilidad de uno mismo y en los que se desperdicia en vano todo celo e insistencia humanos<sup>25</sup>.

Este temor lleva a la visión de la obligación del “centinela”<sup>26</sup>, muy unida a ese temor constante por la condenación eterna, temor que podemos apreciar por las numerosas referencias que a él hace en la *Ciudad de Dios* o en otras obras. Esto no le lleva, sin embargo, a despreciar a la masa de pecadores.<sup>27</sup>

Además de esa visión de la autoridad su llegada al episcopado modifica su visión de la amistad, valorando, a causa de sus nuevas obligaciones, la *tolerantia* y la *patientia*.

En el período del 405, momento en el que se realiza el Edicto de Unidad contra los donatistas, San Agustín estaba evolucionando en el sentido de la aceptación de la coerción como medio de resolver el cisma donatista (cuestión que podremos comprobar en el examen de la coerción en los sermones). En esos primeros diez años de episcopado evoluciona; Las ideas de la gracia y de la predestinación habían arraigado en él más profundamente, y se replegaría sobre ellas para paliar la situación en la que se encontraba. No había ningún problema en la integración en la Iglesia, incluso por la fuerza si era necesario, ya que el acto final e individual de la elección ha de ser espontáneo, pero ese acto de elección puede prepararse por un proceso que los hombres no eligen necesariamente por sí mismos, sino que puede serles impuesto, a menudo contra su voluntad, por Dios. Este constituía un proceso correctivo de enseñanza, *eruditio*, y advertencia, *admonitio*, que podía llegar a incluir el temor, la coacción e incomodidades externas: *La coacción puede encontrarse en el exterior; es dentro donde se hace la voluntad*<sup>28</sup>.

Esa coacción la denominaría *Disciplina*; durante su etapa anterior consideraba al cristianismo como una religión espiritual, que se había elevado enteramente por encima de las sanciones físicas y la observancia forzada del sombrío pasado, ahora, si bien podía ser el elemento espiritual el preponderante en la Iglesia, se daba cuenta de que la Iglesia católica integraba un vasto número de hombres “carneles”, que sólo respondían ante el temor<sup>29</sup>. Eso supone un pesimismo en Agustín; deja de pensar en el ascenso gradual por etapas de la humanidad hacia una religión espiritual. Esos hombres carneles necesitaban de la coerción, del mismo modo que los antiguos israelitas.

Las riendas puestas en la licencia humana se soltarían y serían arrojadas lejos: todos los pecados quedarían sin castigo. ¡Derriba las barreras creadas por las leyes! La triste capacidad de los hombres para hacer daño y su prisa para la indulgencia con uno mismo se encarnizarían al máximo. Ningún rey en su trono, ningún general con sus tropas..., ningún marido con su esposa ni padre alguno con su hijo podrían detener, mediante castigos o amenaza cualquiera, a la libertad y al puro y dulce placer de pecar”.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> *Enarr. In Ps.* 54, 8 y 9; cf. *Enarr. in Ps.* 30, 5 y *Ep. Ad Gal. expos.* 35.

<sup>26</sup> La autoridad del obispo descansa en su obligación de reprender los pecados; para ello en *Ciudad de Dios* podemos referirnos entre otros: L. I, 9,3; con la cita bíblica: Ezech. 33, 6 o en L. II, 6. Pero esto será tratado más adelante con mayor profundidad.

<sup>27</sup> *Enarr. In Ps.* 54, 8; 30, 7; 25, 5.

<sup>28</sup> *Sermon* 112, 8.

<sup>29</sup> Por ejemplo *De Bapt.* I, 15, 23-24; *Serm.* 4, 12; *De cat. Rud.* 19,33.

<sup>30</sup> (*C. Gaud.* IX, 20; *Ep. Ad cath.* XX, 53)



Agustín rompe con la tradicional separación entre la autoridad profana y la sagrada, la división entre las penas espirituales que ejercitaban los obispos, y las físicas del emperador. Era necesario algo más que presiones espirituales para alejarse del mal. Pero Agustín no se queda en la mera represión, era necesario un adoctrinamiento, y así le escribe al obispo hispano Consencio<sup>31</sup> señalando la necesidad de la coerción pero también el de la educación. El afán de instruir lleva a que Agustín esté en contra de la pena de muerte en esos casos de herejía, ya que impide el arrepentimiento<sup>32</sup>. Agustín es el único Padre que escribe largamente sobre la coerción<sup>33</sup>.

Porque si sólo se les aterrizzaba, sin instruirlos al mismo tiempo, lo nuestro sería una tiranía inexcusable<sup>34</sup>.

En sus sermones vemos en San Agustín la visión tradicional del mundo antiguo, compartida por la mayor parte de los cristianos. El mundo es el lugar de desorden bajo el orden estelar y cósmico que está por encima. El enemigo exterior y específico era el Diablo, el cristiano se encontraba abocado a un combate agónico; el entrenamiento que recibía en la Iglesia le capacitaba para obtener la corona de la victoria en el otro mundo. Agustín nunca puso en duda los rasgos principales de esa creencia; lo que hizo fue dirigir la lucha cristiana hacia dentro, hacia el corazón. En ese contexto de sermones hizo para su congregación el sencillo libro de *De agone christiano*. La visión del mundo en Agustín es, aquí, platónica-cristiana. El concepto de vida que aparece está determinado por la antítesis de tránsito y de eternidad. Luchará con sus fieles exigiendo fidelidad por parte de los maridos a sus esposas, defendiendo la vida matrimonial<sup>35</sup>, y a la vez alaba la virginidad<sup>36</sup>, proclamando la virtud de las monjas violadas en el saqueo de Roma<sup>37</sup>.

Esta labor anterior es la que quizá pueda interesarnos más, pero también realiza a partir de su llegada al obispado diferentes obras de interpretación Bíblica, en las que estudia las Escrituras con el método alegórico; Así podemos incluir un vasto comentario sobre el Génesis *De Genesi ad litteram*, o el *De Trinitate*. En estos libros aparecen temas literarios nunca antes tratados por los clásicos, como el hebreo, la historia del antiguo Oriente Medio, así como plantas y animales de Palestina,... Además, estamos en un momento en el que los cristianos tendían a demonizar los textos clásicos, que eran a su vez divinizados por los paganos. San Agustín acomete la secularización de esos clásicos. En esa labor destaca su *De doctrina christiana*, que comienza en el 396 y no acabaría hasta el 427. Para él la cultura es un producto de la sociedad, una extensión natural del hecho del lenguaje. Así secularizaba gran parte de la literatura clásica y los hábitos de una sociedad entera. Así el mismo Agustín intervino incluso en favor de detalles del vestido, que intentaban ser prohibidos por la Iglesia Africana<sup>38</sup>. Aquí se incluye la visión que del Imperio tenía Agustín en la *Ciudad de Dios*. Juzga el Imperio como institución puramente humana, frente a las dos actitudes extremas anteriores que

---

<sup>31</sup> *C. mend.* 6,11.

<sup>32</sup> *Ep.* 153,18; *ep.* 100;

<sup>33</sup> *Ep.* 93, 13, 51; 95,3.

<sup>34</sup> *Ep.* 92, 2, 3.

<sup>35</sup> *De bono coniug.*

<sup>36</sup> *De sancta virg.*

<sup>37</sup> *Civ. Dei* II, 2, 28.

<sup>38</sup> *Ep.* 245,2; *De doct. Cris.* II, 20, 30 y 25, 38. en resumen; los amuletos que llevaban para aplacar a los demonios debían desaparecer, pero los pendientes que llevaban para agradar a los humanos podían permanecer

lo denigraban o idealizaban. Se percató de que una cultura única y una institución política única eran reemplazables, por lo menos en teoría.

Tras ese cambio de Agustín hacia la cultura están los cambios en su propia vida. Se movía entre hombres ineducados, decidido a ser el educador de su círculo (clero y seculares de África), no quería reducir el estudio de la Biblia a las mismas técnicas memorísticas que utilizaban como la educación tradicional. No quiso cambiar la educación clásica en el mundo romano, sólo crear un oasis no académico, no competitivo y dedicado solamente a la comprensión de la Biblia. Si bien el mundo pagano presionaba por todas partes y era necesario refutarlo, lo haría en la *Ciudad de Dios*.

Otra característica del pensamiento de Agustín es la existencia de certidumbres absolutas, así como un fuerte respeto a la autoridad (de la Iglesia), que se convertía en la más alta cima de la razón humana. Eso se fundamentaba, en buena parte, en la seguridad de Agustín de lo poco que el hombre puede conocer por sí mismo.

Con el saqueo de Roma surgen diferentes problemas para Agustín. Sus sermones y cartas muestran sus primeras reacciones. Si bien los problemas más cercanos con los donatistas serán los que primero ocupen su atención. Hacia el 417 llega a sus manos la Historia contra los paganos de Orosio, dedicada al propio Agustín. Pero ambos llegaban a conclusiones muy diferentes. Agustín no compartía el interés de Orosio<sup>39</sup> por quitar importancia a las invasiones bárbaras, ni sus supuestos básicos sobre el papel providencial del Imperio romano (tradicional en los autores cristianos desde Orígenes). Esa historia fue uno de los muchos libros que Agustín ignoró abiertamente<sup>40</sup>, ya que su planteamiento miraba al futuro, y en ese futuro presentará una ciudad celestial por la que trabajar en este mundo<sup>41</sup>. Por contra Agustín dirá:

¿Os sorprendéis de que el mundo esté perdiendo su garra? ¿De que el mundo haya envejecido? Pensad en un hombre: el hombre nace, crece y envejece. La vejez tiene muchas enfermedades: toses, temblores, falta de vista; se está ansioso y terriblemente cansado. Un hombre envejece y se llena de males. El mundo está viejo; y está lleno de tribulaciones apremiantes (...). No os agarréis al anciano, al mundo; no os neguéis a recobrar vuestra juventud en Cristo, quien os dice: “El mundo pasa y está perdiendo su fuerza, y le falta aliento. Pero no temáis, vuestra juventud será renovada como un águila<sup>42</sup>”.

Es hacia 410 cuando comienza a escribir la *Ciudad de Dios*, animado por Marcelino<sup>43</sup>, funcionario romano, en respuesta a las críticas que surgían del mundo

---

<sup>39</sup> MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Antigüedad y Cristianismo XIX, Murcia 2002.

<sup>40</sup> Estamos en desacuerdo con ciertas obras que vinculan la obra Agustiniana, y en particular *la Ciudad de Dios*, con la obra de Orosio, tales como: VAZ DE CARVALHO, J., “Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?”, *Revista portuguesa de filosofia*, 11, Braga 1955, 142-153.

<sup>41</sup> Esto puede ser comparado con las opiniones del pagano Nectario de Calama, que también crea una ciudad celestial, pero ésta está en el presente estático de un conservador, en la que los ciudadanos que habían vivido de un modo tradicional, desempeñando las tareas tradicionales en las antiguas ciudades, se harían dignos de la “promoción” a esta otra ciudad, dos mundos distintos con una promoción (ascenso escatológico) que los une, pero aquí no existe la vejez y la muerte.

<sup>42</sup> *Sermón* 81, 8.

<sup>43</sup> Marcelino perteneció a una familia aristocrática y muy joven entró en la política, como indican sus títulos de *tribunus*, *notarius*, *cognitor*. Como *cognitor* o juez fue enviado a Cartago para asistir a la Conferencia de las dos Iglesias, la católica y la donatista, en el año 411. Allí hizo amistad con el Obispo de Hipona. También puede ser relacionado con los círculos intelectuales de Cartago, junto con el noble Volusiano, cónsul. Junto con otros amigos contribuyó para que el Santo contestase a diversas objeciones

pagano. Ese mundo ponía en el objetivo de sus críticas al mismo Agustín, que se jugaba su reputación ante un auditorio distinto y exigente. En él hace referencias a autoridades (Cicerón, Virgilio,...) haciendo muestra de erudición. Contrapone las soluciones paganas sobre diferentes temas, con las soluciones cristianas; se traslada del mundo clásico al cristiano y toma una actitud diferente a la que solían tomar los cristianos de su época<sup>44</sup>. Para Agustín no eran más que hombres atados a este mundo, que persiguen la gloria sin entenderla. Como Orosio, tiende a refutar la concepción del pasado de los conservadores romanos como un simple mito. Se niega a considerar la historia romana privilegiada de algún modo, lo que supone un cambio en la historiografía cristiana<sup>45</sup>, reduciendo el auge de Roma al deseo de dominar, que generaliza como una ley que gobierna todos los estados; reduciendo al Imperio romano a ser el mejor de los que hasta el momento habían existido.

Podemos decir que la historia moral de la decadencia de la República romana de Salustio, la convertirá Agustín en historia religiosa introduciendo en ella dos ideas que le eran ajenas: la de autoridad y la de los demonios. La historia de Roma es la historia de una comunidad privada de la autoridad de Cristo, y abandonada a merced de unas fuerzas más allá del control de la frágil corteza de la virtud humana.

Agustín vacía de gloria el pasado romano, para proyectarlo en la *gloriosísima Ciudad de Dios*, la única donde realmente encontraremos a los verdaderos héroes, donde se cumplirá la definición que de República da Cicerón.

Sería superficial considerar la *Ciudad de Dios* consecuencia del Saqueo de Roma; lo que el saqueo hizo fue proporcionar a Agustín de un auditorio específico y desafiante en Cartago; un libro que pudo haber sido una obra de pura exégesis para los colegas eruditos cristianos (como el comentario del Génesis, en el que ya surge la idea de un libro sobre las Dos ciudades) se convierte en una confrontación deliberada con el paganismo.

La idea de las dos ciudades la pudo encontrar por primera vez, quizá, en Ticonio, Donatista, que tras la caída de Adán divide la especie humana en dos grandes ciudades, una servía a Dios junto con sus ángeles, la otra servía a los ángeles rebeldes, al diablo y sus demonios. Mientras otros moralistas cristianos, como Pelagio, centraban su mensaje exclusivamente en la cercanía ineludible del Día del Juicio, Agustín se alejó de las amenazas para encontrar una capacidad de amar el futuro. Agustín pretendía mostrar que en toda la historia de la especie humana era posible descubrir indicios de la división entre una ciudad “terrena” y otra “celestial”. Lejos de suponer una huida de este mundo, el tema principal de la obra es el de los asuntos de los hombres dentro de la vida mortal común; de cómo ser de otro mundo en este mundo.

Es interesante señalar cómo el inicio de la composición de la *Ciudad de Dios* coincide con un suceso, el del ajusticiamiento de Marcelino<sup>46</sup> el 13 de septiembre de

---

de la época contra el cristianismo, que terminaron con la redacción de obras como *de peccatorum meritis et remissione* o *De spiritu et littera* junto al *De civitate Dei*. También mantuvo correspondencia con el santo, como las cartas 128, 129, 133, 136, 138, 139 o 143. La carta 151, a Ceciliano, relata la muerte de Marcelino. En la revuelta de Heraclio se vio envuelto por las intrigas de sus enemigos políticos y los donatistas, y fue asesinado en la cárcel el 12 de septiembre del año 413, víspera de la fiesta de san Cipriano, resultando inútiles los esfuerzos de san Agustín por salvarlo. Cf. MOREAU, M., *Le dossier de Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustine*, Paris 1973. McNAMARA, M. A., “L’amié chez Saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes*, p. 117-122, Paris 1962.

<sup>44</sup> Hacían la comparación de los ejemplos de virtud romanos con los santos. Sobre este tema: BROWN, P., “Aspects of Christianisation”, *Journ. Rom. Studies*, 52, 1961, p. 6, nota 41.

<sup>45</sup> La idea de la historia privilegiada de Roma por un plan divino la encontramos al menos desde Orígenes.

<sup>46</sup> Ver nota 38.

413, en el que Agustín observa la incapacidad de la Iglesia de proteger a uno de sus mejores fieles. Eso supone el fin del entusiasmo por la alianza del Imperio Romano y la Iglesia católica, justo cuando esta se había fraguado más eficazmente. La alianza permaneció como una necesidad práctica; a ella se recurriría contra otros herejes, los pelagianos. Pero Agustín parece haber perdido su propia convicción; así llegará a afirmar que, dado el estado del mundo, un gobernador buen ciudadano y buen cristiano tendría que “exponer” su existencia presente sin muchas esperanzas de conseguir alcanzar una sociedad plenamente cristiana<sup>47</sup>, el ejemplo de los antiguos romanos no podría ser nunca puesto al día mediante las enseñanzas cristianas: tal ejemplo había sido puesto por Dios para animar a los miembros de una “Ciudad de Dios” establecida en otro mundo y no para lograr ciertas renovaciones morales mágicas del Imperio Romano presente<sup>48</sup>. Tras fracasar en su intento de indulto de Marcelino regresó a Hipona, decidido a dedicarse al estudio tras la derrota del donatismo, pero entonces surgió la controversia del monje inglés Pelagio<sup>49</sup>.

*Fundatissima fides*, la fe más firmemente fundamentada, es lo que Agustín tenía que defender contra los pelagianos. Si bien una serie de cuestiones complican el resultado, que finalmente viene a solucionarse en las manos del Emperador. Agustín vuelve a marcar ante los pelagianos su visión favorable de la coerción.

Aquellos cuyas heridas están ocultas no deben ser por esa razón omitidos en el tratamiento médico... hay que enseñarlos; y, en mi opinión, puede esto hacerse con mayor facilidad si la enseñanza de la verdad es auxiliada por el temor a la severidad<sup>50</sup>.

La diferencia de las ideas agustinianas con las ideas de Pelagio, según Peter Brown<sup>51</sup>, está en que Agustín muestra el tránsito a la antigüedad tardía, por su énfasis en la necesidad absoluta de *humildad* y en la idea de la “postración general” de la especie humana sobre la que nadie osaría pretender elevarse por sus propios méritos<sup>52</sup>. La clave del pensamiento agustiniano es el misterio de Dios, Creador, Padre y Redentor de la Humanidad. El análisis de la teología agustiniana es complejo y contiene conclusiones que son erróneas, pero esto es secundario.

Entre esas ideas, secundariamente, encontramos la cuestión pelagiana. Las ideas de Pelagio descansaban, en opinión de Brown, firmemente sobre los antiguos ideales éticos del paganismo, ideas que serían sustituidas por las de Agustín, pero que subsistirían al menos hasta finales del siglo V, como muestra la correspondencia del Papa Gelasio I (492 a 496) por ejemplo en su carta al obispo de Piceno, cuestión en la que juega particular importancia la naturaleza del bautismo, que era negado por los pelagianos. De hecho, el mismo Agustín pensó en sus primeros momentos tras el bautismo de una forma similar a Pelagio, (al menos aparentemente) persuadido por los filósofos paganos de que podía lograr una *beata vita*, una vida feliz, por sí mismo. En sus primeras obras aparece ese idealismo pelagiano, que Pelagio o Juliano de Eclano podrán usar contra Agustín, pero Agustín criticará ese idealismo pelagiano, que supone criticar su propio pasado.

---

<sup>47</sup> *De civ. Dei* II, 19.

<sup>48</sup> *De civ. Dei*, V, 18

<sup>49</sup> Sobre Pelagio destacar DE PLIVAL G., *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943.

<sup>50</sup> *Ep*, 191, 2.

<sup>51</sup> BROWN, P., *Agustín*, editorial Acento, Madrid 2003.

<sup>52</sup> Cf. VOGT, J., *La decadencia de Roma, Metamorfosis de la cultura antigua*, ediciones Guadarrama, Madrid 1968.

El libro que consideraba como la demolición fundamental del pelagianismo es *Sobre el espíritu y la letra*<sup>53</sup> en la que nos encontramos ante dos ideales diferentes de libertad. Pero de esto trataremos en capítulos posteriores ya que aquí no tenemos más intención que la de mostrar la evolución del pensamiento de Agustín.

La cuestión pelagiana podremos tratarla posteriormente ya que nos proporciona la sensibilidad de Agustín a la hora de considerar cuestiones como la libertad/libre albedrío, o la coerción.

Si bien debemos considerar un elemento de la cuestión pelagiana que continúa hasta su muerte. Es la pugna con Juliano de Eclano, pelagiano, que realiza la mayor defensa del pelagianismo, atacando directamente a Agustín. Él será el motivo de diferentes obras del Agustín anciano. Juliano de Eclano, que ocupó unas posiciones defensivas mediocres en palabras de Peter Brown, viene a representar el mundo clásico, culto, que es vencido por Agustín. En esas obras contra Juliano, según Brown, se observa en Agustín una tendencia maniquea, así como otra platónica, centrándose el debate en la cuestión del pecado original. Esa cuestión es defendida por Agustín apelando al sentimiento popular común de la sociedad, lo que lleva a aislar las posturas de Juliano. Agustín retorna a sus orígenes parcialmente, e intentando no aparecer ni como platónico ni como maniqueo; si bien no lo es a nivel dogmático sí lo es en cuanto los problemas que se plantea. Crea un universo como el de Manes, considera el mal de una forma parecido, siendo el hombre *un juguete de los diablos*<sup>54</sup>. Los males y desastres fueron usados por los maniqueos como la evidencia de la existencia de una fuerza del mal activa y aplastante, así cuando Agustín retorna al tema del sufrimiento como un estado pasivo del “pequeño infierno” que es el mundo<sup>55</sup>. El mundo aparece lleno de perseguidores invisibles, con lo que Agustín inundará el mundo de poderes incontrolables, bajo la sombra de la justicia de Dios. El sentido del sufrimiento cambia, de una oportunidad para un nuevo crecimiento a algo monótono y siniestro, era una *tortura infligida como castigo*<sup>56</sup>, un *recordatorio visible de las penas futuras del infierno*<sup>57</sup>, y un comienzo horrible del terror del Juicio final. En sus últimas páginas muestra cómo había introducido el problema del mal en el corazón del cristianismo, desvinculándose de las tradiciones optimistas de Orígenes, que nunca había asimilado:

Este es el punto de vista católico: un punto de vista que puede mostrar a un Dios justo con tantas penas y en los tormentos de los niños de pecho<sup>58</sup>.

Según Peter Brown, en su última época Agustín desarrolla además su doctrina de la predestinación, elaborada como doctrina en la que cada suceso estaba cargado de un significado preciso, como un acto deliberado de Dios: bien misericordia para el elegido bien de juicio para el condenado, pero que no creemos suponga una contradicción con la esencia de lo expuesto en *De libero arbitrio*. Para Brown Resurgen en la obra del Agustín anciano vagas creencias populares en los Juicios de Dios, como la fibra con la que se teje la historia humana, y en la que la perseverancia se muestra como el máximo premio de Dios a los individuos. Los últimos libros de Agustín, *sobre la predestinación de lo Santos* y *sobre el don de la perseverancia*, son anuncios claros del nuevo mundo que se avecinaba.

---

<sup>53</sup> *De spiritu et littera*, escrito en 412.

<sup>54</sup> *C. Jul.* VI, 21, 67

<sup>55</sup> *Opus imperfectum*, VI, 30.

<sup>56</sup> *De corrept. Et gratia*, 14, 43

<sup>57</sup> *C. Jul.* III, 6, 12.

<sup>58</sup> *Op. Imp.* I, 22.

Frente a esta opinión de Brown, que viene a alejar a Agustín de la tradición clásica, que estaría más presente en el pelagianismo, aparece la afirmación del clasicismo de san Agustín, resaltado por Cochrane<sup>59</sup>, clasicismo que Agustín venía a revisar para encontrar, o quizá mejor, fundar, unos principios cristianos, con el objetivo de rehabilitar todo el sistema, incluyendo el propio Estado romano.

---

<sup>59</sup> COCHRANE, C. N., *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.

## CAPITULO II

### LA CONSTITUCIÓN DEL CANON DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS.

Es necesario hablar de la constitución del canon de la Biblia. Proceso complejo en el que omitiremos múltiples aspectos, pretendiendo tan sólo dar una visión general<sup>60</sup>.

#### II.1.- LA BIBLIA; CONJUNTO DE LIBROS DE COMPOSICIÓN VARIADA.

Prescindimos aquí de exponer el tema del origen de los libros que componen la Biblia, ya que esto cae fuera de nuestros propósitos<sup>61</sup>

Estos elementos de creencias y prácticas del judaísmo palestino de principios del siglo I eran comunes a todos los grupos judíos, y también a los primeros grupos cristianos, considerados una herejía judía más (Hch 24,5). La división se produce a fines del siglo I, así la actitud de Gamaliel era la misma que se tuvo con los secuaces de Teudas y de Judas el Galileo (Hch 5,24-39, contrasta con la de R. Gamaliel II, que impone la maldición contra los *nosrim* y los *minim* (los cristianos y los herejes o judeocristianos) en la duodécima bendición de la Amidá. Incluso los primeros cristianos continuaban acudiendo al templo, hasta el año 70 d.C. en que es destruido. La destrucción del templo supone una ruptura, pero con ciertas continuidades; de ese modo pasa de ser un judaísmo centrado alrededor del templo a centrarse en la Ley, la Torá, que es adaptada a la vida diaria por la Ley oral (Talmud y Mishná), en la que son esenciales los rabinos y la sinagoga con su liturgia, que hunden sus raíces en elementos del judaísmo anterior al rabinismo. La Ley oral constituye el concepto clave del judaísmo rabínico, y presenta el problema de que, a diferencia de la escrita, que es inmutable (Dt 4,2), la oral se puede modificar según se transforman las circunstancias de la realidad en que se aplica. Sabemos de la enorme interrelación del judaísmo rabínico con la vida de la Iglesia en épocas posteriores<sup>62</sup>.

Debemos tener en cuenta también el judaísmo de la diáspora, que si bien posee algunas divergencias del judaísmo palestino éstas son más bien cuestión de matices. Ese judaísmo de la diáspora supone no sólo un contacto constante con Palestina, sino que resultará útil al cristianismo naciente para expandirse, siendo un judaísmo helenizado y misionero.

---

<sup>60</sup> En especial seguimos obras generales como: ECHEGARAY GONZÁLEZ, J./ ASURMENDI, J./ALONSO SCHÖKEL, L. (et alii), *La biblia en su entorno, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo divino, Estella 1999, o, ARTOLA, A. M./ SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 1995.

<sup>61</sup> Para ello nos remitimos a obras como WELLEK, R., *Teoría literaria*, Madrid 1972; o ALONSO SCHÖKEL, L., “Hermenéutica racional: los géneros literarios”, en *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 433-462, también citar diferentes trabajos exegéticos particulares, como los *comentarios bíblicos de San Jerónimo*; SCHLOSSER, J., *À la recherche de la Parole : études d'exégèse et théologie biblique*, Paris 2006 y otras introducciones a la Biblia.

<sup>62</sup> Sobre esto podemos referirnos a MORRISON, K. F., “Rome and the city of God”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New series volume 54, part 1, Philadelphia 1964, 1-55, que muestra las relaciones entre Iglesia y sinagoga. También abundan en otros aspectos que siguen vinculando la tradición judía con la cristiana GRANT, F.C., “Religio licita”, *Studia Patristica*, IV/ II, Oxford/Berlin 1961, p. 84-89., PETERSON, E., “El monoteísmo como problema político”, *Tratados Teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, p. 27- 62.

Lo que aquí nos interesa más es que ya el judaísmo históricamente ha desarrollado el concepto de canon para determinar cuáles son los libros inspirados por Dios que forman parte de la revelación divina. No nos vamos a extender aquí sobre el tema del canon en la Traducción de los LXX, según la leyenda que demuestra hasta qué punto se consideraba ya el texto como “canónico” tanto en lo referente al contenido como al número de libros

## II.2.- LA UNIFICACIÓN DE LA BIBLIA COMO CONJUNTO.

Nos interesa saber cuál era el texto que utilizaba San Agustín y el resto de Santos Padres, especialmente porque también las Sagradas Escrituras son consideradas, a partir del siglo IV, un canon y en tal sentido de algún modo también ellas serán un texto jurídico<sup>63</sup>.

Hacia el año 180 d.C. el número creciente de cristianos que hablaban otras lenguas hace que fuese necesaria la traducción de ambos Testamentos a la lengua de esos nuevos cristianos. Comienzan las traducciones al latín, siríaco y copto. El origen de alguna de esas versiones antiguas está envuelto en problemas similares a la versión de los LXX<sup>64</sup>. El problema fundamental es saber si todas esas traducciones proceden de una versión original única, de la que después se hicieron varias recensiones, o si, en un principio existieron varias versiones que más tarde, a través de un proceso de unificación, llegaron a confluír en un único texto. Sólo en el caso de las versiones gótica y eslava se sabe con certeza que desde el primer momento existió una versión única. Algunas corrientes de la crítica textual moderna consideran esas versiones de gran valor para reconstruir los textos originales de ambos Testamentos, mientras otras les restan valor, al considerarlas como testimonio de la exégesis y de las ideas teológicas imperantes en la época en que fueron realizadas.

La versión latina más antigua es la *Vetus latina*, es la traducción o conjunto de traducciones anteriores a la vulgata, realizada por Jerónimo a finales del siglo IV. Sin embargo se plantea la existencia de otra versión más antigua en África, a fines del siglo II, con Tertuliano, cuyos escritos contienen una serie de citas bíblicas que no es posible constatar si corresponden a alguna edición latina. Sin embargo, más tarde, Cipriano de Cartago (258) se sirve para sus citas de una traducción cuyo texto coincide sustancialmente con los manuscritos posteriores. Esta versión, denominada “africana”, traduce un texto griego del siglo II, anterior a la recensión de Orígenes. Esto le da un gran valor a nivel crítico, especialmente en los libros de Samuel y Reyes, donde refleja un texto griego protoluciano.

Este texto africano sufrió continuas adaptaciones al vocabulario litúrgico de cada lugar. Hacia finales del siglo IV circulaban ya por Italia, la Galia y España diversas recensiones denominadas “europeas”. Las divergencias entre esas recensiones no hacen pensar en la existencia de traducciones diversas, pues todas ellas conservan huellas del primitivo texto africano. San Agustín se queja de que, dada la enorme difusión de los

---

<sup>63</sup> Todo el tema que pasamos a recordar aquí tiene una gran y abundantísima bibliografía a la que remitimos. Es bien conocida por todas las Introducciones a la Biblia. Respecto a la interpretación bíblica en la tardoantigüedad está demostrada una tendencia al literalismo, a entender las cosas de forma literal. Sin embargo debemos señalar que San Agustín, aún cuando en ciertas ocasiones participa de ese literalismo, por ejemplo a la hora de interpretar el libro de Jonás, interpreta otros pasajes como alegóricos (XIII, 21; sobre la interpretación del paraíso, da a la Biblia un sentido profético y no histórico)

<sup>64</sup> De la versión de los LXX no hemos comentado nada. Se trata de la versión reconocida por la Iglesia. Estaba en griego, y nos da noticia San Jerónimo, en el prólogo al libro de las Crónicas, escrito en el 396, de que el texto de los LXX era conocido en la época a través de tres recensiones diferentes, realizadas una por Orígenes de Cesarea, otra por Hesiquio en Alejandría y la tercera por Luciano en Antioquía de Siria.



manuscritos griegos y el conocimiento que del griego tenían muchos cristianos de habla latina, cualquiera se sentía autorizado para introducir correcciones en el texto latino, hasta parecer que existían tantas versiones como códices. Esto condujo a una situación de confusión textual que acabó siendo intolerable. Además, la versión antigua había sido escrita en la lengua vernácula del pueblo, muy alejada de la lengua literaria de la época. Esto motivó que la *Vetus latina* fuese desplazada por la versión de Jerónimo.

La *Vetus latina* tiene importancia también para la lengua latina y el lenguaje litúrgico de occidente. Son muy escasos y fragmentarios los manuscritos conservados de la *Vetus* del Antiguo Testamento. Merece especial mención el *Codex Gothicus Legionensis*, de finales del siglo X, que ofrece lecturas marginales tomadas de la *Vetus*. Las citas de los Padres constituyen también una fuente importante para conocer el texto de esta antigua versión. Tales citas resultan con frecuencia muy libres, pero en ocasiones muy fieles. Así sucede en la obra *Speculum de divinis Scripturis* del Pseudo-Agustín o en obras de Lucífero de Cagliari. La *vetus Latina* ofrece en ocasiones lecturas propias de gran valor crítico. Existe una colección de citas realizada por P. Sabatier en los años 1745-49<sup>65</sup>.

Desde el siglo XVI se da el nombre de *Vulgata* a la traducción llevada a cabo por San Jerónimo a finales del s. IV, llegando a ser la versión “divulgada” y oficial de la Iglesia latina. El texto de la *Vetus latina*, muy extendido por entonces, había caído en un estado de corrupción. Como reacción contra esta situación, unida a la creciente estima de los grandes manuscritos unciales griegos del s. IV, que respondían mejor al ambiente más culto de la época, propiciaron la labor de Jerónimo.

San Jerónimo se formó en las mejores escuelas exegéticas del Oriente griego y aprendió el hebreo con rabinos judíos. Del 385 al 420 estuvo en Belén, conoció la biblioteca de Orígenes y Eusebio, en Cesarea, y pudo consultar las Héxaplas de Orígenes. No es exacto que en el año 382 el papa Dámaso encomendara oficialmente a Jerónimo realizar una traducción completa de la Biblia, a lo sumo se referiría a la versión de los evangelios, ya que el trabajo de Jerónimo no obedeció a un plan ni a un método uniforme. Tras unas primeras obras traducidas del griego, tomó el principio de la *veritas hebraica*, que correspondía más con las versiones judías de Aquila, Símaco y Teodoción que al propio texto hebreo. San Jerónimo no tradujo los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, pero no tardaron en ser incorporados a la *Vulgata*. Parece que la traducción de las epístolas Hch y Ap no es obra de Jerónimo, sino de un discípulo suyo, Rufino el Sirio, que siguió de un modo más sistemático los principios de su maestro hasta completar la obra en Roma en el 405.

En la obra de Jerónimo confluyen tradiciones textuales y exegéticas propias de las tres lenguas, latina, griega y hebrea. El respeto por la *Vetus* se hace más patente en el Génesis, mientras en las secciones más narrativas, Jerónimo opera con mayor libertad. A pesar del valor crítico, al utilizar los mejores textos griegos y el texto hebreo contemporáneo, se contaminó su obra con la *Vetus*. San Agustín mostró sus reticencias hacia la *Vulgata*, por considerar que el texto griego de la tradición eclesial no debía ser postergado en favor del texto hebreo. Agustín también temía que se produjera una escisión entre las Iglesias griega y latina. Además Jerónimo y Agustín diferían en cuanto a la inspiración de la versión de los LXX, inspiración defendida por Agustín.

---

<sup>65</sup> SABATIER, P., *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt. Quae cum Vulgata Latina, & cum textu graeco comparantur. Opera et studio D. Petri Sabatier.* Reims, 1743, vol. 3.

De todo esto podemos inferir que la versión agustiniana será la Vetus latina. Sin embargo también utilizaría elementos de la Vulgata, ya que hay constancia de ciertas peticiones de Agustín a Jerónimo de traducciones al latín de ciertas obras.

En los siglos siguientes se intenta corregir el texto latino para adecuarlo al original griego. Del siglo VIII al IV la Vulgata fue desplazando a la Vetus, que se resistía. Ambos textos se contaminaron, y ese proceso de corrupción condujo a varias revisiones de Casiodoro (570) y Alcuino (730/35-804) A éste último se atribuyen las huellas de ciceronismo que se observan en la Vulgata, ya que Jerónimo conservó más vulgarismos de los que el texto transmitido muestra. Durante la edad Media se realizarían nuevas revisiones, y especialmente en el Renacimiento, momento en el que se produjo la vuelta al texto griego original.

### II.3.- BIBLIA Y PALABRA DE DIOS: LA CONCEPCIÓN DE LA BIBLIA COMO CANON<sup>66</sup>

Ahora queremos acercarnos a la consideración de la Biblia como CONJUNTO ÚNICO Y EXCLUSIVO DE DOCUMENTOS QUE CONTIENEN LA PALABRA DE DIOS, lo que es importante para el tema que tratamos, ya que la tradición pone de relieve un aspecto nuevo de esa idea de *Palabra de Dios*; ese nuevo aspecto es el de canonicidad. Este concepto se vincula a la palabra desde su valor de documento inspirado por Dios. La palabra de Dios es norma normante<sup>67</sup> de la fe y de la vida. Pero será la tradición la que permita conocer los límites de la palabra normativa. Esta declaración de la Iglesia hará que los escritos que contienen la Palabra de Dios sean llamados canónicos. Así se determina el canon de los libros sagrados e inspirados.

El problema que se plantea inmediatamente es el de saber cuáles de esos escritos son los que consideramos Palabra de Dios, es la cuestión del canon de las Escrituras. La respuesta a cuáles son considerados Palabra de Dios, se funda en las manifestaciones de la Iglesia sobre la cuestión a lo largo de las distintas etapas históricas, partiendo de los momentos en que recibe la herencia de una Sagrada Escritura de manos del pueblo judío y cuando va adquiriendo la conciencia de poseer una literatura normativa nueva, el Nuevo Testamento, hasta que a final del siglo IV se da en la conciencia de la Iglesia la aceptación consciente y refleja de la unicidad de los libros de la Biblia como CANON<sup>68</sup>. Aquí entra también un aspecto nuevo, del que nos habla el mismo Agustín, la convicción de la comunidad de fe en la que el libro ha nacido y en la que es recibido como sagrado. Así un punto de partida son los datos históricos; otro es la comunidad cristiana, la Iglesia.

Etimológicamente<sup>69</sup>, la palabra “canon” parece derivar del griego *kanon*, que a su vez procedería de la raíz semita qnh, que significa caña de medir, regla o plomada

---

<sup>66</sup> Hemos seguido en especial las obras de ARTOLA, A. M./ SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 1995; de ECHEGARAY GONZÁLEZ, J./ ASURMENDI, J./ALONSO SCHÖKEL, L. (et alii), *La biblia en su entorno, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo divino, Estella 1999. y otros números de la misma colección.

<sup>67</sup> Expresión de ARTOLA, A. M./ SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 1995. que es la obra que principalmente seguimos en la redacción de estas páginas.

<sup>68</sup> Sobre todo el proceso y los problemas que encierra ver RAHNER, K., *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Breisgau, Herder, colección Quaestiones Disputatae, 1958. Hay traducción al español en Barcelona, Herder, 1970.

<sup>69</sup> Como señala: ARTOLA, A. M./ SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 1995.

usada en la construcción. De las tres veces que la palabra es usada en los Setenta, sólo en el texto de 1 Mac 7,21 tiene el sentido de medida, que ya había adquirido en el griego profano, significando norma o regla de algo. Para san Pablo la palabra significa ya norma, y en el s. II se usa con el sentido de norma o criterio de la fe. La aplicación del adjetivo canónico a los libros bíblicos se encuentra por primera vez, como señala Artola, en el Concilio de Laodicea (ca. 360) y en la carta pascual 39 de san Atanasio del año 367, mientras que la palabra canon en sentido de catálogo de libros bíblicos reconocidos se comienza a usar en la Iglesia latina hacia mediados del s. IV. La palabra canon aplicada a la Biblia tiene un primer significado de norma de fe y de vida para los creyentes. Es lo que a veces se describe como “canon en sentido activo” y que puede definirse también como la normatividad de la Sagrada Escritura: aquella cualidad de la Escritura Sagrada, por la que ésta se establece como norma, regla, canon de la fe y de la vida del cristiano. Esa norma se ha identificado a lo largo de la historia con determinados libros, que son los que la contienen. Tales libros, que son la regla concreta, la norma para los cristianos, son los libros canónicos. Este conjunto se designa también como el canon (en sentido pasivo) de la Biblia. Los libros canónicos o canon de la Biblia en este sentido pueden describirse como la colección de libros de Antiguo y Nuevo Testamento recogidos por la Santa Madre Iglesia, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado y como tales se le han entregado a la misma Iglesia (*Dei Verbum* 11)<sup>70</sup>.

La lista de libros canónicos de la Biblia ha sido determinada de formas diferentes según las distintas confesiones judías y cristianas. Determinados libros han sido declarados canónicos por la Iglesia, porque ya eran su canon (en el sentido activo de norma), y por eso los ha declarado libros canónicos (sentido pasivo). La Iglesia, por tanto, no crea su canon, sino que declara como tal a aquellos libros en los que ha descubierto la Palabra normativa de Dios.

En cuanto a la terminología católica y para un mas preciso conocimiento del lenguaje hemos recordar que se distinguen los libros protocanónicos, que siempre han sido aceptados como canónicos sin discusión, de los deuteroconónicos, cuya canonicidad se ha discutido alguna vez. Todos son plenamente canónicos, aún cuando la inclusión de algunos de ellos al canon haya sido discutida y por tanto la unanimidad conseguida mas tardíamente.

Los libros canónicos recibidos en la Iglesia católica fueron descritos y señalados con legítima autoridad por el Concilio de Trento en su decreto de la sesión IV del 8 de abril de 1546, si bien ya se había fijado en el decreto para los Jacobitas del Concilio de Florencia el año 1441. La razón fue dogmática, “conservar en la Iglesia la pureza del Evangelio”. Más adelante, el Concilio Vaticano I en la constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, promulgada en su sesión III del 24 de abril de 1870, después de citar a Trento, reafirma que:

Estos libros del Antiguo y Nuevo Testamento en su integridad, tal como son enumerados en el decreto del mismo Concilio y se les halla en la antigua edición latina de la Vulgata, han de ser recibidos como sagrados y canónicos<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> *Constitución Dei Verbum*, 11. en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html) [consultada en fecha 5 de enero del 2009], y ALONSO SCHÖKEL, L., y ARTOLA, A. M., *La Palabra de Dios en la historia de los hombres Comentario temático a la Constitución “Dei Verbum”*, Bilbao 1991.

<sup>71</sup> DIAZ, J., *Enquiridion biblico bilingüe* 62, Traducción de la obra DENZINGER/SCHÖNMETZNER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, Herder, 2006.

Pero lo más importante es que nos da la razón de esta acogida:

La Iglesia los tiene como tales, no porque, compuestos por la sola industria del hombre, hayan sido aprobados por su autoridad, ni solamente porque contengan sin error la revelación, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y han sido entregados como tales a la Iglesia<sup>72</sup>.

Queda definida la canonicidad por dos elementos básicos, la cualidad intrínseca de unos libros inspirados, cualidad que sólo es perceptible por la fe de la Iglesia, y el acto creyente de esta misma Iglesia que los recibe como tales. Así viene a recogerse también en el Concilio Vaticano II, en la *Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum* de 1965:

*La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes son sagrados y canónicos, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia*<sup>73</sup>.

La formación de una conciencia canónica en la Escritura se puede detectar en las mismas Escrituras, a pesar de ser inútil el buscar en la misma Biblia una declaración concreta y completa acerca de la lista canónica de los libros sagrados. En un momento dado se produce el reconocimiento de esa Escritura como canónica y normativa. Prescindimos de toda precisión sobre cuáles sean concretamente esos libros, y nos centraremos sólo en las manifestaciones de esa conciencia de normatividad de la Escritura, que aparece en algunos escritos de la misma Biblia.

En el Antiguo Testamento encontramos esa conciencia en Éxodo 24, 1-11, en el decamerón, con la frase final del pueblo, en Ex 24,7, de “*todo lo que ha dicho el Señor lo haremos y obedeceremos*”. Un segundo paso aparece en Deuteronomio 31,9-14.24-29 La ley de Dios, escrita por Moisés, aparece como algo sagrado; por eso se guarda en el arca de la alianza y debe leerse cada siete años ante el pueblo de Israel. Esta ley será la norma de vida del pueblo (v. 12-13) aunque no se sabe la época del pasaje, quizá reelaborado tras el destierro, encontramos en él la continuidad de una tradición muy antigua: la ley de Dios, que llega al pueblo mediante Moisés, es sagrada y normativa para el pueblo. Destaca en este paso la conciencia que el redactor tiene de una autonomía de esa ley escrita, la cual no depende ya directamente de Moisés, sino de ella misma, pues sigue vigente tras la muerte del legislador. Otros fragmentos son 2 Re 22, 1-23,3 , hacia el siglo VII a.C., con esa misma conciencia de estar ante una ley sagrada y normativa; que también encontramos por ejemplo en Jos 1,8; 4,10; 8,31-35, en los que se muestra a Josué y al pueblo de Israel aceptando la ley de Dios como norma de vida. Son pasajes probablemente posteriores al destierro, con una clara continuidad en el relato de la lectura pública de la “ley del Dios de los cielos”, que el sacerdote Esdras, tras su vuelta de Babilonia a Jerusalén, hace ante todo el pueblo, el cual se compromete una vez más a seguirla (Neh 8). No conocemos la ley a la que se refiere el texto, pero es claro por el contexto que se trata de organizar al pueblo conforme a lo que se considera

---

<sup>72</sup> DIAZ, J., *Enquiridion bíblico bilingüe* 62, Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum 2006.

<sup>73</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., y ARTOLA, A. M., *La Palabra de Dios en la historia de los hombres Comentario temático a la Constitución “Dei Verbum”*, Bilbao 1991.

ley de Dios, con efectos civiles y religiosos, a los que es preciso ajustarse si se quiere pertenecer a la comunidad santa<sup>74</sup>.

En los libros proféticos encontramos Jr 36, Is 8, 16, o Jr 51, 59-64, si bien en este último la palabra escrita, más que normativa, es palabra profética, y que se cumplirá. También son de interés Is 30,8 donde el profeta escribe lo que puede llamarse su “testamento” contra Israel y lo hace como testimonio para el futuro; lo escrito le ha sido dicho por Dios; finalmente, en Jr 30,2 el Señor manda a Jeremías poner por escrito sus oráculos (también Hab 2,2) para que permanezcan igualmente como contraste con el futuro. En estos casos no se puede hablar propiamente de conciencia canónica, sino de algo que está en su origen: la Palabra de Dios, cuando se escribe, se cumple, es permanente, sirve de contraste con los futuros acontecimientos. De esta manera, la Palabra de Dios se pone por escrito para que sea como medida, prueba o acusación de nuestra vida. Todo lo cual se acentúa más si suponemos, como algunos comentaristas, que no pocas de esas anotaciones son posteriores a los profetas y pertenecen a quienes nos conservaron estos oráculos. En ese mismo sentido referirnos a Ez 2-3.

Se conoce además que el Pentateuco gozó de cierta autoridad canónica en el s. III a.C., cuando se inicia la traducción griega de los Setenta en Alejandría. El prólogo al libro Eclesiástico, escrito hacia el 130 a.C., parece reflejar una conciencia normativa entre los judíos por lo que se refiere a la Ley, a los Profetas y a algunos Escritos, aunque no sea posible identificar éstos últimos. No sólo ese prólogo, sino el mismo escrito de Jesús ben Sirá (hacia 180 a.C.) podría ser ya un testimonio de la conciencia normativa surgida entre los judíos respecto a los profetas anteriores y posteriores. De hecho, él conoce a todos los profetas, citando los libros proféticos por su orden e incluso se refiere a los “Doce Profetas”, título de la colección de los oráculos de los profetas menores (Eclo 46-49). En todo caso, la estabilización del texto hebreo bíblico hacia finales del s. I d.C. marcaría un punto para hablar de su canonicidad o normatividad. Señalemos que no conocemos con suficiente exactitud las razones de la exclusión de los apócrifos veterotestamentarios del canon hebreo.

Respecto al Nuevo Testamento también hay detalles que iluminan sobre el nacimiento y desarrollo de la conciencia que los va descubriendo como normativos o canónicos. En todo el Nuevo Testamento aparece como aceptada la normativa del Antiguo Testamento. Además está claro que la norma y autoridad decisiva, según la cual estos escritos han de interpretarse, es Cristo Jesús (por ejemplo Lc 24, 27.32) y la predicación apostólica (Mt 28, 19-20) Pero quizá el atisbo de conciencia canónica de unos escritos aparezca en el prólogo a Lucas (1,1-4). En él Lucas expresa con claridad que ya existían otros escritos, y se propone ofrecer tradición, que no es otra que la tradición apostólica, y por ello tiene conciencia de exponer unas palabras y hechos normativos, esto es canónicos, para la comunidad cristiana<sup>75</sup>. Y esto probablemente en un momento de cierta inseguridad doctrinal a causa de las diversas comprensiones de la doctrina cristiana que corrían por aquel tiempo.

También el final de Marcos (Mc 16,9-20), añadido probablemente al texto original en la primera mitad del siglo II y compuesto mediante una combinación de citas o de tradiciones que se encuentran en Mt, Lc, Jn y Hch<sup>76</sup>. Este texto es testigo de la

---

<sup>74</sup> SÁNCHEZ CARO, J.M., “Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo”, *Salmanticensis*, 32 (1985) 5-34.

<sup>75</sup> SCHÜMANN, H., “Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung. Die Repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4”, *Traditionsgeschichte Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 251-340; PESCH, R., *Il vangelo di Luca I*, Brescia 1983; CHILDS, B.S., *The New Testament as Canon: an Introduction*, London 1984.

<sup>76</sup> Si se supone, como quiere R. Pesch, que Mc 16,9-20 es un relato compuesto de tradiciones preevangélicas, la importancia canónica de este pasaje tardío se trasladaría al momento en que se une al

veneración de los otros escritos neotestamentarios hacia el 150, es también un testigo del paso de la tradición apostólica y normativa oral a la tradición, igualmente apostólica y normativa, pero ahora plasmada en un escrito. Sin duda en este momento, hacia el 150, este escrito adquiere las cualidades de normativo y canónico.

También es interesante una cierta conciencia canónica que ya el primer final de Juan (Jn 20,30-31), que trata de presentar un texto normativo, ya que sólo creyendo en lo testimoniado, que es lo escrito, se puede alcanzar la vida ofrecida. Pero además el posible añadido de Jn 21 supone un cierto avance, ya que muestra una conciencia clara de que el testimonio dado por el Apóstol en unas determinadas circunstancias, puede constituirse en norma y canon de fe y de vida.

En esa línea también parece poder interpretarse 2 Pe, quizá el último libro del NT, escrito posiblemente a comienzos del s. II (3,14-16). En él el autor recuerda la autoridad de las palabras de los profetas y el mandato del Señor anunciado por los apóstoles, poniendo a ambos en la misma línea de autoridad y cumplimiento frente a los incrédulos (3,1-4). Más adelante alude a las cartas de Pablo, que se sitúan en cierto nivel de semejanza con las otras escrituras y, por tanto, han de interpretarse, al igual que aquéllas, como regla de fe normativa (3,15-16).

También en Apocalipsis podemos observar esa conciencia canónica de la Escritura. Especialmente en 22,18-19 se encuentra lo que podría denominarse una fórmula canónica:

Yo aseguro a todo el que escucha las palabras de la profecía de este libro que si alguno hace añadiduras a esto, Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro. Y si alguno quita algo de las palabras de este libro profético, Dios quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, descritas en este libro.

Es una fórmula clásica, aunque todavía no canónica en sentido estricto. Con ello refuerza la autoridad del libro. También en el prólogo (Ap 1,1-3), donde explica lo que el libro es, probablemente tras haber sido escrito; ofrece una guía de lectura del libro, haciendo de él una escritura normativa para las generaciones posteriores a la suya.

De este modo vemos cómo la conciencia de una literatura normativa en la comunidad en la que nació la Biblia y que la aceptó como Sagrada escritura es muy antigua. La raíz es la sumisión a la Palabra de Dios, no sólo como palabra oral sino también como escrita. En ciertos momentos, esta conciencia de estar ante una literatura normativa se agudiza, especialmente cuando se trata de la Ley. Artola señala que es una forma de reacción y de afirmación de su identidad, que considera procedentes de Dios, y tomando como referente una escritura o una tradición oral ya existente, que, con las oportunas acomodaciones al momento histórico, refleja fielmente esas tradiciones tal y como las vive la comunidad según la interpretación de sus órganos autorizados. Además, recordemos que la conciencia de la normatividad de una escritura Sagrada no supone en principio añadir ninguna escritura nueva, aunque a veces lleve consigo una interpretación. La aparición de una literatura canónica parece provenir de la confrontación entre esa misma comunidad, en la que perviven determinadas tradiciones antiguas, y los escritos en que ella encuentra reflejadas tales tradiciones. Esto sería lo que decide la selección de determinados libros; ese proceso se lleva a cabo a través de complicados vericuetos históricos y con la acción del Espíritu en la comunidad de la

---

final propio de Mc, convirtiéndose en la conclusión más habitual de los manuscritos. El mismo Pesch afirma que esto se debió al interés por dar a este evangelio una conclusión que fuese semejante a la de otros evangelios canónicos. Bastaría esto para afirmar aquí un testimonio de veneración de esos escritos en la primera mitad del s. II. Cf. PESCH, R., *Il vangelo di Marco II*, Brescia 1982.

Iglesia. Con su ayuda la comunidad reconoce las tradiciones originales en que vive: la fe que profesa y el estilo de vida que considera ideal en referencia al fundador.

Respecto a la formación del canon tengamos en cuenta que es un proceso complejo con puntos oscuros. Aquí trataremos del canon cristiano, omitiendo la creación del canon judío<sup>77</sup>, en lo referente al Antiguo Testamento. Precisamente respecto al Antiguo Testamento es interesante observar cómo Orígenes nos informa de que era consciente, entre el s. II y III, del uso cristiano de algunos libros no usados por los judíos<sup>78</sup>. La interpretación tradicional era la de que la Iglesia había heredado de los judíos alejandrinos, junto con la traducción griega de la Biblia, un canon más amplio que el palestino, pero tras los estudios de Sundberg esta hipótesis es inviable. La lista de los libros de la Biblia hebrea era fluctuante al menos hasta el año 70, momento en el que la Iglesia ya estaba en expansión, que hereda una serie de libros sagrados, cuya lista no estaba definitivamente cerrada. Durante el s. II se tiene conciencia de esa herencia, el texto del Antiguo Testamento se utiliza fundamentalmente como apología, tratando de demostrar que el Antiguo Testamento habla todo él de Cristo. De aquí que los escritos de Justino o Melitón de Sardes se usen sólo, para discusiones cristológicas antijudías, los libros aceptados por los judíos. Con Clemente de Alejandría no se usará sólo con finalidad apologética, sino sobre todo como libro de base para una gnosis o filosofía cristiana, citando entonces algunos apócrifos.

La situación oriental es compleja, como lo demuestra Orígenes, que no hace comentarios sobre esos libros deuterocanónicos, lo que también sucede con toda la Iglesia griega hasta el s. IV. Pero los cita en sus obras. San Atanasio en su carta 39 sobre la Pascua reprueba los apócrifos y se atiene al canon hebreo, y habla además de “otros libros” que son patrimonio de la Iglesia y pueden usarse con provecho por los catecúmenos (Sab, Eclo, Est, Jdt y Tob. Situación que presenta el códice B, mientras San Cirilo de Jerusalén se atiene exclusivamente a los 22 libros de la Biblia hebrea (Hom Cat IV, 33-36).

En el occidente a fines del siglo IV y comienzos del V la situación también es compleja. Prisciliano intentó revalorizar los apócrifos aun aceptando que no pertenecían al canon. Rufino de Aquilea (muere en 410) acepta, contra Jerónimo, como texto inspirado sólo el griego de los LXX, pero reconoce como canónicos los de la Biblia hebrea, rechazando los apócrifos y denominando “eclesiásticos” a los deuterocanónicos, los mismos que Atanasio llama “no canonizados” y Cirilo de Jerusalén “discutidos”. Agustín, que es quien nos interesa, acepta, con toda la tradición africana, los deuterocanónicos y estima grandemente el texto de los LXX, que nunca rechazará, incluso cuando comience a valorar el texto hebreo a raíz de su contacto con San Jerónimo, que evolucionará en sentido contrario, hasta reconocer únicamente el texto hebreo como válido, la “hebraica veritas”, y la Biblia hebrea como único conjunto de libros canónicos reconocidos. Se trata de la cuestión de asunción del canon corto o del canon largo del Antiguo Testamento cristiano. En Oriente el concilio de Laodicea de Frigia (360) defiende el canon corto, mientras en occidente la carta de Inocencio I a Exuperio de Tolosa (405) presenta el canon largo, el mismo sancionado por los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397 y 419), en los que recordemos la fuerte

---

<sup>77</sup> Sobre este tema son múltiples los estudios, entre los que podemos citar: TRUBLET, J., “Constitution et clôtura du canon hébraïque”, *Le Canon des Écritures*, Centre Sèvres, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », n° 140, 1990, p. 77-187. WERMELINGER, O., *Le canon de l'Ancien Testament*, Ginebra 1984. LEIMAN, S.Z., *The canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Conn. 1976; HÖLSCHER, G., *Kanonisch und Apokryph*, Leipzig 1905; COGGINS, R.J., *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford-Filadelfia 1975. Así como las publicaciones de la revista *Journal of Semitic Studies*.

<sup>78</sup> Por ejemplo lo hace en la Epístola a Julio Africano 3-19

influencia de Agustín. La cuestión queda abierta, y todavía el Concilio de Trullo ratifica a la vez los cánones de los concilios de Laodicea y de Cartago. La ambigüedad será borrada en el año 1441 con el Concilio de Florencia, y con el decreto sobre la Sagrada escritura del Concilio de Trento.

Del mismo modo se desarrolló el canon del Nuevo Testamento<sup>79</sup>. A este respecto debemos tener en cuenta que la Iglesia apostólica no sintió la necesidad de más Escritura normativa que la del Antiguo Testamento, heredada del pueblo judío, si bien interpretada a través de la norma decisiva, Cristo. Además, para hablar de un canon neotestamentario no bastan las citas ocasionales con frases iguales o similares al Nuevo Testamento. Sólo podremos hablar de canon cuando se atribuya a estas citas una posición excepcional y normativa que las sitúe en el mismo plano de la Escritura veterotestamentaria.

En un primer momento, a parte de los libros heredados, las palabras y obras del Señor Jesús resucitado son la norma suprema de la nueva religión; se trata de una tradición oral, no escrita, aunque fija en lo sustancial, como lo muestran algunas referencias a ella que nos han dejado las cartas paulinas (cf. 1 Cor 15,1-8; 11,23-27). Surge en este momento una “conciencia canónica” neotestamentaria a medida que va cristalizando la tradición oral en determinados escritos. La tradición apostólica desde el siglo I y la primera mitad del segundo ofrece pocos datos pero importantes. No sabemos con claridad cuándo fueron reconocidos como libros canónicos los cuatro evangelios. Según los resultados de la crítica, cada evangelio fue compuesto para una comunidad determinada, que lo consideró su Evangelio, ignorando durante cierto tiempo la existencia de otros. Durante el s. II y después, se compusieron otros evangelios (por ejemplo EvTom, EvPe, EvHeb), que acabaron por no ser acogidos en el canon de los libros bíblicos, lo que lleva a pensar que se produjo un proceso de selección. Tampoco conocemos con certeza la formación de la colección de cartas paulinas.

Diferentes textos de fines del siglo I y principios del siglo II ayudan a acercarnos a la categoría del Nuevo Testamento. Así, la carta primera de Clemente romano a los corintios (96-97) parece conocer algunos escritos paulinos, pero sin tener aún para él la autoridad de verdadera Escritura. Lo más interesante de este escrito para nosotros es que es testimonio de la elaboración de la categoría teológica de “sucesión apostólica”: los *episkopoi*, como sucesores de los apóstoles, son los garantes de la regla de la tradición, que comprende la Escritura (AT) y las palabras y hechos del Señor Jesús y de los apóstoles; por eso hay que someterse a ellos<sup>80</sup>. Otros escritos, como la *Didakhé*, o las *cartas* de san Ignacio de Antioquía (98-117), parecen citar a *Mateo*, si bien, todavía no como escritura, mientras oscila el uso de la palabra “Evangelio”. Policarpo tampoco cita el Nuevo Testamento como Escritura, y en las *Cartas Pastorales*, escritas entre los siglos I y II, encontramos también la doctrina de la sucesión apostólica (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) y cita una vez como Escritura Dt 25,4 y Lc 10,7 poniéndolos en paralelo y sin establecer diferencias entre ambos (cf. 1 Tim 5,18<sup>81</sup>). La segunda carta de Pedro, de

---

<sup>79</sup> La bibliografía también es inmensa, sólo citar como ejemplo, a parte de los manuales: LAGRANGE, M.J., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris 1933. CAMPENHAUSEN, H., von, *La formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel 1971. FRANK, I., *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Friburgo Br. 1971. METZGER, B.M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, development, and Significance*, Oxford 1987.

<sup>80</sup> Esta cuestión será tratada más detalladamente en otro lugar, donde mencionaremos la bibliografía.

<sup>81</sup> Añadimos esa referencia a la primera de Timoteo ya que reproduce nuevamente Dt 25,4 y Lc 10,7 aunándolos: 1 Tim: La Escritura, en efecto, dice: *No pondrás bozal al buey que trilla*, y también: *El obrero tiene derecho a su salario*. Dt 25,4: *No pondrás bozal al buey que trilla*. Lc 10,7: *Permaneced en la misma casa, comiendo y bebiendo lo que tengan, porque el obrero merece su salario*.



comienzos del s. II (probablemente), alude a las cartas de Pablo sin decir cuáles ni cuántas son, manifestando que son difíciles de entender y que, al igual que las restantes Escrituras, no deben retorcerse con falsas exégesis (2 Pe 3,15-16) Hacia el año 130, Papias, obispo de Hierápolis, habla de Mc<sup>82</sup>, poniendo de relieve su conexión con Pedro, si bien es difícil saber el valor que daba el obispo a estos escritos desde el punto de vista canónico, pues parece por lo que dice que estima más la tradición oral, lo que ya se manifiesta en el título que nos ha llegado de su obra: *Cinco libros de exégesis de las palabras del Señor*. Hacia 140-150 la *Epistula Apostolorum* parece conocer los evangelios sinópticos, así como Jn, Hch y Sant, pero aún no tiene un canon fijo del Nuevo Testamento, ya que pone con tradiciones de dicho Testamento otras que no pertenecen a él. Su principal aportación es la elaboración de la categoría teológica de la “tradición apostólica”, es decir, la doctrina de Jesús tal y como ha sido transmitida autorizadamente por los apóstoles y garantizada por sus sucesores los obispos. Además atribuye a San Pablo el título de Apóstol, si bien con un grado algo inferior al de los Doce.

En la segunda mitad del siglo II suponen los investigadores que, al hacerse la tradición oral sospechosa e incontrolable, se impone la necesidad de escritos que transmitan fielmente esa tradición. El paso de la tradición oral al reconocimiento de una tradición autorizada y normativa, contenida en determinados escritos, se lleva a cabo en este momento.

En Justino (hacia 150-165) se observa ese tránsito, pasando de la autoridad de los apóstoles a la autoridad de la Escritura, precisamente porque ha sido compuesta por ellos o por sus sucesores, que transmiten fielmente su doctrina. También tiene importancia en este proceso la obra del hereje Marción, que hacia 144 elabora el primer canon neotestamentario conocido, expurgado de todo elemento del Antiguo Testamento. Sin embargo no parece que esta obra herética fuese decisiva, como tampoco lo fue el *movimiento montanista*, que propugnaba una extensión de la inspiración a todo aquel cristiano que en la Iglesia se abría al Espíritu siempre actuante, que suponía una apertura del canon. Esto pudo, quizá, influir en la aceleración de la creación del canon en la Iglesia. También debemos mencionar el *Diatéssaron* de Taciano, elaborado en Siria hacia 170, que trata la armonía evangélica así como las diferencias entre el evangelio de Jesús y los cuatro escritos evangélicos. Pero sin duda los documentos más importantes son los compuestos a fines del s. II por san Ireneo de Lyon, y la lista canónica del llamado fragmento muratoriano. Ireneo defiende la canonicidad de los cuatro evangelios y trata de fundamentar teológicamente el número cuatro. El evangelio es uno, pero tetramorfo; nada se le puede suprimir; ningún otro puede añadirse<sup>83</sup>. Trata también otros libros, todo lo cual permite considerarle el primer teólogo del canon neotestamentario.

En el siglo III destaca el testimonio de Orígenes, recogido por Eusebio<sup>84</sup>. Él hace una serie de consideraciones que van perfilando el canon, aunque todavía no está fijado. San Hipólito de Roma también contribuye, si bien hay disputas con Apocalipsis y Juan, disputas del siglo III que en Oriente hacen que Dionisio de Alejandría dude de la autoridad de Apocalipsis. En Occidente ocurre lo mismo con Hebreos, que había sido usada por Tertuliano y otros montanistas como base para no perdonar los pecados cometidos tras el bautismo. Eusebio de Cesarea, resume la situación hacia 325, dividiendo los libros entre reconocidos o aceptados, disputados y heréticos.

---

<sup>82</sup> Está recogido por Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III.39.15-16.

<sup>83</sup> *Adversus haereses* III, 11, 8-9

<sup>84</sup> *Hist. Ecl.* VI.25,1-14.

Solamente en la segunda mitad del siglo IV se perciben intentos de elaborar listas definitivas del canon neotestamentario. Destaca la *Carta Pascual 39* de san Atanasio de Alejandría, que ya contiene el actual canon de 27 escritos del Nuevo Testamento. Pero la Iglesia de Siria todavía reconoce sólo el Diatésaron, Hch, cartas paulinas y poco a poco Santiago, 1 Pe y 1 Jn.

Es en el s. IV cuando aparecen las primeras decisiones eclesiásticas. El concilio de Laodicea, hacia el 360, enumera 26 libros canónicos, faltando Apocalipsis. En África los concilios de Hipona (393) y Cartago (397) enumeran los 27 canónicos. Lo mismo afirma el Concilio de Cartago del 418, que acoge Hebreos entre los escritos paulinos y recibe la aprobación decisiva de San Jerónimo.

La postura de Agustín pensamos que debe situarse en consonancia con los concilios de Hipona y Cartago en los que participó, especialmente en el del 418. Si bien queremos señalar que en la obra que nos ocupa, *La Ciudad de Dios*, Agustín no cita del Antiguo Testamento el Levítico, que con seguridad conocía, Rut, Esdras, Nehemías, Judit, Ester, y 1º y 2º de los Macabeos ni Lamentaciones. Sobre Esdras y Nehemías debemos considerar que la Iglesia prolongó la aceptación farisea de estos libros históricos recientes, aunque en ellos también se incluye Crónicas, que sí cita. De Macabeos y Lamentaciones no tenemos datos que expliquen su ausencia en la obra, si bien esto no puede considerarse significativo, siendo necesario comprobar si en el resto de la obra agustiniana son citados.

Del Nuevo Testamento tampoco cita ningún fragmento de Filemón, 2ª y 3ª de Juan (sí de la primera), ni la Epístola de San Judas. Cuando sí incluye diferentes citas del Apocalipsis, que vimos presentó algunos problemas, así como de Hebreos, que creaba problemas a causa de su utilización por los montanistas. La ausencia de la Epístola a Filemón podría explicarse por su brevedad. El hecho que no cite la 2 y 3 de Juan, puede ser significativo, ya que Eusebio de Cesarea los incluye dentro de los discutidos, sin embargo otros, que también incluye, Eusebio sí son citados por Agustín, (la 2ª de Pedro).

Todo el problema de la concienciación sobre el canon es importante tanto por lo que significa para la Biblia, como por lo que tiene de mentalidad jurídica que nos puede servir de ayuda en nuestra investigación

## II.4.- HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA.

Queremos acercarnos también a los diferentes modos de interpretación bíblica y, especialmente, a la interpretación bíblica agustiniana<sup>85</sup>.

Hasta el s. II se mantienen los procedimientos rabínicos y neotestamentarios. Clemente Romano, en su carta a los corintios, utiliza el Antiguo Testamento acentuando su significado literal y proponiendo las figuras del Antiguo Testamento como ejemplos para el cristiano desde la perspectiva del intérprete decisivo de la Escritura que es Cristo. El Antiguo Testamento es interpretado de un modo preferentemente literal. A pesar de ello utilizarán la interpretación alegórica tanto para el Antiguo como,

---

<sup>85</sup> Pretendemos hacer un recorrido de la interpretación bíblica hasta San Agustín. Señalar que la bibliografía sobre exégesis patristica es inmensa. Queremos destacar: MARGERIE, B., DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 3 vols., Paris 1980-82. Una visión amplia de los comentarios patristicos la ofrece: BARDY, G., "Commentaires patristiques de la Bible", *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, II, 75-103 ; id., « Exégèse patristique », *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, 569-591. Además la colección « Le monde de la Bible » : MONDÉSERT C., (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984 ; FONTAINE J.,/ PIETRI CH., (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985 ; LA BONNASDIÈRE A.M., (ed.), *Saint Agustin et la Bible*, Paris 1986. Todos ellos con extensa bibliografía.

especialmente, para el Nuevo Testamento. Otra forma de interpretación bíblica es la de los apologistas cristianos, al plantearse la necesidad en una cristiandad cada vez más helenizada de justificar el cristianismo, luchando en un doble frente; el antijudío y el antignóstico. Encontramos figuras como Justino, que considera la Ley sobre todo como *typos* o figura de las realidades futuras, Cristo y la Iglesia, mientras las profecías son *logoi*, palabras que hablan de Cristo, usando en esto una selección de textos del Antiguo Testamento. Ireneo se enfrenta a los gnósticos desarrollando una interpretación tipológica con la finalidad de demostrar la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento. Su uso de la tipología no es arbitrario, sino que se apoya en la autoridad de los presbíteros, es decir, en la tradición eclesial, la única que puede garantizar una verdadera interpretación de la Biblia en el Espíritu. Con estos principios Ireneo se vale del método alegórico para interpretar cristológicamente el Antiguo Testamento y conectarlo con el Nuevo, al que aplica el mismo método, aunque sin desdeñar la interpretación literal. Método similar al que utiliza en África Tertuliano.

Todavía no estamos ante una hermenéutica consciente. Se trata de evitar la fractura entre ambos Testamentos que defienden los gnósticos, lo que conducía, especialmente a los de formación asiática, a una interpretación alegórica. Por otro lado, la exigencia de oponerse al excesivo alegorismo gnóstico y una concepción realista y concreta del cristianismo no les permitía abandonar del todo la interpretación literal. En esta tensión aparece Hipólito de Roma (s. II-III) que comienza a explicar el texto bíblico concisamente, pasaje a pasaje, con un modo preferentemente literal. Él supone la sistematización más completa de los logros anteriores.

La escuela de teología de Alejandría surge a principios del s. III, sobre la base de la escuela filosófica pagana allí desarrollada<sup>86</sup>, con Orígenes y Clemente, y es la primera escuela teológica propiamente dicha. Abierta a la *paideia* griega, emparentada con la exégesis alegórica de Filón y en polémica con el gnosticismo. Para Clemente de Alejandría la Escritura es voz del *logos* divino. El Antiguo Testamento es realización plena de la ley, y por eso debe interpretarse desde Cristo. Además no hay nada superfluo en la Escritura, aunque pueda estar escondido. De ahí que la enseñanza y la interpretación de la Escritura se hagan a un doble nivel, primero la comprensión, y después encontrar el significado oculto y más profundo, para el que es indispensable la alegoría. Esto es la tarea del verdadero gnóstico cristiano que cuenta con otros instrumentos como la tipología tradicional y la interpretación cosmológica y moral. Su discípulo Orígenes convierte, en opinión de algunos autores, la hermenéutica bíblica en ciencia, sin descuidar el estudio filológico del texto. Propone conectar la letra y el espíritu del texto bíblico. La alegoría le permite descubrir que las realidades terrenas de que habla la Escritura son *typoi*, figuras de las realidades celestes; y es ella la que nos lleva al conocimiento del sentido moral, que tiene directa aplicación a la vida cristiana. Sería la teoría medieval de los cuatro sentidos bíblicos.

El reconocimiento de Constantino favorece en el s. IV nuevos planteamientos culturales que afectan también a la interpretación de la Escritura. Figura emblemática es Eusebio de Cesarea, que muestra los intereses de una sociedad culta y en paz, que desea conocer la cultura, la historia y datos de la Antigüedad. Esto, junto con la polémica antipagana, favorecía una interpretación más literal de la Escritura, sin desaparecer nunca la interpretación alegórica (como en la interpretación de los Salmos).

A fines del s. IV los Padres Capadocios, como san Basilio, admirador de Orígenes, presenta una interpretación bíblica más literal con finalidad parenética y moral. Gregorio de Nisa usó más la alegoría, aunque más que exegeta fue un místico y

---

<sup>86</sup> DANIELOU, J., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1963, cap.III, p. 99-138.

autor espiritual. Esta orientación cristaliza en la escuela antioquena, quizá fundada por Luciano de Samosata<sup>87</sup> y que más que escuela es una orientación teológica y exegética en la que predomina la interpretación literal, aunque su oposición a la alegoría es matizable. Su verdadero fundador, Diodoro de Tarso, sigue la exégesis asiática, acepta la tipología y cultiva una tendencia literalista, favorecida por la polémica antialejandrina y la influencia de Eusebio, aunque sin llegar a posturas radicales. Él crea la noción técnica de *theoria* (contemplación, visión). Según Vaccari, la realidad de lo que narra el autor sagrado se abre a otra realidad más plena, existiendo entre ambas una relación semejante a la que hay entre la sombra y la luz, el *typos* (figura), medio de llegar a la realidad. De esta manera, el sentido literal, único, se abre a una realidad más profunda, pero no independiente de él.

Esta es la teoría interpretativa básica de Teodoro de Mopsuestia. Este literalismo exegético lleva a interesarse mucho por la historia de Israel, el contexto histórico de los textos y su análisis literario. Su literalismo es máximo.

San Juan Crisóstomo es la máxima personalidad antioquena; hizo un uso de la escritura preferentemente exhortativo y edificante, con finalidad pastoral. Tiene especial interés para la tesis que realizamos ya que él sí otorga a la Iglesia capacidad legislativa<sup>88</sup>, pero eso lo trataremos en otro lugar. Refirámonos en este proceso en el que el literalismo se acentúa a Teodoreto de Ciro, que trató de temperar ese literalismo de Dídimo y Teodoro, dejando cierto ámbito a la interpretación cristológica del Antiguo Testamento. Esta polémica tuvo efectos en la misma escuela alejandrina, en la que si Dídimo el Ciego era un fidelísimo seguidor de Orígenes, Cirilo Alejandrino concede un amplio espacio a la interpretación literal.

En occidente hasta finales del siglo IV no hubo exegetas, aparte, quizá, de Hipólito de Roma, que aún escribe en griego. En general hay poco interés por cuestiones filológicas e históricas a excepción de san Jerónimo. Sí hubo cierta predilección por la interpretación alegórica, influencia de Orígenes, que se notará en san Ambrosio, Rufino y los primeros comentarios de Jerónimo, hasta que aparezcan las controversias antiorigenistas. Mario Victorino, gramático convertido hacia el 360, podría ser considerado como el primer comentarista bíblico occidental. Su interés se centra en el comentario literal, al estilo pagano. Poco conocedor de la tradición cristiana anterior y del Antiguo Testamento, su mayor aportación son los comentarios a las cartas paulinas, que abren toda una serie de ellos en occidente.

Ticonio, donatista entre el 370 y el 390, es autor del *liber Regularum*, tratado de hermenéutica bíblica, consistente en siete reglas “para abrir los tesoros de la Verdad” de la Escritura, que suponen la aceptación de la interpretación alegórica. Destaca también su comentario del Apocalipsis, decisivo para eliminar interpretaciones milenaristas.

Ya hablamos anteriormente de Jerónimo, maestro oriental, interesado por los datos filológicos e históricos, que plasma en obras como el *Liber locorum* y el *Liber de nominibus*, adaptaciones del *onomasticón* de Eusebio, y sobre todo de la versión latina del Antiguo Testamento (395-405) y en la revisión del Nuevo. A causa de la polémica antiorigenista, comienza a acercarse a una interpretación literalista antioquena, sin abandonar nunca el magisterio de Orígenes.

De Agustín también hemos comentado su primer rechazo a la Sagrada Escritura debido al texto poco clásico y muy vulgar de los libros de la Biblia. Descubre la importancia de la Biblia como mensaje divino a través de la predicación de san

---

<sup>87</sup> Escritor sirio perteneciente a la segunda sofística, vivió del 125 al 181 y es citado por Artola.

<sup>88</sup> Sobre San Juan Crisóstomo hay una amplia bibliografía pero baste con citar: BAUER, F., *Des heiligen Johannes Chrisostomus Lehre ubre den Staat und Kirche und ihr gegenseitiges Verhältnis*, Tesis doctoral leída en Viena en 1946; y el trabajo de GONZÁLEZ BLANCO citado antes en nota 1.

Ambrosio. En sus comienzos es fuertemente alegorista, lo que encontraba su justificación teórica en el platonismo, pero poco a poco llega a posiciones más equilibradas<sup>89</sup>, próximas a las de san Jerónimo<sup>90</sup>, aunque sin el bagaje filológico e histórico de este. Según Agustín cualquier interpretación que edifique la caridad es aceptable, incluso varias, ya que considera esto como querido por la providencia divina, que así ha hecho posible el aumento de la fecundidad del texto sagrado<sup>91</sup>.

Un ejemplo de esa fuerte tendencia alegorista es el sermón 89,4, del año 397, en el que proporciona una regla interpretativa general respecto a las Sagradas Escrituras:

¿Cómo es que hallamos la ficción en el mismo Señor? En la medida de mis mediocres fuerzas, las que el Señor me otorga para bien vuestro, os voy a decir, indicar y recomendar qué es lo que habéis de mantener siempre referente a las Sagradas Escrituras. Todo lo que en ellas se dice o se hace, o bien se entiende en su significado propio, o bien significa algo figuradamente; o también tiene lo uno y lo otro: tanto el significado propio como el figurado<sup>92</sup>.

A partir de ésta generación la producción bíblica creadora se ralentiza. En oriente la escuela de Alejandría pierde vitalidad debido a las controversias origenistas. Auge de la escuela antioquina que recibe un gran golpe a causa de las disputas cristológicas. Esta decadencia del siglo V y VI en Oriente hace que se vuelva a los grandes intérpretes del pasado. Procopio de Gaza (s. V-VI,) recopila creando un estilo antológico, con las opiniones de los antiguos. Nacen las *catenae*, compilaciones que acabarán imponiéndose y determinarán la exégesis posterior. También aparecen *manuales*, como primera introducción a la Escritura, realizados por un monje poco conocido de nombre Adriano. En Occidente las invasiones bárbaras causan una gran decadencia. Se escriben florilegios y manuales como los de Eugenio de Lyon (mediados del s. V) También en la Iglesia africana. En España ese tipo de exégesis la cultivarán en s. VI-VII, san Isidoro y san Julián. En la Galia, Próspero de Aquitania resume las *Enarraciones sobre los Salmos* de Agustín, mientras en Italia Casiodoro (s. VI) hace una exposición de tipo compilatorio sobre los Salmos. Destaca en esta etapa final de la antigüedad el monje Casiano, que elabora la teoría patrística de los sentidos bíblicos. Distingue una *historica interpretatio* (sentido literal) de la *spiritalis intelligentia* (sentido espiritual). Y propone tres tipos de interpretación espiritual: la alegoría, que equivale a la tipología tradicional; la anagogía, que lleva de las cosas terrenas a la realidad de las celestes; y la tropología, que es una interpretación de tipo moral. Esta es la primera expresión del cuádruple sentido de la Escritura, que será recibido en el

---

<sup>89</sup> Sobre su posicionamiento en lo que a interpretación bíblica se refiere recordar su obra del año 415; *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*.

<sup>90</sup> De hecho se plantea la importancia de Jerónimo en la recepción no sólo textual, sino también de autores: LA BONNARDIÈRE A. M., “Jérôme « informateur » d’Augustin au sujet d’Origène”, *Revue Études Augustiniennes*, 1974, vol. XX, nº 1-2, p. 42-54.

<sup>91</sup> Esta cuestión mantiene su vigencia en la actualidad; BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica Sacramentum Caritatis, sobre la Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

<sup>92</sup> *quomodo invenimus in ipso Domino fictionem? Dicendum ergo, fratres, et insinuandum vobis pro mediocribus viribus nostris, quas Dominus pro vobis donat nobis, et commendandum est vobis quod in omnibus Scripturis regulariter teneatis. Omne quod dicitur sive fit, aut per suam proprietatem cognoscitur, aut significat aliquid figurate; aut certe habet utrumque, et figuratam significationem.*

tiempo medieval. En la Edad Media la interpretación bíblica sigue las pautas fundamentales de época patristica, con pocas novedades<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Acerca de la exégesis medieval, las obras clásicas son las de SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944. SMALLEY, D., *The Study of the Bible in the Middle Age*, Oxford 1952; RICHÉ P., / LOBRICHON G., (eds.), *Le moyen Âge et la Bible*, Paris 1984. Sobre la exégesis medieval española es fundamental REINHARDT, K., *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid 1986.

## CAPÍTULO III

### EL TEMA Y PROBLEMA DEL ORIGEN DEL DERECHO CANÓNICO.

Es complejo acercarnos a la cuestión sobre el origen del derecho canónico en primer lugar porque es difícil posicionarse ante las polémicas que se han levantado en torno a este tema.

A causa de la complejidad del tema comenzaremos por el origen del gran debate que ocuparía buena parte del s. XX, y que comienza con la publicación del *Kirchenrecht* de Sohm. Después nos acercaremos a dos formas de entender la historia del derecho canónico, una más influida por los posicionamientos teológicos protestantes, y otra más aséptica, pero que tiende a vincularse con posiciones católicas. Finalmente señalaremos el posicionamiento propio frente el problema, así como el papel de Agustín y su obra en el desarrollo del Derecho Canónico.

### III.1.- HISTORIA DEL DERECHO CANÓNICO GENERAL

Desde finales del siglo XIX, dejando a parte un grupo de autores que son tratados en los siguientes epígrafes, encontramos una serie de autores que tratan la cuestión desde la Historia del Derecho canónico, y que presentan algunas posiciones doctrinales que pueden resultar de interés. De algunos de ellos hablaremos someramente en las páginas siguientes, en concreto de Feine y Plöchl, en lo que a la interpretación que hacen del derecho canónico en general.

Estos autores respecto al periodo que nos interesa sólo realizan dos divisiones, frente a la división en cuatro periodos que veremos realizan los autores afines a la tesis de Sohm. Esta línea más netamente histórico-jurídica, es la que siguen autores como Feine<sup>94</sup>, Othmar Heggelbacher<sup>95</sup>, Lietzmann<sup>96</sup>, Vogt<sup>97</sup> o Plöchl<sup>98</sup>. No se plantean, al menos como fundamentales, ciertas cuestiones teológicas, fundamento de ese otro sector.

La única división que se opera en la historia antigua del Derecho Canónico es la división del 325, o del 313, esto es, el cambio constantiniano, “Die kontantinische Wende”<sup>99</sup>; el siguiente gran cambio en la historia del derecho canónico se produciría a raíz del concilio Trullano del 692.

---

<sup>94</sup> FEINE, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte, die katholische Kirche*, Köln 1972.

<sup>95</sup> HEGGELBACHER, O., *Geschichte des frühchristlichen kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*. Freiburg 1973.

<sup>96</sup> LIETZMANN, H., „Das Problem der Spätantike“, *Sitzungsberichte der preussischer Akademie der Wissenschaften*, XXXI, 1927, p. 342-358; LIETZMANN, H., *Das problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, en *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1940; LIETZMANN, H., *Kleine Schriften I, Studien zur Spätantike Religionsgeschichte*, Akademie Verlag, Berlig 1958.

<sup>97</sup> VOGT, J., „Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert“, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, 2 vols. München 1974, Vol. I, p. 166-188

<sup>98</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des kirchenrechts*. München 1960.

<sup>99</sup> Esta expresión la encontramos multitud de autores y recientemente ha sido utilizada para titular las siguientes obras: GIRARDET, K. M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt 2006, y también en: MÜHLENBERG, E., *Die Konstantinische Wende*, München 1998.

Como señala Plöchl, lo realmente interesante no es el desarrollo histórico de la eclesiología, el carácter de la Iglesia o sus conceptos. Lo que interesa a nivel de historia del derecho es el desarrollo de los conceptos eclesiales, que les lleva a convertirse en derechos y ordenación social.

Sin embargo, Plöchl reconoce el mérito de Sohm a través de su escepticismo, ya que con sus tesis animó la investigación y condujo a la confirmación de los conceptos eclesiásticos católicos frente a las ideas carismáticas o anárquicas de la Iglesia primitiva.

Nos encontramos en estos autores un cambio bastante importante a la hora de tratar este primer periodo, ya que es aquí donde podemos encontrar las diferencias reales con la visión anterior. Nos referimos a la cuestión de si el origen del derecho canónico es producto de una corrupción del legado de las primeras comunidades, o, más bien, una evolución natural de esas mismas comunidades, que se ven influenciadas por el derecho romano, pero que ya poseían un derecho práctico, no escrito, que podríamos denominar costumbre.

Sobre esa influencia del derecho romano, se señala cómo, si la Iglesia primitiva nace en un ambiente judío, nunca tomó una decisión sobre el influjo del mismo en lo que al desarrollo jurídico respecta. Lo que los hechos confirman es que los cristianos de origen pagano, y no judío, no estarían obligados por el derecho judío, y muy probablemente ni siquiera lo conociesen. Por otro lado es un hecho que la Iglesia vivió en el *Orbis Romanus* y que estuvo sometida al poder, al derecho de ese Imperio, que por ello ejerció un fortísimo influjo.

En esta primera época debemos tener en cuenta una serie de elementos, como son las persecuciones, y la falta de fuentes, que, como Heggelbacher señala, hace complicado en todo caso atribuir una organización a la Iglesia del siglo I, momento en el que las comunidades serían pocas y pequeñas, y por ello la mayor parte de los cargos no existirían.

No debemos, sin embargo, olvidarnos de la idea de sociedad carismática, de hecho Heggelbacher introduce ese elemento a la hora de reconstruir esa organización social, pero llega más allá. Heggelbacher llega a decir que no es necesario construir un fundamento contrario entre el orden carismático y jerárquico. Esto es debido a que consta la gran influencia que tuvieron las formas sociales de la sinagoga, así como helenísticas. Los carismáticos gozarían de mayor crédito. Los apóstoles mismos serían carismáticos y a la vez dirigentes de la Iglesia.

Podemos decir que es necesaria la inclusión de los carismas por aparecer, como hemos visto, en la Biblia. Pero no debemos considerar que sea lo opuesto a la jerarquía.

En este momento la Iglesia no era una suma de uniones locales sin unidad jurídica universal. Estaban de múltiples modos jurídicamente unidas.

Se alegan como pruebas de esa organización jerárquica de la Iglesia, ciertos textos que demuestran la existencia de esa jerarquía, como supone el establecimiento de obispos y presbíteros, así como unas normas para su elección y de comportamiento diferentes textos que muestran una preocupación por la organización y la regulación del comportamiento, por ejemplo de Orígenes<sup>100</sup>, o de la *didascalía*<sup>101</sup>, o referencias bíblicas:

El motivo de haberte dejado en Creta fue para que acabaras de organizar lo que faltaba y establecieras presbíteros en la ciudad, como yo te ordené. El candidato debe ser irrepachable, casado una sola vez, cuyos hijos sean creyentes, no

---

<sup>100</sup> Orígenes, *Contra Celsum*, 3, 51

<sup>101</sup> *Didascalía* 2,3



tachados de libertinaje ni de rebeldía. Porque el episcopo, como administrador de Dios, debe ser irreprochable; no arrogante, no colérico, no bebedor, no violento, no dado a negocios sucios, sino hospitalario, amigo del bien, sensato, justo, piadoso, dueño de sí. Que esté adherido a la palabra fiel, conforme a la enseñanza, para que sea capaz de exhortar con la sana doctrina y refutar a los que contradicen<sup>102</sup>.

Es cierta esta afirmación: Si alguno aspira al cargo del episcopo, desea una noble función. Es, pues, necesario que el episcopo sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, sensato, educado, hospitalario, apto para enseñar, ni bebedor ni violentos, sino moderado, enemigo de pendencias, desprendido del dinero, que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad; (...5) Que no sea neófito, no sea que, llevado por la soberbia, caiga en la misma condenación del diablo. Es necesario también que tenga buena fama entre los de fuera, para que no caiga en descrédito y en las redes del diablo. También los diáconos deben ser dignos, sin doblez, no dados a beber mucho vino ni a negocios sucios...<sup>103</sup>

En esta primera etapa comienza la organización territorial, la jurisdiccionalidad. Ya se realizan asambleas, precedentes de los Concilios, y más tarde sínodos, que suponen una creación de Derecho eclesiástico<sup>104</sup>. Aparece una diferenciación en este periodo en función de la persona, producto de las diferentes obligaciones de laicos y clero. El clero es jerarquizado. También encontramos un comienzo de lo que podríamos denominar derecho sacramental, si bien el significado de la palabra sacramento no es el actual hasta el siglo XII, significando anteriormente un conjunto mucho más amplio de cuestiones como cosas, enseñanzas, ritos y otras cuestiones.

Las fundamentales fuentes jurídicas<sup>105</sup> de este período son, el Evangelio, la tradición y las fuentes patrísticas más antiguas (anteriores a Nicea). Incluyendo diferentes cartas papales como las de Clemente, Soter I, Eleuterio, Victor I, Ceferino I. así como otros edictos y documentos papales. También podemos considerar como fuentes las colecciones de los pseudoapóstoles, como la *Didache*, *Doctrina duodecim Apostolorum*, o las *Constituciones Apostolorum*, *Traditio Apostolica*, entre otros. Ya que muestran costumbres o concepciones jurídicas de la época.

Encontramos cómo con San Pablo tiene lugar la identificación de la Iglesia con el cuerpo místico de Cristo. Esto fue un sustento teológico de primer orden en el desarrollo del derecho y los conceptos sociales de la Iglesia, y que podía tener relaciones con el derecho romano.

En ese primer periodo aparece sin lugar a dudas ese concepto de Cuerpo de Cristo. No es sólo la comunidad, sino también los órganos de la comunidad, que se incluyen en los conceptos eclesiales. Ya Clemente de Alejandría, hacia el año 200, había ampliado el concepto de *ecclesia*. El término abarca no sólo la comunidad agrupada en Dios, sino incluso los edificios donde ella se puede congregarse.

---

<sup>102</sup> *Epístola a Tito*, 1, 5-9.

<sup>103</sup> *1ª a Timoteo* 3, 1-12.

<sup>104</sup> Respecto al tema de la disciplina eclesiástica respecto a los clérigos: *Sínodo de Elvira*, Canon 30, *de Ancira* canon 12, *de Nicea* canon 9

<sup>105</sup> Entre otros, como obra general sobre las fuentes: GAUDEMET, J., *Les sources du Droit de l'Eglise en Occident du II au VII siècle*, ed. Du Cerf, Paris 1985.

El concepto de la Iglesia no sólo era un asunto interno de la Iglesia. Cada comunidad se había esmerado en conseguir, por sus propios medios, una posición jurídica propia válida en su medio social. Aquí tiene un papel Jerusalén y el templo del pueblo judío y su ley, separada de la suya, pero que les influye. Con las persecuciones se hacen comunidades más locales, pero también dentro de una unión fruto del contacto con la autoridad terrenal. La pregunta acerca de cuál era la forma de la Iglesia en relación con los órganos de derecho estatal, la estructura social de su tiempo y el orden económico, proviene de la antigua tradición con muy pocas desviaciones, ya que ni la comunidad completa, ni comunidades particulares habían considerado el derecho romano como formando parte de su propia personalidad de derecho, es decir, como un elemento característico de esas comunidades.

Feine señala cómo el derecho canónico surge como algo instituido ya por Cristo, a través de las citas Juan 18, 36 y Mateo 16,18.

Dejando a un lado las diferentes teorías sobre la adaptación o asimilación de la estructura personal del derecho romano en el derecho cristiano, tenemos como datos los edictos de Galerio, 311, y de la concesión de Milán, 313, en los que se ordena una *restitutio in integrum*, y en los que la Iglesia se alza públicamente como *persona christianorum*, esto es, como persona jurídica, admitiéndose una especie de derecho personal que la sitúa en una posición muy por encima del resto de religiones no cristianas.

Pero ya en los tiempos preconstantinianos existía una capacidad que podríamos llamar jurídica, para crear normas flexibles o inflexibles. La cita de Lucas<sup>106</sup> no sólo tiene una importancia evangélica, es la expresión de la existencia de dos ámbitos de normas. Junto al Evangelio las cartas de los Apóstoles y su historia apostólica marcan también esos dos ámbitos.

La denominación de canon, tratado en el capítulo anterior, ya la emplean los Apóstoles (Gal. 6, 16; Philip. 3, 16; II Cor, 10, 13-15). El canon se va originando poco a poco bajo el influjo de las decisiones conciliares, La promulgación se realizaba en la forma de mensaje a la comunidad, como testimonia Tertuliano<sup>107</sup>. Otras formas de promulgación sería el envío de escritos a los obispos o la publicación en los formularios que tuviesen así como el mismo Concilio.

Está atestiguada la existencia en este primer periodo de legislación proveniente de la costumbre. Como también lo está la figura de la dispensa, poder que reside en el obispo. Nos informa Cipriano<sup>108</sup> que a pesar de los preceptos en contra de la dispensa, que sólo prevén la reconciliación tras el cumplimiento de una larga penitencia, se llegó a consentir, dicha dispensa, como consideración durante el periodo de las persecuciones.

Feine señala también en lo que al primado de Roma se refiere, cómo éste se estructuró tempranamente en occidente, al ser la más antigua y mayor comunidad, así como el lugar del martirio de dos apóstoles, Pablo y Pedro. Roma fue la Iglesia madre para el resto de Italia, para Galia (Lyon) para el norte de África (Cartago) y para España (podemos ampliar al imperio occidental). Sobre la aplicación práctica del primado es más complejo hablar. Sin embargo parece que la posición de "*Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum*" está presente con el papa Calisto, (217-222) o incluso con Victor (189-198) En este sentido son importantes los escritos de Tertuliano, como en la epístola 75, 17.

---

<sup>106</sup> Lc 20,25

<sup>107</sup> *De pudicitia*

<sup>108</sup> Ep. LIV

El segundo periodo corresponde a la época que nosotros estudiamos. Es el periodo del derecho canónico en el ámbito cultural del derecho romano.

El concilio de Nicea (325) condujo a un nuevo periodo de la historia de la Iglesia, que se caracterizaría por sus estrechas relaciones con la esfera cultural y legal romana. El concilio fue la primera expresión de la visible comunidad de la Iglesia ecuménica. Ecuménico tiene aquí el doble significado de universalismo imperial de Roma y de la Universalidad de la Iglesia. La Iglesia todavía se enfrenta en la nueva era a múltiples problemas internos y externos. El problema interno era, ante todo, la defensa ante las escisiones de fe, como la extensión de la misión de la Iglesia, y el exterior, la relación con el Estado.

Ambos problemas se expresaron como tales ya en el concilio de Nicea, cuando al principio debían ser realzados los internos. El concilio tuvo como principal preocupación asegurar la Unidad dogmática de la Iglesia. Ésta estaba en peligro por las enseñanzas del libio Arrio, que desde 318 aparece con enseñanzas sobre la Trinidad, que negaba la católica divinidad de Cristo. La hábil propaganda (el arrianismo es a la vez uno de los mejores ejemplos de conductor estatal de masas) pudo revolver a los cristianos, que ya hacia 320 en el concilio de Alejandría, que debieron visitar alrededor de cien obispos, se dedican al serio peligro del arrianismo para la unidad de la fe. El concilio de Nicea condenó el arrianismo y crea, con la redacción de la confesión de fe nicena, la que sería la más razonable expresión de la teoría de la fe de la Iglesia.

Si bien el arrianismo se convertiría a través del obispo Ulfilas, (hacia el 340 vivía en la zona del Danubio), que tradujo la Biblia a lengua gótica, en característica de los pueblos bárbaros. En estos pueblos el arrianismo tomó significado nacional frente a las doctrinas católicas de los romanos. La debilidad interna del arrianismo estaba en la superficialidad y en la carencia de profundidad teológica. Debemos darnos cuenta de que el arrianismo no resultó, según algunos, por la superioridad organizativa de la iglesia católica. El arrianismo no podía crear una Iglesia en sentido jurídico.

Mucho más complejos eran los problemas heréticos en oriente. En primer lugar el nestorianismo, que toma su nombre del patriarca de Constantinopla Nestorio. Su posición era la existencia de dos naturalezas diferentes en Cristo, la divina y la humana, pero esta situación no se daba en María, con lo que no podía ser considerada madre de Dios, sino sólo madre de Cristo, sólo de la naturaleza humana de Cristo. Frente a esta teoría había otra, la de los monofisitas, que tomaban en el extremo contrario a la tesis nestoriana, negando la naturaleza humana de Cristo.

Tras Constantino el Grande se apoya a la Iglesia frente a las antiguas religiones paganas. En 341 Constancio prohíbe los sacrificios paganos. En 346 Constancio y Constante cierran el templo. En 357 los sucesos del altar de la victoria conducen al cambio de la imagen de la divinidad pagana por una cruz. Se produce la reacción pagana bajo Juliano el Apóstata (361-363) para volver bajo Valentiniano I (364-375) y Valente (364-378) a la primacía cristiana. Graciano (367-383) abandona el título de pontífice Máximo. En 380, con Teodosio el grande, (379-392) llega un edicto de Religión promulgado para todo el Imperio por la que la religión cristiana practicada por el *Pontifex* romano, ya Papa, Dámaso, se erige en la religión oficial del imperio. Desde el 391 los cultos paganos son prohibidos y la ofrenda de sangre es castigada como crimen de lesa majestad.

El reconocimiento del cristianismo y su paulatina situación de primacía en el mundo romano crea unas características peculiares en este periodo.

Quizá la cuestión más característica es la elevación del cristianismo a religión del Imperio que produjo el desarrollo del estado eclesial. El camino va de las

persecuciones al reconocimiento de la iglesia por el Estado. Del reconocimiento de la religión resulta el lugar de preferencia y amparo en el Estado y a través del Estado, para finalmente evolucionar al *Staatskirche*, la Iglesia de estado, siendo dependiente del Estado.

En este momento se produce la superioridad, el control del Estado sobre la Iglesia, el cesaropapismo. El Cesar, primero *pontifex maximus* de los cultos estatales paganos, toma ahora para sí un derecho decisivo sobre los asuntos de la Iglesia como exigencia. Ya con Constantino el Grande se produce esa situación, en que el emperador, como si fuese un Dios, convoca a los obispos para tratar los asuntos de extrema importancia. De este modo la Iglesia, y su derecho, son vistos y tratados como si fuesen una parte del *ius publicum*. Los emperadores tenían la exigencia de incluir en el poder imperial, no sólo a la hora de determinar los cánones eclesiales, sino también a la hora de decidir dogmas y herejías. Y efectivamente el Estado romano dicta leyes contra la herejía y el cisma, lo que por otra parte no impidió al Emperador, en caso de que le interesase políticamente, sostener los empeños cismáticos o heréticos. El César llamaba a concilio y tomaba parte en él. Él aprobaba la clausura del concilio y promulgaba los cánones como leyes imperiales. El concilio de Constantinopla de 444 le dio el título honorífico de ἄρχιερέως βασιλεύς, y en el de Calcedonia (451) el de *sacerdos imperator*. El punto más alto de ese proceso se produce con el emperador Justiniano I (527-565), que estaba empeñado en hacer del cesaropapismo una organización duradera y fundar su estado en la idea de Teocracia. Esto llevará en la edad media que en ciertas monedas<sup>109</sup> bizantinas aparezca Cristo, con la inscripción Cristo Rey de reyes, sin referencia al emperador (es el final de un proceso en el que en las representaciones monetarias<sup>110</sup> se hace una caracterización del Emperador como cristiano). El sometimiento de la Iglesia bizantina bajo ese dictado (“bizantinismo”), encuentra su más radical expresión bajo Justiniano I, cuando llega a decir: *contra iussum et voluntatem imperatoris nihil in ecclesia fieri debet*<sup>111</sup>.

No debemos pensar que esta era la situación general de todo el Imperio. Efectivamente se produce ese cesarismo, pero tiende a producirse de una forma más bien intermitente, en función del Emperador que rigiese, y con diferente intensidad en cada lugar. Además esta situación de *Staatskirche* es característica del Imperio Oriental, apareciendo en el occidental de forma diferente, como Plötchl señala este proceso es diferente en occidente, donde el Imperio se derrumba dando paso a nuevos reinos.

Además se crea progresivamente a lo largo de este periodo una teoría sobre los límites, sobre las atribuciones y las esferas de acción de la Iglesia y el estado. A esto contribuyen entre otros, Hosio de Córdoba (296-357), Basilio el grande (330-379), Gregorio Nacianceno (329-390), Juan Crisóstomo (354-407) Atanasio (293-373), Ambrosio de Milán (339-397) y sobre todo Agustín (354-430), especialmente con su obra *De Civitate Dei*, que crea y defiende los fundamentos de la Iglesia de occidente. El papa más destacable en esta labor fue León I el Grande (440-461), junto a Gelasio I (492- 496) Hormisdas, llamado papa del renacimiento Gelasiano, y Gregorio el Grande (590-604) en su lucha por conseguir expresión práctica a la moralización de la Iglesia. Estamos en un momento en el que el Papado, tras el hundimiento del Imperio

---

<sup>109</sup> Sobre la vinculación en las representaciones monetarias del Emperador con Cristo véase: WEBER, W., “Die Vereinheitlichung der religiösen Welt”, *Probleme der Spätantike*, Vorträge auf dem siebzehnten deutschen Historikertag, 92. p. 67-100

<sup>110</sup> Sobre las representaciones monetarias como propaganda imperial ligada al cristianismo: WEBER, W., “Die Vereinheitlichung der religiösen Welt”. *Probleme der Spätantike*, Vorträge auf dem siebzehnten deutschen Historikertag, 92. p. 67-100

<sup>111</sup> MANSI 8, 970.

occidental, y el fin fáctico del régimen imperial va haciendo lo que puede con la herencia del emperador romano también en el ámbito terreno.

Battifol<sup>112</sup> entra en la verdadera formulación de este proceso, entrando en dialéctica con M. Schwartz. Schwartz considera a Constantino<sup>113</sup> como fundador de una Iglesia nueva, que es la Iglesia del Estado (Reichskirche) y que a partir de ahora substituye a la vieja ἐκκλησία, la cual había tenido el honor de resistir al Imperio y al mundo. Sin embargo Battifol considera que el catolicismo no abdica su autonomía interior a cambio de la protección del príncipe convertido, testimonio de ello es que continúa la Iglesia que nada ha querido ceder a la intimidación de los príncipes perseguidores. Lejos de contribuir a la monarquía universal y absoluta del príncipe, en un tiempo sobre todo donde la unidad eclesiástica no es adecuada a la universalidad del Imperio, el catolicismo es una fuerza más inquietante que manejable y utilizable por el dominador del mundo. Constantino no ha concluido una alianza con la Iglesia, él ha testimoniado su deferencia a esta “muy divina y católica Iglesia”, y le da confianza, sin declaración de derechos recíprocos, y sin concordato. Este enfoque de Constantino fue un acto personal, un acto “contrario a todas las tradiciones del cesarismo”. En palabras de Schwartz, un acto contrario al absolutismo de la monarquía alcanzada por Constantino, una abdicación de la competencia religiosa del Estado, que era la esencia de la ciudad antigua.

Centrándonos en Constantino, vemos en él un Emperador que beneficia a la Iglesia, pero que no se bautizará hasta estar en el lecho de muerte, con lo que a él no se le podrá aplicar lo que Ambrosio aplicará a otros emperadores, que forma parte de la Iglesia y por lo tanto no está sobre ella, sino dentro de ella, sometido a su jerarquía. Él llama a los obispos como sus “hermanos muy queridos”. Él se considera, sin embargo, a él mismo como el agente de Dios y como el hombre de su derecho. La autonomía que el acuerda con la Iglesia era en función de una soberanía que él no entendía resignar. Por esto se explica que él se haya ocupado de pronunciar las sentencias eclesiásticas, o de intervenir en las causas eclesiásticas para dictar las sanciones penales, o mismo de intervenir en las elecciones episcopales para imponer un candidato.

Se puede decir que, en todo caso, él fue solicitado para intervenir por los partidos en liza; sin embargo, él veía también su deber, *institutum meum*, él veía una carga de su autoridad imperial, *ipsius principis munus*, a saber, dice él, asegurar la concordia en la Iglesia y el culto dado a Dios. El estado, después de haber abdicado su competencia religiosa, estaba pues expuesto a querer retomarla, en virtud de la reserva que el príncipe había poseído por sí mismo de un *munus* en la ley propia. Mas Constantino sentía las resistencias y cedía en su hora. La resistencia de los donatistas tuvo razón de sus veleidades de hacer la unidad a través de la coacción; más tarde, en Oriente, las intrigas de los eruditos eusebianos hicieron marchitar su fidelidad primera al concilio de Nicea. A estos eruditos podríamos responsabilizar de los posicionamientos que llevarán a Oriente a una Iglesia de Estado que duraría hasta los zares de Rusia.

Para Battifol, Constantino comete dos fallos en su relación con la Iglesia, el más grave fue dejar que se formase la oligarquía eusebiana, que era un grupo de obispos en la corte, dedicados a regentar el Oriente y a llevar la reacción contra Nicea y contra el primado de Roma. Ésta fue la brecha en la organización provincial y sinodal del catolicismo. Pues, la formación de esta oligarquía intrigante y servil hace posible la

---

<sup>112</sup> BATTIFOL, P., *La Paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929.

<sup>113</sup> Otra bibliografía más actual sobre Constantino y este tema es la tesis doctoral de la Universidad de Viena en 1989: LEEB, R., *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen*, ed. Walter de Gruyter, Berlin 1992.

intrusión ordinaria del príncipe cristiano en el dominio eclesiástico. Semejante intrusión no había sido para Constantino más que un recurso y una suerte en caso de fuerza mayor: para Constancio II ella deviene en una prerrogativa constitucional. Eso es lo que M. Schwartz había hablado a propósito de una nueva Iglesia, donde el príncipe tiene a ser por la gracia de Dios defensor de la fe y supremo gobernador de la Iglesia, y donde el catolicismo tiende a ser compartimentado a modo de *Landeskirchen* y de príncipes soberanos.

Esta brecha pudo producirse en occidente, siendo el galicanismo naciente el peligro del catolicismo occidental al que se enfrentó el Papa Julio con el derecho de la ecumenicidad representado por el concilio de Nicea, la autoridad de los cánones apostólicos, es decir en la tradición, y la autoridad propia de la sede de Roma: frente a una oligarquía de obispos que buscan su punto de apoyo en la corte de Constancio II, el obispo de Roma se presenta como defensor de la ecumenicidad, de la tradición y del primado. El papado aparece como un poder doctrinal y político, que asegura la unidad y la salvaguarda de la tradición. El hace que las víctimas de la oligarquía eusebiana acudan de todo Oriente a Roma para obtener justicia, en función de la competencia que el concilio de sárdica confería al Papa jurisdicción de apelación. Es una prueba de la autoridad del obispo de Roma que está en situación de imponerse a todos incluyendo al emperador de Oriente.

Una teoría sobre el mantenimiento del catolicismo en Occidente, y que allí el intervencionismo del emperador sea menor, nos la ofrece Lietzmann<sup>114</sup>, protestante y obligado a explicar a su gusto el surgimiento del Primado romano. La problemática de las relaciones Iglesia Estado comienzan a aparecer cuando el emperador Constantino no sólo reconoció como legal a dicha iglesia, sino cuando la privilegió y entendió la ideología del Hijo como vinculada con el culto imperial. El hecho, de que ese nuevo factor de unidad estaba despedazado por disputas internas, le dispuso en el concilio imperial a tener una autoridad decisiva. Con esto la Iglesia tomaba una función de organismo estatal, también en sus manifestaciones dogmáticas, que debían tener las formas de expresión de lucha moral. Pero la situación en Occidente es diferente a la de Oriente. También había lucha en la Iglesia, a cuya supresión pronto procedió el emperador. Pero la lucha era un puro asunto africano (recordemos la lucha contra el donatismo de Agustín) y no tenía significado para el conjunto de la política eclesiástica del estado. El Oeste permaneció alejado del Este del mismo modo que se ahorra las luchas especulativas del pensamiento griego. De este modo Estado e Iglesia viven un periodo de paz y si nacen fricciones, éstas son de índole local y sin significado fundamental. Los grandes concilios imperiales con comisarios del César son una característica propia de la Iglesia oriental. En el oeste sólo aparecen en ciertos momentos de conflicto (Sardica, 342, Rimini 359)

La tradición jurídica romana, con la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, se asimila, siendo conferido al emperador, por la carta<sup>115</sup> del Papa Gelasio I a Atanasio en 494, la *potestas*, y a la Iglesia, la *auctoritas*, superior a la anterior. Carta en la que se detecta la influencia agustiniana y de la tradición jurídica romana.

---

<sup>114</sup> LIETZMANN, H., *Das problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, en *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1940,

LIETZMANN, H., *Kleine Schriften I, Studien zur Spätantike Religionsgeschichte*, Akademie Verlag, Berlin 1958.

<sup>115</sup> *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino redditori sunt examine rationem...*

No queremos desarrollar aquí pormenorizadamente esta cuestión. Lo que debe quedar patente es cómo, al convertirse el cristianismo en *religio licita*, se producen dos fenómenos, por un lado el intento de instrumentalización por parte del Emperador de la Iglesia, con objetivos políticos, y que conduce a la ingerencia imperial en los asuntos eclesiásticos. Por otro, se produce la defensa del catolicismo, defensa especialmente visible en el Imperio Occidental. En Occidente se crea progresivamente a lo largo de este periodo una teoría sobre los límites, sobre las atribuciones y las esferas de acción de la Iglesia y el estado. en la definición de las dos esferas de poder, eclesiástico y civil, como hicieron, entre otros Hosio, san Hilario y san Atanasio.

A nivel jurídico, en este periodo, a causa de la estrecha relación entre Iglesia y estado, se produjo la configuración de sus respectivos derechos. El influjo del pensamiento jurídico romano sobre la forma del derecho canónico universal es fundamental, De aquí recibió el derecho canónico un fuerte impulso. La Iglesia asumió unas características orgánicas, sobre todo en el ámbito de la organización y la administración, que no perdería jamás. Tras el desarrollo del primer periodo, aumenta el influjo del derecho romano. De gran alcance fue la conciencia de la Iglesia de tener un derecho público. Tras la lucha por la libertad e independencia frente a la autoridad estatal, se convirtieron en elementos decisivos a la hora de discernir las áreas autónomas del derecho eclesiástico.

Interesante es la opinión de Plöchl de cómo ese carácter romano se fue diluyendo, para acabar teniendo un nuevo color, producto de un derecho particular. Para él, el derecho canónico no tiene una creación abstracta, sino como norma de vida, un derecho que es cercano a los hombres y a su tiempo. Nosotros no estamos totalmente de acuerdo con esta opinión. Ya que opinamos que la aparición del derecho canónico necesita una fundamentación abstracta, concretamente teológica, aunque en su desarrollo desde la legislación sea exactamente como señala Plöchl. Y consideramos que fue necesaria esa fundamentación abstracta, teológica, cuando por ejemplo vemos cómo los mismos textos bíblicos tienen un valor legal, jurídico, como hemos visto en el capítulo anterior y que desde el primer momento tuvieron esa consideración. Otras consideraciones son si ese valor jurídico, es entendido como tal de forma teórica, en la práctica sabemos que sí. Otra cosa es si hay conciencia de ese derecho, y si su origen es teológicamente consciente. Esto es lo que no encontraremos hasta una época muy posterior, en los santos padres, y en Occidente es Agustín uno de los que empiezan a tener esa autoconciencia.

Quizá este Derecho pueda ser entendido como un derecho particular. Desde la perspectiva del Derecho romano es fácil hacerlo así. Pero esto nos lleva a plantearnos de dónde obtiene su carácter de universal.

Para Plöchl los fundamentos del carácter universal del derecho canónico provienen de dos momentos que sirvieron a unos objetivos. Por un lado provienen de la circunstancia de la promulgación de las leyes conciliares por el emperador. Esto es, la universalidad proviene de la Ecumene romana a través del emperador. Por un lado el influjo de la Iglesia de Estado del Imperio Romano, que no sólo promulga leyes sobre los asuntos eclesiásticos, sino que son promulgadas por el emperador al resto del Imperio, como leyes imperiales. Por otro la explicación era un producto del aumento de la obra legislativa del Papado. Hasta aquí las afirmaciones de Plöchl.

Nosotros consideramos que deja de lado la cuestión teológica, ya que la universalidad de los principios cristianos es proclamada ya antes de este segundo periodo, fruto de la misma aspiración universal de la religión cristiana, contrapuesta por ejemplo a la judía. Así podemos aceptar que el carácter universal ha sido posiblemente

sugerido por la universalidad de las leyes del Imperio, pero no debemos olvidarnos que también ese carácter de universal le es dado desde la perspectiva teológica.

En lo que a la posición del derecho se refiere, era evidente el influjo del derecho romano. A través de Constantino el Grande la Iglesia ha obtenido derechos efectivos en el ámbito del derecho terreno, gracias a esto se puede decir, según Lietzmann, que la Iglesia comienza a obtener una concepción de institución y de corporación. Las Iglesias locales pudieron, conforme al derecho romano, conseguir el carácter de persona jurídica y con esto ser aptas para poseer bienes. En el sentido del derecho de organización romano alcanzan las Iglesias la corporación (*Concilium conventiculum, corpus*)... esto significó lo mismo para las comunidades monacales, aunque aquí el concepto de corporatividad juega otro papel. Como se puede ver en la legislación justiniana, la Iglesia y su derecho eran privilegios concedidos por el Emperador, consolidando la Iglesia más claramente su patrimonio y su capacidad sucesoria<sup>116</sup>.

Esa posición de los derechos de la iglesia perduran en los derechos de los nuevos pueblos, y con ello los principios legales romanos, ya que el derecho de estos pueblos aún no había llegado a desarrollar el concepto de institución. El derecho romano, bajo el que la iglesia vivió, fue conservado gracias a la asimilación que de él hizo la Iglesia, sobreviviendo a las invasiones a través de ella.

### III.2.- EL KIRCHENRECHT DE RUDOLPH SOHM.

Rudolph Sohm (1841-1917) fue un jurista y profesor en las universidades de Friburgo y Estrasburgo. Era confesionalista luterano radical y trabajo especialmente sobre el Derecho Canónico y las Instituciones del derecho romano.

La problemática a las que nos referimos proviene de algunas de las obras de Rudolph Sohm<sup>117</sup>, y particularmente en su *Kirchenrecht*. Nos parece casi obligatorio comenzar hablando de la obra de Sohm dadas las constantes referencias que a él se hacen en las obras sobre derecho canónico posterior hasta, al menos, los años 70, y siguiendo la afirmación de Kahl:

Quien quiera –jurista o teólogo- que pretenda estudiar seriamente el Derecho Canónico en estos tiempos, tiene que haberse familiarizado con y haber tomado posición sobre el libro de Sohm, como el fenómeno canónico más destacado de la Edad Moderna<sup>118</sup>.

Esta obra se enmarca dentro de la problemática de la teología protestante del momento; La Iglesia primitiva y su constitución se habían convertido en temas favoritos, y durante la segunda mitad del siglo XIX muchos teólogos protestantes se propusieron abordar al cristianismo y a su Iglesia de una forma histórico-liberal.

Estamos además, en una época<sup>119</sup>, tras la unificación de Italia y la “cautividad” del pontificado dentro de los muros del Vaticano, en la que, desde el punto de vista católico, la Iglesia necesitaba fundamentar su derecho canónico teológicamente frente a

---

<sup>116</sup> Los ejemplos de la legislación sobre la Iglesia son múltiples, entre los que podemos citar: *C. Theod.* II 8, 1 o *C. Theod.* XI, 1,1. , sobre el poder civil de los obispos señalar *C. Theod.* I, 27, 1. o la *constitutio Sirmondiana*. 1, también en *C. Theod.* I, 27, 2; y en *Cod. Iust.* I 4,3, que se relacionan con la *1ª ad Corinthios* 1-6 Sobre los privilegios en cuestiones penales *C. Theod.* XVI 2, 1. Sobre el derecho de asilo tenemos el testimonio de *C. Theod.* IX 45,1; 45, 4

<sup>117</sup> SOHM, R., *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892; 3 volúmenes.

<sup>118</sup> KAHL, W., *Lehrsystem des kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, Freiburg /Leibniz 1894.

<sup>119</sup> ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002.



los nacientes estados nacionales, y más cuando los estados pontificios acababan de caer en 1870. La Iglesia necesitaba de una formulación que esos mismos estados nacionales pudieran entender y aceptar, para conseguir que la redspetasen, una formulación que integrase al derecho canónico, cuya ausencia la privaría de todo apoyo mundano-estatal, tanto público como privado, y que eran, a su vez, sus garantes de autonomía y libertad. Estamos en un momento en el que la secularización se expande por casi toda Europa, y que ponía a la Iglesia jurídicamente a merced del Estado nacional. Estaba en riesgo la misma autonomía de la Iglesia, expuesta a la intromisión del Estado en sus asuntos internos, y para ello necesitaba realizar la fundamentación teológica del derecho canónico, y fundamentarlo de tal modo que pudiese ser entendido por el Estado liberal. Paradójicamente, sería precisamente la secularización la que posibilitaría la autorreflexión eclesiológica mediante la “espiritualización (Stutz, Feine) o por la destemporalización (Plöchl) de su derecho. De este modo se desarrolla la denominación de *societas perfecta* aplicada a la Iglesia, cuya formulación clásica la encontramos en la encíclica de León XIII, *Inmortale Dei* del 1 de noviembre de 1885.

La consecuencia necesaria de esa espiritualización o destemporalización del derecho eclesiástico fue la pérdida de todos sus derecho terrenales de soberanía, pero de este modo quedó libre de toda obligación ajena a su esencia y desprovista de todo poder político humano, quedó remitida a sí misma. A su vez, mantenía una zona territorial física independiente de cualquier poder temporal ajeno, la ciudad del Vaticano, que era una salvaguarda frente a la intromisión del Estado, quedando protegida la independencia eclesiástica del poder temporal. Es importante el hecho de que tras la caída de los estados pontificios, casi el conjunto de Estados, no cancelaran sus delegaciones diplomáticas en la Santa Sede, manteniendo los contactos con ésta, demostrando que la existencia de la Iglesia Católica podía ser reconocida y comprendida, en lo que al derecho internacional se refiere, sin el fundamento de Estado, es decir, exclusivamente en base a su Derecho religiosos, adecuado a su esencia.

En este contexto aparece el *Kirchenrecht I* de Sohm el año 1892.

Esta obra supone un gran cambio, ya que es el primer acercamiento a la historia de la Iglesia primitiva, a su constitución, como jurista, cuando hasta el momento su estudio estaba en manos de teólogos. Sohm considera a la Iglesia primitiva como punto de partida y clave para la comprensión para la posterior historia de la Iglesia. Por ello se habló posteriormente del planteamiento católico de Sohm<sup>120</sup>. Su tesis es que la organización de la Iglesia primitiva no era una organización jurídica, comparable a las judía o grecorromana, sino una organización carismática en contradicción con el derecho. Así llega a afirmar:

La esencia del Derecho está en contradicción con la esencia ideal de la Iglesia. Al igual que el orden jurídico armoniza con la esencia del Estado, el orden jurídico está en contradicción con la esencia más íntima de la Iglesia<sup>121</sup>.

Esa supuesta organización de socrático-carismática la fundamenta Sohm en algunas referencias bíblicas, como en las cartas a los corintios<sup>122</sup>, siendo especialmente importante la primera de los corintios 12, 27-31, donde se dice:

---

<sup>120</sup> STTOODT, D., *Word und Rect., Rudolph Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts*, München 1962.

<sup>121</sup> SOHM, R., *Kirchenrecht I*, 700 y 2.

<sup>122</sup> 1 Cor 12, 28; 1 Cor 14, 29; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Mt 18,20.

Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte. Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros; luego los milagros; luego, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas. ¿Acaso todos son Apóstoles? O ¿Todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos con poder de milagros? ¿Todos con carisma de curaciones? ¿hablan todos lenguas? ¿Interpretan todos?

La existencia de dicha sociedad carismática contrasta, en la visión de Sohm, con el desarrollo de la Iglesia. En este posicionamiento no cabe la jerarquía eclesiástica, ni el poder monárquico episcopal, que sin embargo se desarrollarán en la Iglesia.

Queremos además llamar la atención sobre un punto curioso, es el hecho de que por un lado se utilizan las cartas paulinas, junto a otras referencias, como prueba de la existencia de esa organización carismática, siendo san Pablo el que habla de carismas de un modo que parece llevarnos a la idea de que la mejor interpretación de la palabra se refiera a los dones de Dios, de modo que la sociedad carismática sea aquella en la que su organización se estructura en base a los dones divinos que Dios ha dado a cada persona, si bien no entraremos en la definición católica y la protestante de carisma.

Como íbamos diciendo, presenta una sociedad carismática, y como prueba de dicha sociedad carismática aporta la referencia bíblica de corintios o a Timoteo, y decíamos que es curioso cómo señala que las primeras sociedades cristianas eran sociedades democrático-carismáticas, utilizando escritos de san Pablo, ya que, como veremos a continuación, san Pablo es una figura que en esta cuestión es bastante denostada, especialmente por algunos autores como Kattenbusch<sup>123</sup>, ya que viene a simbolizar el proceso mediante el cual el sistema carismático propio va degenerando, y asimilando concepciones jurídicas de otros ordenamientos, como el judío, pero muy especialmente del romano, y consideran que ese proceso fue especialmente impulsado por la figura de san Pablo, como ciudadano romano que era, y con unas concepciones de organización ligadas al derecho romano.

La obra de Sohm tenía el objetivo de separar Iglesia y Estado, considerándolas como dos realidades enemistadas. Así se observa en su libro *Das Verhältnis von Staat und Kirche*<sup>124</sup>, en el que distingue entre la obligatoriedad dogmática y la jurídica, identificando lo jurídico con lo mundano y lo eclesial con lo espiritual, como demuestran, por ejemplo, sus escritos sobre el matrimonio<sup>125</sup>, así como su afirmación en su Historia de la Iglesia de que las primeras comunidades desconocían una organización formal jurídica.

Nos hemos intentado acercar someramente a algunas de las líneas directrices del pensamiento de Sohm. De ellas destacan dos cuestiones; su particular visión de la historia del cristianismo, una visión en la que de la pureza de los primeros tiempos, cuyas comunidades estaban organizadas de forma carismática, se desvirtúa ese legado dando lugar, como resultado, al catolicismo, que es la Iglesia jerárquica, una Iglesia con Derecho propio, el Derecho Canónico. El segundo elemento básico del trabajo de Sohm es la idea preconcebida que tiene de Derecho, identificando el derecho como un elemento mundano, que no puede en ningún caso estar ligado a la Iglesia.

---

<sup>123</sup> KATTENBUSCH, F., *Die Vorzugstellung des Petrus und der Character der Urgemeinde zu Jerusalem*, 1922.

<sup>124</sup> SOHM, R., *Das Verhältnis von Staat und Kirche. Aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen 1873

<sup>125</sup> SOHM, R., *Das Rect. Der Eheschliessung*, Weimar 1966.

La respuesta católica no tardó en llegar. El primer católico que responde es Sägmüller<sup>126</sup>, para él las formulaciones histórico-jurídicas deberían ser refutadas del mismo modo, viendo en Sohm un historiador del derecho Canónico. Sägmüller comienza demostrando cómo Sohm “fuerza” las fuentes, especialmente las que según él había de probar esa sociedad carismática, tales como *Mateo* 18,20 o las citas que mostraban la imposición del modelo romano en 1ª a *Timoteo* 4, 14 y 2ª a *Timoteo* 1, 6. de la variedad de significados que el término *ecclesia* tiene en el Nuevo Testamento Sohm pretende deducir su carácter no jurídico, sino dogmático....

También el profesor Blumenstok<sup>127</sup> reprocha la interpretación errónea de algunos hechos histórico-jurídicos fundamentales: El hecho de que las primeras comunidades no tuviesen un ordenamiento elaborado no es suficiente para sostener que no existía ordenamiento alguno. Por otro lado también alaba cómo Sohm considera como una evolución lógica la constitución, por ejemplo, en la Iglesia católica del episcopado monárquico. Si bien plantea algunas equivocaciones de Sohm en lo que al obispo se refiere. Este autor señala cómo más que afirmar, como hace Sohm, la inexistencia de un ordenamiento jurídico, debemos atribuir ese hecho a la juventud de la fe y la caridad en todos los miembros de la comunidad, que hace innecesario un ordenamiento eclesial positivo para el sostenimiento de la obediencia al Obispo. Del mismo modo, ciertos casos de expulsión del obispo por parte de la comunidad no significan que la comunidad tuviera el poder sobre el obispo, de modo que estuviera desprovisto de poder jurídico, sino que se trataba de una incapacidad del poder ejecutivo eclesiástico, que no podía sancionar los incidentes contrarios a la ley.

Así, cuando Sohm sitúa “el fin del cristianismo primitivo y el comienzo del catolicismo en el momento en que por primera vez, según la tradición, se pone remedio a una tal acción contraria a la ley (la carta de Clemente)” estamos ante un error de interpretación de Sohm, no de los textos, ya que Blumenstock llega a utilizarlos frente el protestantismo y el catolicismo liberal. Es interesante cómo Blumenstock comienza rebatiendo de un modo histórico jurídico, para después situarse en el nivel del teólogo de la historia del Derecho Canónico y eclesiológico. Esto es así ya que estamos ante un campo en el que los hechos históricos son analizados desde posiciones teológicas, se trata de unas cuestiones fácticas con una trascendencia teológica, y esa trascendencia teológica tiene un reflejo en la historia fáctica.

El Derecho Eclesiástico aparece, desde la perspectiva católica, como una necesidad, ya que en tanto se desarrolla dentro de la historia necesita del ordenamiento jurídico para evitar caer en la confusión y la anarquía que acabaría descomponiendo la Iglesia. Como señala Rouco Varela<sup>128</sup>, “no existe, por tanto, en el fondo, ninguna otra alternativa eclesiológica para la Iglesia que el Derecho Canónico, siempre y cuando quiera y deba seguir siendo una Iglesia del pueblo”.

P. Fournier<sup>129</sup>, padre de la historia moderna del Derecho Canónico en Francia, considera por su parte que el desarrollo histórico-jurídico que hace Sohm está condicionado por sus posiciones apriorísticas; si Sohm estudia la historia con el afán de demostrar su hipótesis de ruptura de la Iglesia actual con la Iglesia primitiva y su

---

<sup>126</sup> SÄGMÜLLER, J. B., “Kirchenrecht von Rudolph Sohm. Erster Band“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 68, 1892, 445-461.

<sup>127</sup> BLUMENSTOK, A. H., “Einige Bemerkungen ubre Sohms Kirchenrecht und den Mysticismus in der Canonistik“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 69, 1893, 253-268

<sup>128</sup> ROUCO VARELA, J. M., “Die katolisch Reaktion auf das Kirchenrecht I Rudolph Soms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Grundlegung des Kirchenrechts“, *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1969, 15-52.

<sup>129</sup> FOURNIER, P., „Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band“, *Nouvelle Revue historique du Droit*, 18 (1894) 286-295.

constitución carismática, ruptura que se llevaría a cabo durante el s. II por el catolicismo. Su tesis es una tesis condicionada por la tesis eclesiológica sobre la incompatibilidad existente entre la Iglesia y el Derecho Canónico. Además Fournier presenta una serie de datos, fundamentos, para mostrar que no se produjo esa ruptura de la que habla Sohm en las que no entramos para no alargar excesivamente estas letras.

Dentro de los primeros escritos que reaccionan ante el órdago de Sohm encontramos también a Bendix<sup>130</sup>. Este autor muestra errores de metodología, pero además desarrolla un concepto de derecho dentro del mundo conceptual del *ius publicum ecclesiasticum*, que es el Derecho Canónico. Concibe el derecho como esencialmente relacionado con la sociedad, y, sobre todo, con la sociedad perfecta, de este modo dice una frase que tiene cierto parecido con algunas aseveraciones de san Agustín:

Sociedad y Derecho están relacionados por naturaleza: ninguna sociedad verdadera sin orden jurídico, y ningún derecho sin la sociedad, cuyo orden constituye. (...) El Derecho mismo es, por tanto, la norma o regla, según la cual se realiza y se mantiene permanentemente la organización social, para cumplir con su objetivo.

De este modo ataca una de las aseveraciones de Sohm, la de que la esencia del derecho es mundana.

Otro autor de este periodo que podemos destacar es J. Hollweck<sup>131</sup> que vino a justificar teológicamente, frente a las objeciones protestantes, el poder penal, así como el Derecho Penal, en la Iglesia.

Con todo lo dicho queremos mostrar la importancia que tuvo el Kirchenrecht de Sohm. Esta obra será la que incentivo la investigación en el plano del Derecho Canónico, y también en la historia del Derecho Canónico, como señala el profesor K. Mörsdorf<sup>132</sup>.

### III.3.- HISTORIA DEL DERECHO CANÓNICO PROTESTANTE

Esta tesis de Sohm influye, como decíamos, en múltiples autores. Se producen de este modo dos formas de concebir el derecho canónico, una, según las ideas de Sohm, y que podríamos definir como una comprensión peyorativa del Derecho Canónico, junto a otra, en la que sus autores tienden a desligarse de cuestiones teológicas preconcebidas, pero que no podemos identificar exclusivamente con posicionamientos católicos. Una interpretación en la que, en realidad, encontramos una interpretación que tiende a alejarse, más o menos, de las concepciones teológicas, ateniéndose a las fuentes. Decimos que tiende a alejarse de las concepciones teológicas ya que estas concepciones estamos viendo tienen un papel real en esta historia. Esta segunda vertiente es la que ya tratamos en el primer epígrafe del tema.

Dentro de esa primera concepción de la Historia del Derecho Canónico encontramos también una serie de diferencias y debate entre los autores. Por ejemplo el conocido debate Sohm-Harnack. Sohm junto a Harnack y E Brunner son los tres antijuristas más notables. Los tres favorables al carisma como elemento organizador de esas primeras sociedades.

---

<sup>130</sup> BENDIX, L., *Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten*, Mainz 1895.

<sup>131</sup> HOLLWECK, J., *Die kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899.

<sup>132</sup> MÖRSDORF, K., "Altkanonisches Sakramentsrecht?", *Studia Gratiana* I, (Bolonia 1953) 483-502.

Decíamos que encontramos ciertas diferencias, tratemos por ejemplo la cuestión de la aparición del obispado monárquico, como lo denomina Sohm, uno de los elementos que suponen una organización jurídica dentro de la Iglesia. Sohm opinaba que esa dirección de las comunidades estaría ocupada por los individuos carismáticos, es más, incluso sería posible que el individuo cambiase en función de la tarea a realizar. Cuando hablamos de tarea nos referimos también al aspecto cultural. Sohm opina que el primer lugar donde aparece ese obispado sería en Roma a comienzos del siglo II, y que a mediados del siglo II se concibe el derecho de sucesión episcopal como heredado de los Apóstoles. Y de aquí se transmitiría al resto de la Iglesia universal. (No comentaremos las dificultades que plantea esa supuesta transmisión)

Harnack<sup>133</sup>, por su parte, está en la línea de Hatch. Hatch liga la cuestión con el debate de mediados del s. XIX, en la que ya se veía cómo ciertos escritos, especialmente los paulinos, reflejaban una sociedad. La teoría de Hatch creía que en las primeras sociedades cristianas se había instituido algo parecido a una doble clase de dirigentes, como ocurría en el modelo judío y griego. Una de ellas, la de los presbíteros, se ocuparía de las cuestiones de justicia y disciplina, mientras el Obispo y sus diáconos, se ocuparían de cuestiones de administración, culto, unidad,... De la función meramente ministerial del obispo, iría evolucionando hacia esa autoridad monárquica, que habría surgido en el siglo III. Harnack adapta esta idea incluyendo un tercer grupo de dirigentes, el carismático, que estarían por encima de los demás; sin embargo, la potestad del obispo crecería paulatinamente sobresaliendo al resto en el s. II.

Estas tesis desarrollan una concepción de la historia del Derecho Canónico similar. Ejemplo de las mismas es la obra de Lämmle<sup>134</sup>. Este autor muestra de forma especial el enfrentamiento ideológico que las tesis de Sohm alcanzaron en la dialéctica católico-protestante. Así, en la página 76 dice:

El punto de partida, que es común a todos los diversos opositores acerca del desarrollo de los derechos de la Iglesia católica, es la convicción de que el catolicismo en su actual aparición es un puro engaño, y que el derecho canónico católico, en general, ha falseado el cristianismo, las opiniones separan ya y permiten conocer dos direcciones principales, según fuese aceptado, que el cristianismo no permite por su carácter ni derecho, ni derecho eclesiástico católico alguno.

Este autor, del mismo modo que Sohm, realiza una división en los tiempos de la historia del derecho canónico. Este punto es complejo y difícil, ya que se trata de cuestiones de exégesis y netamente teológicas de modo que los resumimos de forma muy general esbozando las líneas generales.

El primer momento de la historia del derecho eclesiástico es lo que Lämmle denomina como cristianismo del evangelio. En este punto se plantea el tipo de orden que transmite Jesús a los apóstoles. Es aquí donde también se trata de la cuestión de ser una sociedad carismática. Este desarrollo lo hace citando diferentes opciones que dan diferentes autores no católicos.

El segundo periodo son los tiempos apostólicos. Aquí intenta entrar en las características básicas de la primera comunidad cristiana. La forma de consideración escatológica ve en la Iglesia de los Apóstoles una comunidad aún completamente desorganizada. Refiriéndose como fundador de esta concepción a Rudolph Sohm; Es la

---

<sup>133</sup> HARNACK, A., Von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924.

<sup>134</sup> LÄMMLE, N., *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*, Rottenburg 1933.

concepción de la Iglesia invisible de los primeros cristianos. Su célebre tesis de la discordancia del derecho con el carácter de la Iglesia, porque el derecho es característicamente mundano, y la Iglesia es característicamente espiritual<sup>135</sup>. De aquí pasa a unas consideraciones de índole filológico sobre la palabra *Ecclesia*, que no tiene un significado social, sino meramente dogmático. De este modo, la Iglesia sería la completa cristiandad, el cuerpo de Cristo.

Este tiempo, para Harnack, es el de la transformación de la iglesia judía y la sinagoga en la *Ecclesia* de Dios. Se trata de una sociedad basada en el Carisma, una Iglesia carismática en la que la ordenación misma tiene sólo un carácter corroborativo.

Podíamos comentar otros autores como Achelis<sup>136</sup> o Holl, para el que la organización de esta iglesia se fundamenta en dos aspectos: la autoridad del Apóstol y en el significado especial de la ciudad de Jerusalén. La razón de la modificación, para ellos deformación, de esta tradición se debe a la influencia de san Pablo, ya que su acceso trae, entre otras cuestiones, unas concepciones de organización diferentes, en la autocomprensión de la comunidad y destruye el derecho de Jerusalén y, con ello, el primado de Jerusalén. Esto para Holl<sup>137</sup> lo hizo Pablo sin querer, abriendo el camino al catolicismo, al primado de Roma. La visión de Kattenbusch<sup>138</sup> deja peor parado al santo, ya que, por ejemplo, los sacramentos católicos, quizá tengan su origen en la actividad de san Pablo. Él habría incorporado a su cerrada mentalidad los sacramentos libres de la primitiva cristiandad. Esta época duraría hasta el año 70 d. C. (coincidiendo con la destrucción de Jerusalén)

El siguiente periodo, los tiempos post-apostólicos, desde la destrucción de Jerusalén hasta mediados del siglo segundo, aunque esta fecha puede variar según los autores. Casi todos estos autores están de acuerdo en que el catolicismo surge con el episcopado monárquico. Se preguntan las corrientes que condujeron del cristianismo al catolicismo, de judeocristianismo al paulinismo, entre el principio de la legalidad y la independencia cristiana. Para estos autores el desarrollo del catolicismo se produce en un contexto de recaída en el Antiguo Testamento (como la idea especial que en él se contiene del sacerdocio). Achelis vincula el fundamento del catolicismo con el ideal de Unidad de la comunidad estatal, guiando al episcopado por un fuerte desarrollo de las teorías romanas, y que desarrolla el autor de las cartas de Clemente. Sohm atribuye al autor de las cartas de Clemente todo el fundamento de la estructura jurídica católica en el episcopado monárquico. Para Knopf, las cartas pastorales son el certificado de ese episcopado monárquico, así como la teología de Juan supone una reconciliación entre judeocristianismo y paulinismo<sup>139</sup>. Tratan también otros textos que no merece la pena señalar, y que se sitúan entre las fuentes tradicionales del Derecho Canónico del periodo.

Cuarto período; los Padres teólogos. Este periodo es subdividido en dos partes, uno, de formación de los dogmas cristianos, que correspondería con la iglesia oriental; y otro, la aparición (según ellos aparición, más correcto fortalecimiento) del primado de Roma. Es el momento de la aparición de la teología cristiana, producto de tres elementos griegos, retórica, lógica y metafísica incorporados al cristianismo. Para Harnack no sólo hay elementos helenísticos, sino también una complicada relación de

---

<sup>135</sup> SOHM, R., *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892.

<sup>136</sup> ACHELIS, H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1912.

<sup>137</sup> HOLL, K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Berlin 1921.

<sup>138</sup> KATTENBUSCH, F., *Die Vorzugstellung des Petrus und der Character der Urgemeinde zu Jerusalem*, 1922.

<sup>139</sup> NEANDER, A., *Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel*; Hamburg 1847.

fuentes tardojudías. En todo caso el cristianismo se torna una religión universal sincrética, ya que, para Harnack, la organización eclesiástica se produce por su relación con el estado romano.

En esta dialéctica conciben a san Agustín como un autor que se encontraría en una posición intermedia, entre Pablo y las enseñanzas sacramentales de la Iglesia católica, entre la concepción de la Iglesia como *Communio Sanctorum* y la concepción católica de jerarquía. Interpretamos que estos autores consideran que ese proceso se lleva a cabo muy paulatinamente, una especie de proceso corruptor en el que la sociedad carismática va desapareciendo tan lentamente que aún conservaría rasgos carismáticos en el siglo V.

### III.4.- EL PAPEL DE AGUSTÍN EN EL PROCESO

Ya hemos mencionado en diferentes ocasiones al santo, como por ejemplo en la vinculación de sus ideas con la elaboración del Papa Gelasio, o alguna escueta mención a la obra de la *Ciudad de Dios*.

El lugar que ocupa Agustín en este proceso está muy vinculado, y es parecido, al que ocupa Ambrosio. Ya sabemos cómo Ambrosio influyó fuertemente en Agustín, siendo él quien le bautizó. Precisamente algunos de los sucesos a los que nos referiremos ahora los vivieron estando ambos en Milán.

No podemos decir que sea precisamente en Milán, junto con Roma, las únicas dos ciudades que no poseen la independencia del resto de occidente, esta opinión de Lietzmann<sup>140</sup> se ve contradicha en las diferentes ocasiones en que, por ejemplo, Ambrosio tiene fricciones con el Emperador o su familia. No obstante entre finales del s. IV y comienzos del V, el obispado de Milán tendrá más importancia que Roma, no tanto por la importancia de la sede, como por la importancia personal de su titular. Además de las características personales de Ambrosio, para Lietzmann es él, una vez nombrado obispo, el que toma seriamente la conservación de los asuntos eclesiásticos, lanzándose a cada conflicto que surge sin preocuparse en nada más que en conseguir la victoria. Por ello él ha seguido los principios de la Iglesia occidental y su ámbito para los tiempos posteriores.

Su relación con Teodosio, el primer emperador que no toma al llegar al poder el título de pontífice máximo, lo que significa la anulación de los últimos restos que quedaban en el Estado del antiguo culto, podría denominarse de lucha.

No queremos referirnos detalladamente a los hechos, sobradamente conocidos, de las pugnas entre Ambrosio con la emperatriz, o con Valentiniano, al que nombre soldado de Dios, no sólo como persona privada sino también a nivel político, lo que crea en el emperador obligaciones para con la Iglesia.

Ambrosio fundamenta sus posiciones en lo que él, como antiguo estudiante de letras y jurisprudencia en Roma, como secretario del Prefecto que fue de esa ciudad, Petronio Probo, y con la experiencia de haber sido prefecto de las provincias Emilia y Liguria, conocía bien. La base de sus posiciones frente a los intentos de retirarle de su sede son el mismo derecho romano. señala cómo el acto de consagración supuso una cesión del dominio en Dios, cesión que no puede anular ningún hombre, ni siquiera el mismo emperador. Y el obispo, como órgano de la iglesia, es al que Dios comunicó su

---

<sup>140</sup> LIETZMANN, H., *Das problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, en *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1940.

LIETZMANN, H., *Kleine Schriften I, Studien zur Spätantike Religionsgeschichte*, Akademie Verlag Berlin 1958.

propiedad como administrador y defensor. Esta forma jurídica es la que tendrá gran importancia durante la lucha por las investiduras del siglo XI.

Las citas que utiliza del derecho romano son del Digesto y de las Instituciones de Gayo:

*Instituciones* de Gaio, 2, 2-5: La primera división de las cosas distingue dos secciones, pues unas son de derecho divino, otras de derecho humano. De derecho divino son, por ejemplo, las cosas sagradas y las religiosas. Sagradas son las que están consagradas a los dioses superiores; religiosas, las confiadas a los dioses Manes. Pero, propiamente, tan sólo se considera sagrado lo que ha sido consagrado por autorización del pueblo romano, por ejemplo mediante una ley rogada a tales efectos o un senadoconsulto<sup>141</sup>.

*Digesto*, 1.8.6.3: Son cosas sagradas las que han sido consagradas públicamente, no en privado. Por lo tanto si alguien hubiese dedicado privadamente para sí algo como sagrado, aquello no es sagrado, sino profano. Una vez hecho sagrado un templo, el lugar sigue siendo sagrado aun después de derruido el edificio. (Marcianus 3 inst.)<sup>142</sup>.

*Digesto*, 1.8.9.1: Son lugares “sagrados” aquellos que fueron dedicados públicamente, tanto en la ciudad como en el campo. Hay que saber que el lugar público puede hacerse sagrado cuando el príncipe lo dedicó, o dió poder para dedicarlo. (Ulpianus 68 ed.)<sup>143</sup>.

*Digesto*, 11.7.36: Cuando las tierras son ocupadas por los enemigos, pierden todas el carácter religioso o sagrado, así como también se hacen esclavos los hombres libres. Pero si se hubiesen librado de esta calamidad, vuelven a su primitivo estado como por cierta especie de postliminio. (Pomponius 26 ad q. muc.)<sup>144</sup>.

De este modo Ambrosio aparece como un defensor de la autonomía de la Iglesia en sus asuntos. Muestra de ello, además de los hechos

Al hablar Plöchl sobre la formación del derecho de la Iglesia comenta cómo en la fundamentación teológica de los conceptos eclesiales ha sido San Agustín el creador esencial de documentos. Como expone en su *Ciudad de Dios*, Dice Plöchl, es la Iglesia la visible personificación del Reino celestial en la tierra. Ella es la comunidad de bautizados creada a través de Cristo, que conserva a través de su carácter de Unidad, Santidad e Infalibilidad. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. Esta fundamentación

---

<sup>141</sup> *Summa itaque rerum diuisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt diuini iuris, aliae humani. Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae. Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt; religiosae, quae diis Manibus relictas sunt.*

*Sed sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate **populi** Romani consecratum est, ueluti lege de ea re lata aut senatus consulto facto.*

<sup>142</sup> *Digesto*, 1.8.6.3 *Sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private: si quis ergo privatim sibi constituerit sacrum ^ sacrum constituerit^, sacrum non est, sed profanum. semel autem aede sacra facta etiam diruto aedificio locus sacer manet*

<sup>143</sup> *Digesto*, 1.8.9.1 *Sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dedit potestatem*

<sup>144</sup> *Digesto*, 11.7.36: *Cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in seruitutem perveniunt: quod si ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio reversa pristino statui restituuntur*



teológica afecta a la Iglesia universal en sus sobrenaturales y naturales áreas de ocupación.

Sobre la relación Iglesia e imperio en occidente trata (Feine) de Agustín y Ambrosio, que sitúan a la Iglesia por encima del estado. Si bien considera esta cuestión de forma simplista. Respecto a Ambrosio reproduce las consabidas cuestiones sobre la *Epist.* 21,4 o el *Sermo contra Auxentium* 36, así dice que la respuesta de Ambrosio es la sangre del catolicismo latino, reproduciendo la frase de Lietzmann. La idea es que el emperador está sometido a la disciplina eclesiástica por ser miembro de la Iglesia (esto era diferente con Constantino, ya que no se bautizó hasta el momento antes de su muerte. Debemos también mencionarl la obra de Grasmück<sup>145</sup>.

En la *epístola* 185, 10.45 Agustín se refiere al tema de la legislación de los clérigos

Se ha establecido en la Iglesia que nadie, después de hecha la penitencia por su pecado, reciba la clericatura o vuelva a ella o continúe en ella. Eso se cumple, no porque se desespere del perdón, sino para mantener el rigor de la disciplina. En otro caso estaríamos discutiendo contra las llaves entregadas a la Iglesia, de las que está escrito: Lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo....

---

<sup>145</sup> GRASMÜCK, E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag 1964. 272 S. Bonner Historische Forschungen, Band 22.



## CAPÍTULO IV LA CIUDAD DE DIOS HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN.

San Agustín fue la gran autoridad doctrinal de Occidente, ejerció una influencia fundamental durante los siglos posteriores, sobre todo hasta el movimiento cultural que entró en Occidente con la introducción de las obras de Aristóteles y la figura de Santo Tomás de Aquino. San Agustín, como señala Arquillière<sup>146</sup>, fue apasionadamente estudiado sea directamente en sus principales obras, sea en extractos o florilegios. Además, algunos de los autores que mayor influencia ejercieron también se impregnaron de su pensamiento, como San Isidoro o Gregorio Magno. No entramos ahora en la vulgarización de sus conceptos en épocas posteriores, o en temas como los conceptos políticos de san Agustín según Bernheim<sup>147</sup>.

Su obra más destacada es, sin duda, la *Ciudad de Dios*, obra por la que sentía el mismo autor una especial predilección junto con sus *Confesiones*. Dedicó a la elaboración de esta obra el periodo comprendido entre el año 413 y el 426. Esa amplitud en el tiempo parece ser la explicación de buena parte de los defectos y desviaciones que se le suelen achacar a esta obra, surgiendo, incluso en el mismo libro, digresiones que parecen olvidar el razonamiento que hasta ese momento desarrollaba y que, sin embargo, podían crear un especial interés a tratar cuestiones de su actualidad. Realizada en un tono polémico contra los paganos y apologética del cristianismo.

Él mismo la considera como obra apologética en sus *Retractaciones*<sup>148</sup>; sin considerar este carácter no podremos comprender adecuadamente la *Ciudad de Dios*; apología que tiene un fondo común con los apologistas anteriores y que no podemos ignorar. Hablamos de las *apologías* de San Ireneo, Arístides, Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, San Cipriano o Arnobio. Sin duda Agustín no las conocería todas, pero sí conoce perfectamente a los autores africanos que utiliza (Tertuliano, San Cipriano, Arnobio y Lactancio), y muy especialmente Arnobio, cuyos siete libros *Adversus nationes* tienen un argumento similar a de los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*. Encontramos similitudes, pero también discrepancias radicales producto de que los acontecimientos y las acusaciones que dirigían los paganos a los cristianos eran diferentes.

La *Ciudad de Dios* surge en medio de la polaridad entre los filósofos, por un lado, y las religiones de Oriente, los ritos de iniciación y misterios culturales por el otro, que vienen alimentados por “fuerzas elementales que inquietan al destino por lo común, desde el estrato más hondo del ser, que es el religioso”<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Por ejemplo ARQUILLIERE, H.-I., *El agustinismo político; ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, Granada 2005.

<sup>147</sup> Ernst Bernheim estudió la influencia agustiniana sobre ciertos conceptos políticos de la edad Media, que comentaremos a medida que procedan. BERNHEIM, E., “Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins”, *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1986, p. 1-23

<sup>148</sup> *Retract.* II 43,1. *Por eso yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, y para refutar sus blasfemias y errores, resolví escribir la Ciudad de Dios.*

<sup>149</sup> ALVAREZ TURIENZO, S., “La Ciudad de Dios en el cruce de dos edades”, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) I, p. 23-63.

Dentro de la aparición de la *ciudad de Dios* debemos considerar la labor de Marcelino y Volusiano, que exponía a Agustín las objeciones del círculo pagano solicitándole ayuda y aclaración<sup>150</sup>. De ahí que la obra esté dedicada en su primera página a este Marcelino, del que ya hemos hablado cuando nos referimos a la vida del santo.

De la impresión que causaron los primeros libros tenemos un testimonio epistolar de Macedonio, Vicario o lugarteniente de África, con quien mantuvo correspondencia Agustín, y que en el año 414 decía:

Mucho me ha impresionado tu sabiduría, tanto por los escritos que has publicado como por la carta que tuviste a bien enviarme intercediendo a favor de los reos. Porque los primeros tienen tanta agudeza, ciencia y santidad, que nada hay mejor; y tu carta es tan respetuosa, que si no hago lo que mandas, pensaría yo que la culpa ha de atribuirse a mí y no al asunto, oh señor merecidamente venerable y padre realmente digno de acogida. (...)

He leído tus libros (los tres primeros), no eran tan lánguidos e inertes que me permitieran ocuparme en otra cosa antes que en ellos. Se apoderaron de mí y, sacándome de otras causas de preocupación, me ataron con sus vínculos (¡así Dios me sea propicio!); de tal modo, que no sé qué admirar más en ellos, si la perfección de un sacerdote como tú, las doctrinas filosóficas, el pleno conocimiento de la historia o la amenidad del estilo, la cual atrae tanto aun a los imperitos, que no saben dejarlo hasta acabar, y todavía se quedan con ganas después de terminar. Quedan ahí convictos los imprudentes pertinaces de que ya en aquellos siglos, que ellos recuerdan como buenos, acaecieron catástrofes peores, envueltas en la natural oscuridad de los acontecimientos.... (epist. 154, 1-2)

El motivo original de la obra, como ya hemos comentado, se encuentra en los sucesos del saqueo de Roma del 411. Dicho saqueo ya sabemos que supuso una conmoción para todo el imperio. Los paganos procedieron a responsabilizar a los cristianos del saco de Alarico y de ahí surgió la petición de Marcelino de realizar una obra que diese respuesta a los paganos.

Agustín en sus *retractaciones* pone como única causa que dio origen a su obra estas acusaciones, con motivo de la caída de Roma:

Entretanto Roma fue destruida por la irrupción de los godos, guiados por su rey Alarico y movidos por arrojado devastador. Y pretendiendo los adoradores de los falsos e innumerables dioses, a quienes comúnmente llamamos paganos, cargar esta destrucción sobre la religión cristiana, comenzaron a blasfemar de Dios con más encono y acritud de lo acostumbrado. De aquí que yo, quemado por el celo de la casa de Dios, determiné escribir contra sus errores y blasfemias los libros de la Ciudad de Dios<sup>151</sup>.

Que coincide con la motivación que encontramos en el prólogo de la misma obra:

---

<sup>150</sup> Cf. *Epist* 136,3 y CAPÁNAGA, V., “Intelectuales Paganos del siglo V frente al misterio de Cristo. (Un episodio epistolar de San Agustín)”, *Oikoumene. Studi paleocristiani publicati in onore del Concilio Ecumen. Vaticano II*, Catania 1964, p. 439-454.

<sup>151</sup> *Retract.*, II, 43, 1.

Pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios... pretendo, digo, defenderla contra los que prefieren y dan antelación a sus falsos dioses respecto del verdadero Dios, Señor y Autor de ella<sup>152</sup>.

Esa primera motivación marca la estructura interna de la obra, que comienza con la respuesta a los paganos y la defensa de la *Ciudad de Dios*.

Se suelen distinguir dos partes; la polémica, donde refuta a los paganos, en la que admite la explicación de Cicerón, que consideraba la religión pagana como producto del evemerismo; y otra positiva y expositiva de la verdadera religión. Pero esto no supone una negación de la antigüedad clásica y pagana, sino que contribuyó a salvar el legado de los antiguos clásicos<sup>153</sup>. Salva de la antigüedad lo que puede en función de la verdadera religión.

Esa motivación viene a coincidir especialmente con esa primera parte que podemos denominar como defensivo-crítica contra los paganos. Esta parte se corresponde con los diez primeros libros de la obra.

Ya en el prólogo parece realizar una esquematización muy general de toda la obra, lo que fundamenta la posición de que el plan de la obra estaba previsto desde un principio. Algunos autores no están totalmente de acuerdo con esta cuestión, ya que esos diez primeros libros podrían considerarse como uno autónomo. Nosotros opinamos que, efectivamente, nos encontramos ante una obra prevista en su totalidad<sup>154</sup>, con la particularidad de que los primeros diez libros podrían formar un libro en sí mismo, pero que ya en ellos se encierra la previsión de toda la obra, aunque después nos encontremos con ideas que surgen llenando el plan inicial, que es al que siempre vuelve hasta el fin y conservándolo en otros escritos.

Además en una carta, descubierta por el erudito benedictino C. Lambot en un códice de Reims del siglo XII enviada por Agustín a Firmo, que según Marrou<sup>155</sup> era el agente literario de San Agustín en Cartago, poseedor de un ejemplar tipo de la *Ciudad de Dios*, le comunica la distribución de la obra.

En esa primera parte defensivo crítica, que incluye de los libros I al X, podemos encontrar otras dos partes. Una primera parte es la crítica a los paganos y defensa del cristianismo en función de los razonamientos que atienden a los bienes de esta vida. En esta parte, que se desarrolla durante los libros I al V, realiza una respuesta, que es defensa, a quienes imputan a la religión cristiana las guerras de que es agitado el universo, y más particularmente, del saqueo de Roma. Tras esto durante los libros II y III trata de los males de Roma y su Imperio cuando adoraban a los dioses; en su desarrollo encontramos males morales, En el libro II al no dar esos dioses reglas para vivir bien. Males físicos, en el libro III, como son la destrucción de Troya, adulterios, fratricidio de Rómulo, destrucción de Ilión, guerras, el final trágico de los reyes romanos, las calamidades en el tiempo de los cónsules, guerras púnicas, discordias civiles,... Finaliza esta parte en los libros IV y V, relativa a la grandeza y duración del

---

<sup>152</sup> *Civ. Dei*, I, praef.

<sup>153</sup> Así opina PUCCI, U., *La città di Dios*, Torino, 1938, p. 49.

<sup>154</sup> En general todos los autores opinan de este modo con pequeñas diferencias de matiz, sin poder discutirse la unidad de la obra. En esta línea ÁLVAREZ DIEZ, U., "La Ciudad de Dios y su arquitectura interna", *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) I, p. 65-115 o CUSTODIO VEGA, A., "Estructura literaria de la ciudad de Dios", *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II, p. 13-52.

<sup>155</sup> MARROU, H -I., "La technique de l'edition à l'époque patristique », *Vigiliae christianae*, III, 1949, p. 218-224.

Imperio, en la que señala que esa grandeza no es debida a los dioses (Libro IV) sino sólo se debe a Dios, libro V.

En la segunda parte de esos primeros diez libros, del VI al X, continua el ataque a los dioses pero en lo que se refiere a la utilidad de su culto para la vida futura. Del libro VI al VIII trata de cómo nada pueden los dioses en cuanto a la felicidad futura; de modo que no se debe culto ni a los dioses de la teología fabulosa, ni a los de la civil (Libros VI-VII) ni tampoco a los dioses de la teología natural (Libro VIII) En el libro IX habla de la imposibilidad de que los demonios realicen la labor de mediadores para finalizar señalando la clase de culto que los ángeles quieren para sí y para Dios.

La Segunda gran parte de la ciudad de Dios es la parte expositiva de la temática de las dos ciudades, que ocupa de los libros XI al XXII. En esta gran parte es la *Ciudad de Dios* la que va tratando, en primer lugar, de los libros XI al XIV sobre el origen. Esta parte puede a su vez dividirse en cuanto al origen de la dos ciudades entre los ángeles, libros XI-XII, o entre los hombres, en el libro XII, 10-28, finalizando en los libros XIII-XIV con los efectos del pecado, ya que es el pecado lo que separa ambas ciudades.

A continuación, habla del progreso de ambas ciudades, del XV al XVIII, desarrollando en cada uno de esos libros las diferentes épocas, en función de la historia bíblica, de la ciudad de Dios hasta Cristo; para desarrollar finalmente, en el libro XVIII, el progreso de la ciudad terrena desde Abrahán hasta el fin del mundo.

Termina la obra con los cuatro últimos libros relativos a los fines de ambas ciudades. Primero, y a nivel general, en el libro XIX trata del fin de ambas ciudades, sumo bien y sumo mal. En el XX del juicio final, insistiendo en que también juzga en esta vida. En el libro XXI señala como fin de la ciudad terrena el infierno y en el XXII el fin de la ciudad de Dios, el Cielo.

En el desarrollo de la obra se producen una serie de digresiones que le permiten desarrollar una enorme variedad de temas de diversa índole. Una obra marcada por la magnitud y el sincretismo, por el largo periodo de su redacción, muchas veces interrumpida, durante catorce años, así como por sus digresiones, alteraciones impuestas por las circunstancias y los ataques de los adversarios, los cambios progresivos que a causa de esto se producen; sus preocupaciones teológicas y filosóficas, sus referencias a textos, hechos o doctrinas, que sólo conocemos a través de él;... Esto crea una red muy tupida que dificulta el análisis y la síntesis, conduciendo a un laberinto o selva de confrontaciones, alusiones y referencias que harían el trabajo interminable, sin apenas fruto práctico alguno, lo que nos obliga a un resumen de las diferentes temáticas y de sus problemas, así como sus fuentes.

En primer lugar aparece el problema del mismo título de la obra. Podrían haberse planteado otros títulos, así lo hace Custodio Vega<sup>156</sup>; Con *De Civitate Dei*, marca una impronta clásica, por un lado, bíblica, por otro; que pone a disposición de Agustín una variedad de recursos literarios y bíblicos especialmente importantes.

A la hora de acercarnos a las fuentes de la *Ciudad de Dios* nos encontramos ante una sugerencia que ha partido tanto de paganos como de cristianos. Se trata de la influencia de las teorías maniqueas, llegando a afirmar que la *Ciudad de Dios* no es más que una versión de la teoría dualista maniquea. Entre los autores actuales que aportan información sobre esta cuestión debemos destacar a Combés<sup>157</sup>, que llega a decir que Agustín fue siempre maniqueo en el fondo de su corazón, renunciando sólo a aquellas

---

<sup>156</sup> CUSTODIO VEGA, A., "Estructura literaria de la ciudad de Dios", *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II, p. 13-52.

<sup>157</sup> COMBÉS, G., *La doctrine politique de saint Augustine*, Paris 1927.

cuestiones incompatibles con la fe católica. Se trata de la misma acusación que vimos le hizo Juliano de Eclano en los últimos años de su vida, pero también fue acusado como pelagiano ante los defensores del maniqueísmo. La explicación que dimos es la de que Agustín procura adoptar una posición extrema respecto al interlocutor, lo que le lleva a sufrir este tipo de acusaciones. Es importante en este punto alejarnos de esta opinión junto con Marrou, especialmente en lo que a las dos ciudades se refiere, negando que el maniqueísmo sedimentase en Agustín, ya que ni su teoría dualista, ni su exégesis bíblica de las interpolaciones, ni su animismo o vitalismo cósmico estuvieron marcadas por su antigua pertenencia a esta secta. Sí le preocupó la esencia y causa del mal, que halló en el platonismo y confirmó en el catolicismo.

Además, la idea de dos fuerzas antagónicas en lucha constante, la pugna entre buenos y malos, el espíritu y la carne, entre el orden y el libertinaje, entre la virtud y el vicio,... aparece clara en todas las religiones y culturas, sin necesidad de acudir al maniqueísmo para explicarlas. Así, las palabras de Combés, se apoyan casi exclusivamente en la dualidad de las dos ciudades; Sin embargo, Agustín rehuye todo término y expresión que pudiera recordar los dos reinos y los dos principios maniqueos. Además, concibe ambas ciudades a partir del texto bíblico, especialmente el *Génesis*. De este modo esa sugerencia de Combés, seguida también por Et. Wilson o por Lope Cilleruelo<sup>158</sup>, para el cual en la ciudad de Dios tres son los elementos principales: el personal, el paulino y el maniqueo. Sobre esta cuestión maniquea trataremos más adelante en lo que al tema de la ciudad de Dios en concreto se refiere.

Más importancia tiene el platonismo que impregna toda la obra y que ha producido una gran literatura. Ya comentamos que su acercamiento al mundo platónico se produce en Milán. Para él aparece como un sistema filosófico que le permite presentar un mundo inmaterial, en un ámbito de conocimiento empírico e inteligible (o al menos así lo piensa en esos primeros años).

Por otro lado desde sus primeros escritos siempre ha subrayado las diferencias entre los cristianos y los platónicos. En esta línea, y respecto a lo que nos interesa, hace, en primer lugar, que la teología platónica sea compatible con su concepto de las dos ciudades, evaluándola a través del cotejo del camino de salvación cristiano y la erección del Reino de Dios. Por un lado el platonismo aparece como la única filosofía pagana que ha determinado correctamente la *Civitas Dei*, realiza lo que muchos autores definen como una cristianización de esta filosofía antigua; por otro lado también hay una acusación contra los platónicos por no haber mostrado a la masa de los hombres el acceso a la misma. De este modo, en la *Ciudad de Dios*, reconoce la superioridad de la filosofía platónica sobre las demás, señalando sus aciertos, pero en el libro VIII-X, se concentra en la refutación de las ideas paganas, a través de las platónicas, permaneciendo los platónicos sobre los filósofos más materialistas como estoicos o epicúreos, así como en la vinculación de esas ideas platónicas con las Sagradas Escrituras. Las ideas platónicas son interpretadas en función del cristianismo, ayudándose de ella contra el paganismo; de este modo viene a fundamentar el monoteísmo cristiano contra los cultos paganos y contra los paganos cultos. Agustín, en opinión de Therese Fuhrer<sup>159</sup>, se ocupará más de atacar las ideas neoplatónicas, defendidas por Porfirio, que al propio Platón. Agustín adapta el politeísmo platónico de los dioses buenos, con la figura de los ángeles, y de los malos, con la de los demonios; pero no podrá aceptar la afirmación que los platónicos hacen del culto a los demonios,

---

<sup>158</sup> LOPE CILLERUELO, O. S. A., "La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios", *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) I, p. 475-509.

<sup>159</sup> FUHRER, Th., "Die Platoniker und die *Civitas Dei*", *De Civitate Dei*, Berlin 1997, p. 87-107

esto es, a los dioses malignos, ya que supone una cesión, una pertenencia a la *civitas diaboli*, y de ahí deduce la necesidad de sólo adorar al único Dios verdadero, como los ángeles buenos.

Esta acomodación que hace Agustín, esa compatibilidad entre las divinidades platónicas y la cosmogonía cristiana, se apoya en la misma tradición paulina, en la que el culto a los demonios aleja del verdadero Dios. Agustín combina esa idea con su concepto de las dos ciudades. De este modo los unos son vinculados a la *civitas terrena*, y los adoradores del ideal platónico de felicidad, que en sentido cristiano se interpreta como adoradores de Dios, de los ideales de la comunidad de los ángeles buenos son vinculados con la *civitas Dei*. De este modo la presentación del cosmos platónico y del Reino de Dios cristiano son idénticas. Esta comparación se produce por una serie de referencias de platónicos a una patria eterna. Esa vinculación será por el mismo Agustín modificada en sus *Retractaciones* I, 3,2; en base a un estudio más concreto de los términos bíblicos, en particular de la frase *mi reino no es de este mundo* (Io 18,36), esto supone una vinculación con el platonismo, supone una equiparación nominal entre Reino de Dios y el *mundus intelligibilis* platónico. En cuanto al destino, al objetivo del ser humano, es también coincidente el cristiano con el platónico; El destino cristiano radica en la comunidad de los ángeles con Dios en la Ciudad de Dios, en el Reino de Dios. En el sentido platónico es la vuelta de las almas a su origen, a Dios “padre” y a su patria, esto es, el *mundus intelligibilis*. La recomendación del culto de los demonios, los miembros de la *civitas diaboli*, que hacen los platónicos aparece de este modo como absurda al ir contra la aspiración de los hombres de alcanzar la felicidad en la patria celeste. Otra cuestión es la diferente perspectiva que hacen los filósofos platónicos, que consideran de forma elitista la pertenencia a su reducido grupo de sabios, mientras Agustín quiere que la mayor parte de la humanidad alcance esa *Beatitudo*.

Podemos decir que estos elementos son los principales del platonismo en Agustín, pero el más importante, y que en parte puede interesarnos algo más en lo que a las concepciones jurídicas de Agustín respecta, es el de la *memoria Dei*, esto es, el problema de la memoria platónica, en el que Agustín se vio envuelto desde el principio. Así, en la *Epístola VII a Nebridio* trata esta cuestión, advirtiendo que la memoria mira a dos mundos, el inteligible y el sensible; sin entrar en pormenores parece aceptar la herencia platónica pero con diferencias, ya que Agustín rechaza el mito de la preexistencia y acepta la absoluta trascendencia cristiana del mundo inteligible; de modo que la preexistencia es sustituida por la iluminación o formación creadora: Dios al crear, forma, imprime formas: la verdad creada es participación de la verdad increada. A pesar de estos cambios metafísicos se está manteniendo este apriorismo que, en Agustín, es el fundamento de la relación radical del hombre con Dios<sup>160</sup>. Agustín fue evolucionando desde una memoria platónica a una memoria cristiana.

Esta cuestión de la *memoria Dei* no está exenta de polémica. P. Goulven Madec<sup>161</sup> señala cómo en Agustín esa fórmula no tiene el sentido de un hábito natural inconsciente, sino que implica que la noética agustiniana está basada en un conocimiento implícito. Estas cuestiones son también discutidas por L. Cilleruelo<sup>162</sup>, J. Morán<sup>163</sup>, más partidarios de una posición que otorga más relieve a esa idea de memoria

<sup>160</sup> *Conf.* VII, 20,26. – *Solil.* I, 2, 7.

<sup>161</sup> MADEC, G., “Pour et contre la “memoria Dei”, *Revue des études agustiniennes*, 1965 Vol. XI, N° 1-2, p. 89-92

<sup>162</sup> CILLERUELO, P., “¿Por qué “memoria Dei”? *Revue des études agustiniennes*, 1964, Vol. X, n° 4, p. 289-294./ « Pro memoria dei », *Revue des études agustiniennes*, 1966, Vol. XII, N° 1-2, p. 65-84

<sup>163</sup> MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín, Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961./ “Hacia una comprensión de la memoria dei en san Agustín”, *Agustiniana*, X, 1960 p. 206.



Dei. Dejando a un lado las cuestiones filosóficas, esta cuestión tiene importancia en las concepciones jurídicas de Agustín ya que a la hora de analizar o interpretar un elemento de índole normativa, su razonamiento aceptará lo que actualmente pueden denominarse como principios generales del derecho; esto es, en Agustín hemos encontrado que sí se acepta una cierta memoria Dei, quizá no una memoria Dei inconsciente, pero sí un conocimiento que capacita al hombre a la hora de buscar la Verdad. De este modo a la hora de interpretar la Biblia de un modo jurídico, en el caso de duda acudiría a esos fundamentos generales del derecho, esto es, la idea de justicia que dimana de Dios hacia el hombre y que le capacitará para la resolución del problema a favor de la Justicia.

Ejemplos de esa aplicación de la justicia los encontrará Agustín en los mismos usos sociales. Utilizará este tipo de argumentos en la resolución de conflictos en la lucha antipelagiana, especialmente contra Juliano de Eclano, y particularmente lo vemos utilizarlo en la Ciudad de Dios muy relacionado con el concepto de pudor.

No queremos dejar de mencionar la influencia de otros autores paganos a los que directamente cita en esta obra y de los que, en algunos casos aporta información única como Varrón<sup>164</sup>, Plotino<sup>165</sup>, Porfirio<sup>166</sup> y otros muchos. Agustín, no debemos olvidarlo, recibió una educación basada en la literatura pagana, lo que supone que toda su obra sea rica en elementos clásicos. No vamos a entrar en cuestiones particulares o sobre estudios específicos a nivel filológico o sobre las citas de Agustín de autores principales como Virgilio o Cicerón, en el que fundamenta su argumentación. Lo que tenemos que dejar claro es que Agustín utiliza las fuentes clásicas, criticándolas o aceptándolas, pero en ningún caso supone una negación de esa antigüedad pagana, sino una aceptación de la misma, contribuyendo a salvaguardar la herencia clásica<sup>167</sup>.

Algunos autores ponderan también la influencia de Orosio en la ciudad de Dios, debido a los paralelismos entre su *Historiarum libri septem* y la *Ciudad de Dios*; como la circunstancia de que en ambas preside el mismo plan providencialista, en ambas predominan ideas dualistas, utilizan las mismas fuentes,... Las relaciones entre ambos son patentes, pero hubo cierta discusión sobre la dependencia de ambos. De forma general se opinó siempre que Agustín es quien influye en Orosio; Esta opinión es invertida especialmente por los heterodoxos franceses y alemanes de los siglos XVII y XVIII, dando la primacía a Orosio.

El profesor Fink-Errera<sup>168</sup>, realiza la comparación de las fuentes utilizadas por Orosio en su obra para extrapolarlas a la obra agustiniana. Este autor da como fuente histórica de Agustín a Orosio, al menos en parte ya que admite que Agustín estudió por su cuenta la historia romana. No es improbable la utilización del santo de materiales aportados por Orosio, y de este modo podría hacersele vincular con los autores clásicos de los que parece servirse Orosio en la realización de su historia; entre otros: Herodoto, Apiano, Floro, Eutropio, Justino, (concretamente su *epítome*, basado en la obra de

---

<sup>164</sup> FONTAINE, J., “Des traces de rites agriares dans un pasaje de varron? (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu, 7, 24) *Revue études agustiniennes*, 1959, Vol. V, n° 3, p. 261-265.

<sup>165</sup> THONNARD, F. J., “Notes, un Texte de Plotin dans la Cité de Dieu, IX, 17, *Revue études agustiniennes*, 1959, vol. V, n° 4, p. 447-449.

<sup>166</sup> MADEC, G., “Notes, Augustin, disciple et adversaire de Porphyre”, *Revue études agustiniennes*, 1964, Vol. X, n° 4, p. 365-369. HADOT, P., “Citations de Porphyre chez Augustin”, *Revue études agustiniennes*, 1960, Vol VI, n° 3, p. 205-244.

<sup>167</sup> Así opina PUCCI, U., *La città di Dios*, Torino 1938, p. 49.

<sup>168</sup> FINK-ERRERA, G., “San Agustín y Orosio, Esquema para un estudio de las fuentes del “De Civitate Dei”, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II p.455-549

Trogo Pompeyo)... incluyendo también al mismo Agustín con lo que volvemos al problema de si Orosio es la fuente de Agustín o Agustín lo es de Orosio. Entre los autores citados destaca el uso de escritores griegos. Zangemeister<sup>169</sup>, por otra parte, no contempla el uso de Orosio de fuentes griegas, pero este autor aporta comparaciones textuales que parecen confirmarla.

Queremos citar a Theodor E. Mommsen<sup>170</sup>, quien da por descontada la influencia de Agustín en Orosio, y menos al contrario. Este autor señala varios puntos en los que el presbítero se aparta del punto de vista de Agustín. También E. Corsini<sup>171</sup> trató de demostrar la influencia directa de la obra agustiniana en las *Historias*, con lo que parece la hipótesis más probable.

Vaz de Carvalho<sup>172</sup> realiza la comparación entre la cronología de ambas obras. De dicha comparación se extrae que cuando Orosio finaliza su obra en el 417 Agustín comenzaba el libro XI, lo que podría suponer una utilización de los materiales de Orosio, o incluso que Orosio trabajase con Agustín en la recopilación de los materiales necesarios para la realización de la obra.

Esta posición viene a ser demostrada por Martínez Cavero<sup>173</sup> con el análisis del prólogo a las *Historias* de Orosio, cuyo origen estaría en una petición de colaboración de Agustín para realizar un resumen de calamidades y desgracias acaecidas a lo largo de la historia de Roma. Martínez Cavero se refiere también a la relación, señalando que los paralelismos no son en general textuales sino temáticos, o que en algunos casos las citas tienen precedentes en Virgilio entre otros, pero no encuentra una relación directa entre ellos, ni siquiera considera que sea determinante la colaboración previa en la preparación de los materiales para la redacción de la *Ciudad de Dios*. Es decir, sus similitudes son sólo argumentativas, Orosio sí conocía la obra de Agustín, pero Orosio es autónomo en su redacción, reflejando en las *Historias* su propio pensamiento. En sentido inverso, sobre la dependencia de Agustín en Orosio, la conclusión es que en la segunda parte de la *Ciudad de Dios* hay cierto eco de las *Historias* de Orosio, pero rechaza las interpretaciones histórico-teológicas de Orosio.

Nuestra posición al respecto es que no creemos que exista una influencia como tal, de Orosio a San Agustín; como mucho sólo se podría hablar de una influencia puntual en algún texto, pero lo que encontramos son unas temáticas comunes, que también preocupaban a muchos otros cristianos; además, encontramos que muchas de esas ideas comunes ya aparecen en los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*. Orosio no es mencionado en la *Ciudad de Dios*, pero sí se refiere a él sin citarlo, como se produce que cuando Agustín refuta el paralelismo alegórico de las plagas de Egipto con las persecuciones cristianas, parece tener en vista corregir la opinión de Orosio en

---

<sup>169</sup> C. Zangemeister, junto con Th von Mörner se ocuparon de la cuestión de las fuentes de las historias de Orosio a finales del siglo XIX. En ese trabajo también trabajaron en las influencias agustinianas en las historias, encontrando Zangemeister 53 referencias a la ciudad de Dios y 4 a otros escritos, esto parecía al autor lo bastante amplio como para demostrar la influencia agustiniana en la obra pero esto fue puesto en duda por Lacroix, B., VON MÖRNER, TH., *De Orosii vita*, 1844; Zangemeister, C. en su edición crítica, CSEL, 1882; LACROIX, B., *Orose et ses idées*, 1965.

<sup>170</sup> MOMMSEN, Th. E., «Orosius and Augustine», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice. 959, p. 325-358. Se trata de una conferencia de 1956, leída por primera vez en el Medieval Club de Nueva York, y de la que Mommsen dejó tres borradores, de los cuales el editor ha publicado el tercero, que cuenta con menos revisiones, y que corresponde a la conferencia leída en el Yale Classical Club en abril de 1957.

<sup>171</sup> CORSINI, E., *Introduzione alle "Storie" di Orosio*, Turín 1968.

<sup>172</sup> VAZ DE CARVALHO, J., "Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?", *Revista portuguesa de filosofia*, 11, Braga 1955, 142-153.

<sup>173</sup> MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Antigüedad y Cristianismo XIX, Murcia 2002.

esta materia. Orosio creyó ver en las diez persecuciones de los cristianos y las diez plagas de Egipto un paralelismo, para establecer que en el futuro no volvería a haber persecuciones a excepción de la movida por el Anticristo. Pretende de este modo corregir el excesivo alegorismo del discípulo. Vaz de Carvalho acepta que de forma general la obra de Orosio está influida por Agustín, pero también es cierto que no puede depender de Orosio la primera parte, que le es anterior cronológicamente. La influencia sólo estaría en la segunda parte, producto de compartir los dos autores las mismas preocupaciones e intereses. Opina que se da una interdependencia literaria mutua entre discípulo y maestro. Nosotros tendemos a matizar más esa interdependencia, situándonos en la posición seguida por Martínez Cavero, ciñendo esa interdependencia más a las fuentes y menos al fondo, ya que es cierto que compartían unas preocupaciones similares, pero éstas eran comunes a muchos otros cristianos.

Entre las otras cuestiones que se plantean en esta obra, debemos citar la cuestión temporal. San Agustín crea una historia autorizada, ya que en ella el curso de los hechos tiene un sentido, y ese sentido discurre prestigiado. Ese sentido hace posible concebirla como una: el prestigio la funda sobre la autoridad, frente a Orosio que se limita a una mera sucesión.

En esta cuestión lo más conocido es la teología de la historia que realiza san Agustín, vinculada como decimos a la cuestión temporal. En esta cuestión podemos destacar la contribución de Michele Federico Sciacca. La historia recoge la obra del hombre tanto como la de Dios en dependencia y vínculo dinámico entre lo terreno y ultraterreno. La dialéctica entre los dos términos de la historia, que es humana y divina, hecha de la voluntad de los hombres, pero con el concurso de la Gracia (en el individuo) y Providencia (en la sociedad) hace que san Agustín no se haya limitado a considerar el mero proceso histórico, sino que ha indagado la inteligibilidad última de la historia. Pero para ello no basta la *scientia humana (conocimiento temporal)*, habiendo de recurrir a la vez a la *sapientia* (conocimiento eterno). De este modo Agustín completa la filosofía con la teología sin llegar a ser exclusivamente teología. Gabriel del Estal ha enfocado ese problema de la historia y la filosofía de la historia hacia la obra de san Agustín. Del Estal señala que es precisa la combinación de historia y filosofía para realizar una auténtica interpretación histórica. Así dice:

La filosofía de la historia es algo más que historia. Es filosofía de últimas causas, con investigación de fines y porqués. Tiene un sentido: conocer los impulsos motores y la suprema razón teleológica que operan en el alma de los hechos”<sup>174</sup>.

La historia aparece a los ojos de Agustín como un reflejo del mismo hombre, como una lucha entre el amor divino y el amor a sí mismo, la soberbia, que se convierte en odio al prójimo y que tiene su origen en el pecado original, así como una lucha entre las dos ciudades.

Debemos señalar que hubo cierta polémica en esta cuestión relativa a la filosofía o teología de la historia; unos defienden la posición de ser tanto filosofía como teología, como Sciacca o Gabriel del Estal, este último se enfrenta a otros, encabezados por Padovani, que afirman que una filosofía de la historia así concebida deja de ser Filosofía

---

<sup>174</sup> ESTAL, G., Del “La Ciudad de Dios ante el curso de los tiempos”, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II, p. 207-283.

para convertirse en Teología. Nos parece más correcta la posición de los primeros, a través de la aclaración de los términos teología y teodicea. Así, en palabras de Del Estal:

Aunque Dios y su providencia ocupen el eje del suceder histórico, la razón es capaz de llegar a su conocimiento, sin enlace necesario con lo sobrenatural. Y esto es auténtica filosofía de la historia, la razón es capaz de llegar a su conocimiento, sin enlace necesario con lo sobrenatural. Y esto es auténtica filosofía de la historia, con razonamientos, sin teologías. Además añade: aunque es posible mantener una interpretación filosófica de la historia, sin recurso necesario a la teología, solamente se llega a un logro de plenitud en la filosofía cristiana de la historia. Esto es la ciudad de Dios: filosofía cristiana de la historia, antes que mera filosofía o estricta teología”.

Así, también frente a J. Thyssen<sup>175</sup>, llega el autor a la conclusión que tanto en la *Ciudad de Dios* como en la Edad Media hay auténtica filosofía y no simple teología de la historia: una filosofía de acento cristiano (con dos exponentes fundamentales, Agustín y Bosuet), a diferencia de la profana (Abenjaldún, Vico, Voltaire y Hegel)

Según Jacob Obersteiner<sup>176</sup> es gracias a la idea bíblica de la dignidad del género humano, con un origen y una historia común, por lo que Agustín pudo realizar el primer sistema de una filosofía de la historia. Toda la historia es la lucha continua entre las fuerzas del bien y del mal, lucha que comenzó el día de la creación y que terminará con el juicio final. Esta visión de Obersteiner no la compartimos ya que su interpretación es demasiado maniquea, ya que no estamos de acuerdo con toda la corriente historiográfica que considera reminiscencias maniqueas esta exposición agustiniana. No se trata de un simple enfrentamiento entre el bien y el mal, sino del enfrentamiento del hombre consigo mismo, en base al libre albedrío, y que de hecho supone una lucha del bien y del mal, pero no lo es tal ya que esa lucha por el bien y el mal no es una lucha universal, sino una lucha del propio ser humano que se realiza en sí mismo. Debemos en justicia atender a que también Obersteiner deja libre la voluntad del hombre como causa de su actuación, a pesar de que la providencia la abarca y pese a que tan sólo puede llegar hasta donde quiso y preveía Dios. Con este razonamiento san Agustín elimina la tensión entre el poder histórico absoluto de Dios y la libertad de la voluntad humana, cuya contradicción no pudo deshacer el Antiguo Testamento y priva de fundamento a los que postulan que un plan histórico previsto y predeterminado por Dios signifique la bancarrota de la historia. Este aspecto del libre albedrío será tratado de forma específica posteriormente, en lo que a la concepción agustiniana del derecho se refiere, ya que es esencial en la admisión o no de todo Derecho.

Dentro de esa filosofía de la historia encontramos otro lugar de enfrentamiento entre la tesis que era predominante en los años 50, defendida por Kart Löwitz o Wilhelm Kamlah, según la cual existe una separación en el pensamiento del obispo de Hipona entre historia terrena y soteriología. Además de Ratzinger trata la cuestión J. Straub<sup>177</sup>, que, recurriendo a *de civitate*, así como a cartas, sermones y panfletos agustinianos, defiende el reconocimiento de la necesidad y la estimación relativa de

---

<sup>175</sup> THYSSEN, J., *Historia de la filosofía de la historia*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1954.

<sup>176</sup> OBERSTEINER, J., “Augustins “Civitas dei” und die Geschichtstheologie der Bibel, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) I, p. 313-350.

<sup>177</sup> STRAUB, J., “Die Geschichtliche Stunde des hl. Augustinus, Heilsgeschehen und weltgeschichte in dem Gottesstaate”, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) p. 571-587

instituciones y funciones político-estatales por parte del Santo y documentando por el otro lado cómo Agustín liberó a la Iglesia de la teología política tal y como había llegado hasta él. Straub llega a la conclusión de que esta liberación no produjo ni pretendió producir de manera alguna una separación de la existencia política y la religiosa, sino una armónica acción conjunta de ambas. Recordemos que esta cuestión también la tratamos en lo que a su vida se refiere, y cómo a partir de la ejecución de Marcelino se produce un cierto enfriamiento en los anhelos de colaboración de Iglesia y Estado en lo que a Agustín se refiere. Con esto queremos decir que el tema es complejo, y nos veremos obligados a tratarlo en diferentes secciones. Nuestra posición coincide más con la de Straub, ya que no sería coherente una contradicción entre las concepciones “terrenas” y las “espirituales”. Aunque a veces Agustín comete contradicciones no creemos que lleguen a este nivel, ya que en general pensamos que los términos abstractos tienen un doble valor en la concepción agustiniana, uno es el valor aplicable a la realidad en la que vive, y otro aplicado en lo que a la metafísica de la Ciudad de Dios se pueda referir. Ambos conceptos se mezclan en ocasiones y pueden llegar a ser confundidos, pero no suponen una contradicción, una separación del pensamiento del obispo, ya que ambas estructuras, la física y la metafísica, se coordinan mutuamente en la vida del cristiano con un valor que puede ser variable, pero nunca diferente. No procedemos a reproducir los fragmentos que sobre la cuestión podemos aducir para no alargarnos, y más cuando serán reproducidos posteriormente, pero sí queremos poner un ejemplo; el caso del término justicia, siempre significa lo mismo, otra cosa es que en la realidad física ese concepto se vea afectado, se vea limitado a esa misma realidad, siendo en el plano metafísico en el que la justicia alcanza su verdadera significación, de justicia plena y absoluta.

P. Jean Claude Guy<sup>178</sup> señala la unidad y estructura lógica de la Ciudad de Dios; entendiéndola como un itinerario en el que primero refuta al pagano (primeros diez libros) y después se le ofrece el itinerario a la ciudad de Dios; un itinerario *mentis ad Deum*, una exposición del camino integral de la humanidad hacia Dios que está fuera del tiempo y de la historia.

El P. Nazario de Santa Teresa compara la *Ciudad de Dios* a la noche oscura de San Juan de la Cruz<sup>179</sup>. La historia es aquí interpretada como una tiniebla mediante la cual la humanidad va guiada al esplendor de la luz. La Ciudad de Dios puede ser considerada de este modo como una obra apologética integral que tiende a reconducir a todo el mundo hacia la sociedad celeste. Un camino hacia Dios, o más concretamente, hacia la Ciudad de Dios, que es la que conduce la historia de la humanidad.

El profesor Sciacca<sup>180</sup> explica también diferentes cuestiones sobre el concepto de historia en San Agustín. Señala, como tantos otros, la creación en el comienzo y un fin escatológico. El proceso entre ese origen y ese fin es lo que para el santo entiende por historia; esto lo ejemplifica con diferentes ejemplos, como el simbolismo que los seis días de la creación tienen en Agustín; Sciacca señala el papel que en ese desarrollo histórico tiene la revelación que hace inteligible al hombre esa misma historia, una inteligibilidad que es en gran medida teológica, pero dentro del orden histórico, que es temporal y racional. Ni enaltece la autosuficiencia del hombre y de la historia ni niega los valores humanos e históricos, crea una vinculación dinámica, una dependencia, entre lo terreno y lo ultraterreno, lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno. Utilizando

<sup>178</sup> GUY, J. C., *Unité et structure logique de la cité de Dieu*, Paris 1961.

<sup>179</sup> SANTA TERESA, N., “La Ciudad de Dios, filosofía de la mística”, en *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Madrid 1954, Vol. II, p. 159 ss.

<sup>180</sup> SCIACCA, M. F., “Il concetto di storia in S. Agostino », *San Agustín, estudios y coloquios*, institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, p. 11-31

las palabras de Sciacca: *l'ordine temporale dipende dall'ordine eterno, che penetra nella storia, pur trascendendola, e permea la vicenda terrena di ogni criatura e della creazione intera. Perciò il temporale è segno e vestigio dell'eterno: ut signum, id est, quasi vestigium aeternitatis tempus appareat*<sup>181</sup>. Tutto è contenuto nella sapienza di Dio, luce della nostra poca scienza. Sin embargo, no llega a decir lo que para nosotros tiene una especial importancia; y es que ese proceso que es la historia, ese desarrollo del hombre entre la creación y el juicio final, está marcado, efectivamente, por la revelación, pero lo más destacable es la aparición dentro de la historia de esa ciudad de Dios, que es la Iglesia, producto de la misericordia de Dios, ejemplo máximo de esa revelación, ya que es la revelación a los hombres del instrumento para su salvación. Incluso pensamos que la historia, en Agustín, es la historia de la Iglesia, de esa ciudad de Dios, con unas connotaciones de ciudadanía y de índole jurídica a las que entraremos en el próximo capítulo. De este modo pensamos qué se debe entender cuando Gustavo Bueno<sup>182</sup> dice que *La "ciudad de Dios" se adapta fácilmente a la definición lógica de la Historia, tanto en su momento genérico como específico.*

Este autor (Gustavo Bueno) señala cómo Agustín no ha desarrollado una verdadera teoría de la Historia; ya que no da soluciones unívocas a problemas fundamentales, y presenta muchas contradicciones como en los fines de la Ciudad terrestre y celeste, o bien queda indeterminada, como con el problema del sujeto de la historia. En este punto no estamos de acuerdo con él, ya que viene a inclinarse hacia la posición de Padovani, frente a Sciacca, Gabriel del Estal o a J. Thyssen como hemos referido anteriormente. Decimos que se inclina a la posición de Padovani ya que también admite ciertos fundamentos para una estricta filosofía de la Historia, en la medida, dice, en que Agustín sostiene que la naturaleza humana, común a los hombres de Babilonia y Jerusalén, existe una tendencia hacia un límite superior, que la razón humana puede de algún modo conocer. Queremos fundamentar, defender, nuestra postura y respecto a esas afirmaciones diciendo que no pensamos que estemos tanto ante contradicciones en los fines de ambas ciudades, sino más bien, ante conceptos diferentes de esas ciudades. Y decimos esto porque, como veremos, opinamos que hay varias formas de interpretar cada una de esas ciudades, con al menos dos interpretaciones por ciudad. De este modo unos serán los fines de la ciudad de Dios entendida de modo metafísico, esto es, la *ciudad de Dios* de los santos y los ángeles, y otra la *Ciudad de Dios* que peregrina en este mundo. Del mismo modo son diferentes los fines de la ciudad terrena. Si ésta la interpretamos como la ciudad terrena, física, corrompida por los vicios, y otra la ciudad terrena escatológica en la que habitan los condenados y los demonios. Respecto al sujeto de la Historia el propio autor señala la solución cuando dice: *si en la obra agustiniana existe una solución filosófica al problema del sujeto de la historia, esta solución se encuentra en la zona de la naturaleza humana temporal común a la Ciudad terrena y a la Ciudad de Dios.* O lo que opinamos sería más correcto, la historia como un proceso dialéctico entre esas dos ciudades, pero más complejo que un simple dualismo maniqueo; una dialéctica que podemos encontrar a nivel social, pero que libra las batallas más importantes en el fuero interno de cada persona, donde cada persona se debate en vida entre sus voluntades e impulsos y que le llevan a pertenecer tras la muerte a una u otra ciudad, proceso en el que destaca el factor de la gracia y que nos conecta con la cuestión del *ordo amoris* del que hablaremos posteriormente.

---

<sup>181</sup> *De Gen. Ad litt. Lib. Imperf.*, 13,38.

<sup>182</sup> BUENO MARTINEZ, G., "Lectura lógica de la Ciudad de Dios", *San Agustín, estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, p. 147-173.

Otra vertiente que podríamos considerar dentro de estas cuestiones de índole filosófico-teológica es la filosofía del tiempo que se hace en la ciudad de Dios. Esta posición está estrechamente relacionada con el valor de la historia dentro del cristianismo, así por cuestiones que suscitaban gran interés en su época como es el milenarismo, o el reinado de los mil años de Cristo y de los justos en la tierra, según el famoso texto apocalíptico (Ap 25,5). San Ireneo, Lactancio, Victorino de Pau, Olimpio, Metodio y otros autores sostuvieron esta doctrina, no faltando intérpretes materialistas que daban un sentido carnal al milenio. Agustín defendió un milenarismo espiritual hasta el año 400, así se explica cuando dice: *Incluso hubo un tiempo en que nosotros fuimos de la misma opinión* (L. XX, 7,1<sup>183</sup>) pero nuevas reflexiones de tipo exegético le condujeron a considerar el milenio del Apocalipsis como el tiempo desde la venida de Cristo hasta la llegada del juicio final, con una duración indeterminada, siendo esa cifra de mil años una referencia a la totalidad del tiempo que esa edad deberá durar, sin ser específica. De este modo contempla Agustín ambas interpretaciones:

Los mil años pueden ser interpretados, según mi modo de ver, de dos maneras: o bien que todo esto está teniendo lugar en los últimos mil años, a saber, en el milenio sexto,(...) La otra modalidad –la más probable- de interpretar los mil años sería tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo. (...)Si hay veces que se utiliza el número cien por la totalidad (...) ¿cuánto más el número mil puede significar la totalidad? (L. XX, 7,2)

Este milenarismo espiritual, que es defendible en la ortodoxia católica, fue muy criticado por Federico Rougemont (1808-1876); su objeción es la misma que hará el marxismo a las Iglesias cristianas, ya que, en palabras de Rougemont<sup>184</sup>: *Agustín, repulsando su fe primera en el reino de los mil años causó a la Iglesia un mal incalculable e irreparable. El sancionó con la inmensa autoridad de su nombre un error que la privaba de su ideal terrestre y que acabó por hundir las naciones cristianas en una desesperación de la que ha salido a liberarlas el socialismo*. Esta afirmación queda claro que es excesiva, y más cuando Agustín admite lo positivo de la paz en la ciudad terrena para hacer más soportable el peregrinar a los cristianos, habla de una paz terrena para bien de los cristianos, con lo que no abandona por completo las realidades temporales. En esta línea habla de las tres tareas fundamentales que todo cristiano debe cumplir en este mundo: trabajo manual, mental y moral o espiritual, que generan tres valores, materiales, culturales y morales, que enriquecen por igual a la ciudad terrena como a la ciudad de Dios, aunque de forma diferente<sup>185</sup>.

Esa concepción del mundo, de la historia, de las relaciones de los hombres, tiene diferentes lecturas a lo largo del tiempo. Con el Renacimiento se modifica el modo de interpretar la historia, dejando de ver una ciudad de Dios, por una ciudad de los hombres. El hombre moderno cambió la perspectiva que fueron radicalizadas por Francisco María Arouet (1694-1778), más conocido como Voltaire, y del que es más probable provenga el término de filosofía de la historia. En esta línea encontramos otros autores como Gibbon, von Herder o Hegel, con interpretaciones racionalistas de la

<sup>183</sup> La L. indica que la cita corresponde al Libro, el resto es claro L XX, capítulo 7,1 de la *Ciudad de Dios*.

<sup>184</sup> Citado en *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, 2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.

<sup>185</sup> Esto lo encontramos en la ciudad de Dios en la alabanza que hace a la razón y a la inteligencia en XXII, 24,3 y como bibliografía podemos citar CAPÁNAGA, V., “Para una teología agustiniana del trabajo, en *Communicationes V congressus thomistici internationalis*, I, Roma 1960, 507-522.

historia, y sin embargo continúa la interpretación agustiniana en autores como Bossuet, J. B. Vico, Schlegel (1772-1829) o Donoso Cortés. Con la edad contemporánea la importancia mayor de la obra radica en los estudios filosóficos y teológicos, entre los que destaca Schütz, Maritain, Marrou.

Además de las cuestiones filosóficas, que nos interesan menos, destacan también interpretaciones como la de D'Ors, que atribuye a San Agustín el descubrimiento de la sociedad, por ser la ciudad de Dios la forma ejemplar de la misma. Lo que parece claro es la influencia que esta obra tuvo en ciertas concepciones, especialmente filosóficas, o artísticas; pero la *Ciudad de Dios* supone también un posicionamiento de tipo jurídico, aunque sea implícito, cuyo desarrollo fue especialmente importante durante la Edad Media en lo que se ha dado en llamar como Agustínismo político<sup>186</sup>. Es este estudio pretendemos acercarnos a esta cuestión, más a la de índole jurídica que a la política; pretendemos descubrir si, además de su gran influencia en la formación de teorías políticas en los siglos posteriores podremos encontrar un conjunto de ideas que de algún modo fundamenten el Derecho Canónico y un criterio para la creación de Derecho, ya que para poder ser tal deberá estar de acuerdo con los principios generales de Justicia que sólo se encontrarán sin error en la doctrina católica.

En todo caso, como señala Charles Boyer<sup>187</sup>, la ciudad de Dios se presenta como la fuente principal para acercarnos a la filosofía del santo y sus ideas. Se pueden detectar las ideas del santo sobre la unión del alma y el cuerpo, una unión natural que es la constitutiva del hombre. Habla sobre las tres vías por las que la razón descubre a Dios (Libro VIII), Causa del ser de las cosas, Luz de los espíritus y bien supremo de las voluntades. En el libro undécimo precede a Descartes con el cogito agustiniano<sup>188</sup>, al oponer a los escépticos la inquebrantable certidumbre de la realidad personal. También trata el problema del mal en el mundo, libro XII, en el que aparece la idea del auxilio divino que lleva al bien, permitiendo Dios el mal por el bien que sabe sacar de él. En el libro XIX pone los fundamentos de la moral, desarrollando unos principios y nociones a partir de esa moral, sin ignorar que el hombre es una naturaleza. También entran algunos autores en la consideración del valor que Agustín da a las obras clásicas, cristianizando autores, como Bennett<sup>189</sup>, o de todo lo contrario como Casado<sup>190</sup>. Esto es debido a que Agustín ciertamente realiza un juicio en esta obra de las diferentes ideas de escritores de la antigüedad. En ese proceso se puede afirmar que se produce un rechazo a ciertos elementos de esa antigüedad pagana, como los presocráticos, epicureos, estoicos, pero también se valora a algunos de esos miembros, especialmente a Platón, pero también a Cicerón, o a Anaxágoras. Esto supone una aceptación del pasado pagano, una aceptación que supone cierta conversión, pero siempre, incluso en aquellos autores que son rechazados, supone una puesta en valor y su conservación.

---

<sup>186</sup> ARQUILLIERE, H-X., *El Agustínismo político, ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad media*, Granada 2005, traducción del original en Francés: *L'augustinisme politique*, Vrin, Paris 1955

<sup>187</sup> CHARLES BOYER, S. J., « La Cité di Dieu, source de la philosophie agustinienne », *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II p. 53-67

<sup>188</sup> Sobre el *cogito* agustiniano y su valor no trataremos por ser una cuestión netamente filosófica. La bibliografía es abundante; la obra más reciente que conocemos y que realiza un trabajo de síntesis de otras anteriores es: HORN, C., "Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?", en *De civitate Dei*, Berlin 1997, p. 109-129

<sup>189</sup> BENNETT, C., "The Conversion of Vergil : The Aeneid in Augustine's Confessions", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1988, Vol. XXXIV, N° 1, p. 47-69

<sup>190</sup> CASADO F., "El repudio de la filosofía antigua en la Ciudad de Dios", *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II p. 67-95.



Entrando sobre la cuestión de la ciudad de Dios, que da título a la obra, es curioso cómo Agustín no la define hasta el Libro XI:

Llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema, que supera por su autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por sojuzgar toda suerte de humanos ingenios. Allí se escribe, en efecto: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios! Y en otro salmo: Grande es el Señor y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo, alegría de toda la tierra. Y un poco después en el mismo salmo: Lo que habíamos oído lo hemos visto en la ciudad del Señor de los Ejércitos, en la ciudad de nuestro Dios: que Dios la ha fundado para siempre. Y también en otro salmo: El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios; el Altísimo consagra su morada. Teniendo a Dios en medio no vacila.

Con estos y otros testimonios semejantes, cuya enumeración resultaría prolija, sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador. A este fundador de la ciudad santa anteponen sus dioses los ciudadanos de la terrena, ignorando que él es Dios de dioses, no de dioses falsos, esto es, impíos y soberbios. Privados éstos de la luz inmutable y común a todos, y reducidos por ello a un poder oscuro, persiguen su crédito particular, solicitando de sus engañados súbditos honores divinos. El, al contrario, es Dios de los dioses piadosos y santos, que hallan sus complacencias en estar sometidos a uno sólo, más que en tener a muchos sometidos a sí, y en adorar a Dios más que en ser adorados como dioses.

En los diez libros precedentes, con la ayuda de nuestro Rey y Señor, hemos dado respuesta, en lo posible, a los enemigos de esta santa ciudad. Al presente, reconociendo qué se espera de mí, y recordando mi compromiso, con la confianza siempre en el auxilio del mismo Rey y Señor nuestro, voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en este mundo. Y ante todo diré cómo los comienzos de estas dos ciudades tuvieron un precedente en la diversidad de los ángeles. (L. XI, 1)

En esto se apoyan los que plantean que la estructuración de la obra se produce al finalizar el libro X; Incluso, como ya mencionamos, se plantea que se tratase de dos obras, que fueron posteriormente ensambladas, y que explicaría el hecho de que en algunos códices encontremos sólo los diez primeros libros, y en otros, los restantes. Pero debemos volver a insistir en la unidad de la obra, ya que en esa primera parte de diez libros encontró Agustín la mejor base para levantar la estructura de la Ciudad de Dios, quedando entrelazadas como un todo. De este modo es inadmisibile la idea de dos obras ensambladas.

El concepto de esas dos ciudades antitéticas no es original de san Agustín. Dicho concepto procede de una herencia que se remonta a los escritos paulinos. La diferencia con anteriores escritores es que Agustín desde el primer momento señala esa diferencia, esa antítesis fundamental entre los ciudadanos de la Ciudad de Dios y los de la terrena. Esas dos ciudades son descritas en particular en los libros XI-XIV.

En las pasadas décadas múltiples autores han hecho diferentes propuestas sobre la doctrina de las dos ciudades y sus posibles fuentes. Pero en primer lugar deberemos distinguir lo que Agustín trata sobre ellas, y esto nos lo dice él mismo en XI, 1:

... voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en este mundo.

La narración bíblica es la que revela el origen de la ciudad de Dios en el mundo de los ángeles. La ciudad terrena se origina a causa de la rebelión de los ángeles caídos contra Dios, antes de la creación del hombre. Estas dos sociedades son tan opuestas como la luz a la oscuridad<sup>191</sup>

En el libro XII Agustín distingue esas dos entidades; una, formada por los ángeles buenos y los hombres justos, la otra, formada de los demonios y los hombres corrompidos. Cuando trata en este libro de la cuestión del hombre, señala que ya en el propio hombre encontraba Dios esas dos ciudades, que sin embargo estarían establecidas desde antes de la creación del hombre, puesto que son ciudades compartidas con los ángeles.

El libro XIII desarrolla la caída del primer hombre y su caída a la mortalidad. Se trata aquí de la cuestión de la muerte de la que hablaremos detenidamente en su lugar. Sobre la muerte continúa hablando en el libro XIV, transmitida por Adán a su descendencia; Es el momento en el que habla de la condenación eterna de la que algunos hombres podrán salvarse a través de la gracia divina, un número fijado de justos<sup>192</sup>. Finalmente el libro termina con la teoría de los dos amores, que constituyen las dos ciudades. El amor a Dios constituye la *Civitas Dei*, el amor a sí mismo constituye la ciudad terrena. Ese amor conducirá a la ciudad de Dios cuando se dirija hacia Él y hacia los elementos que de Él derivan (Justicia, Caridad,...). El amor a sí mismo y a las cosas pasajeras del mundo es lo que caracteriza a los ciudadanos de la terrena. Aquí está apoyándose en diferentes referencias bíblicas, en la *segunda a los Corintios* 10,17 cuando dice: *El que se gloríe, gloríese en el Señor*. O en el *Salmo* 3,4; 17,2,... El curso de ambas ciudades, en función de la historia bíblica lo desarrollará en XV-XVIII y de sus fines en XIX-XXII. Continuando su fundamentación en la Biblia. Esta cuestión no debe pasarse por alto ya que en otras obras de Agustín puede aparecer con mayor importancia. De este modo en la *Ciudad de Dios* combina su concepto con temas bíblicos como los dos Reinos, o los dos géneros de hombres, o la parábola bíblica de Jerusalén y Babilonia. De este modo la fuente real y fundamental de la teoría agustiniana de las dos ciudades la encontramos en la Biblia. Toda la bibliografía acepta la importancia de la Biblia en este aspecto.

Donde no encontramos unidad es cuando intentamos afirmar que ésta es su única fuente. Del mismo modo que en otros conceptos como *uti y frui*, o en su concepto de *pax*, puede que Agustín esté influenciado por otras doctrinas y tradiciones. En este sentido tenemos que volver a la discusión ya comentada del maniqueísmo, ya que escritos maniqueos como los aparecidos en Turfan, Tunhuang, Medinet Madi o en el Oasis egipcio de Dakhleh<sup>193</sup> que según Johannes van Oort<sup>194</sup> presenta múltiples

---

<sup>191</sup> *Civ. Dei* XI, 33.

<sup>192</sup> XI, 26; certus numerus.

<sup>193</sup> WURST. G., *Die Bema-Psalmen, Manichaesim Psalm Book*, Part II, Fasc. I, Turnhout 1996.

<sup>194</sup> Van Oort se ha ocupado en diferentes estudios sobre la cuestión maniquea y Agustín. SCHIPPER, H., G. / OORT J., Van (eds.), *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis, Sermones et Epistolae. Fragmenta selecta*, 2001; DECRET F., and OORT J. van (eds.), *Augustinus, Contra Fortunatum*, 2005;

paralelismos tales como en la descripción de la ciudad terrena, o la división de la historia en tres épocas; *initium, médium, finis* de la *Epistula fundamenti* de Manes con el *exortus, excursus, debiti fines* de Agustín en XI, 1. Pero el mismo profesor van Oort plantea sus reservas en si realmente podemos hablar de maniqueísmo en Agustín, ya que parece más coherente pensar que ambos, Agustín y Manes, están influenciados por la misma tradición. Especialmente tras los descubrimientos sobre los círculos y las influencias judeo-cristianas de Manes.

Otra línea de investigadores que comienza con T. Hahn<sup>195</sup> parece encontrar esa argumentación de las dos ciudades en la herejía donatista; pero la única razón de los que argumentan esto es la de usar los mismos términos *corpus* y *ciuitas*, pero Agustín va mucho más allá, entendiendo la historia de la humanidad como una lucha entre esas dos ciudades, alcanzando una importancia que no aparece en los textos que de Ticonio se han conservado.

Dentro de la literatura cristiana podemos encontrar múltiples paralelismos con autores que puedan plantear esa problemática de las dos ciudades (por ejemplo Ambrosio, Lactancio, Cipriano, Tertuliano e incluso Orígenes). Todos ellos pueden haber influenciado en Agustín. Es más, la metáfora de las dos ciudades antitéticas aparece en el *Pastor de Hermas*<sup>196</sup> junto a otros textos que pueden ser considerados como formas arcaicas de cristianismo en los que se presentan doctrinas, imaginario y ética de origen judío. También en los textos judíos de Qumrán, en el denominado *Manual de las disciplinas* (1QS) se hace mención a dos espíritus antitéticos, dos formas opuestas, dos reinos<sup>197</sup>, dos sociedades de buenos y malos. De hecho, señala Victorino Capánaga<sup>198</sup> parece que este tipo de doctrinas jugaban un rol en la enseñanza de los catecúmenos. La razón de esto sería la de hacer conscientes a los catecúmenos de que ser cristiano supone adquirir y tener vivencia de su ciudadanía celestial.

Tanto es así que en el primer sermón que conservamos, el día 15 de marzo, sábado, del año 391, en que fue ordenado sacerdote, exhortaba a los catecúmenos:

Honrad, amad, predicad a la santa Iglesia, vuestra madre, como a la santa ciudad de Dios, Jerusalén celestial. Ella es la que en todo este mundo crece y fructifica en esta fe, siendo la Iglesia del Dios vivo, la columna y firmamento de la verdad (1 Tim 3,15)

La catequesis primera incluía en su programa esta instrucción, presentando la ciudad de Dios en su doble vertiente, terrena y celestial. En esa instrucción se explican los artículos de la fe relativos a la creación del mundo, del hombre, de su estado de inocencia y caída, la división de los hombres, la venida del Mesías al mundo; el

---

TONGERLOO, A. van / OORT, J. van (eds.), *The Manichaeism NOUS*, Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991; Muchos de sus artículos están disponibles en internet, como por ejemplo: Van Oort, J., Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives, [http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort\\_Augustine\(2006\).pdf](http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort_Augustine(2006).pdf) (Consulta: lunes, 31 marzo 2008)

<sup>195</sup> HAHN, T., *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900)

<sup>196</sup> El *Pastor* es una alegoría escrita durante el siglo segundo, del 100 al 160 d.C. que alcanzó cierta resonancia en círculos ortodoxos y llegó a ser incluida en ciertas copias del nuevo testamento. No nos alargamos en esta línea señalando la traducción de J.B. Lightfoot, *Shepherd of Hermas*, accesible desde <http://www.earlychristianwritings.com/shepherd.html>, [consulta lunes 31, marzo 2008]. Lo que comentamos aquí se refleja por ejemplo en la parábola 1, al comienzo de la misma.

<sup>197</sup> DUCHROW, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Klett Verlag, Stuttgart 1970.

<sup>198</sup> CAPÁNAGA, V., *San Agustín, obras completas, XVI, La Ciudad de Dios Iº*, Introducción a la Ciudad de Dios, B.A.C, Madrid 2004.

bautismo, las edades de los tiempos, la difusión del espíritu Santo, los fines de los buenos y malos. Con esta pedagogía el catecúmeno era injertado en el organismo de una gran sociedad, repartida en dos grupos, cuyo origen, proceso o desarrollo y último fin se declaraban sin ambages ni vacilaciones. El hombre aprendía de dónde venía, adónde iba y por dónde tenía que andar. Todo ello pertenecía a la doctrina de las dos ciudades, enlazada con su antropología religiosa.

Agustín habla 20 años antes de comenzar la *Ciudad de Dios* de esas dos ciudades, en *De Catechizandis Rudibus*<sup>199</sup> en el que dice que desarrolla la idea de mezcladas en este mundo y que serán separadas el día del juicio. También aparece esta idea en el *De vera Religione*<sup>200</sup>, en el comentario a los salmos o al Génesis...

Más lejana parece la conexión con el neoplatonismo, ya que esas dos ciudades poco tienen que ver con los dos mundos platónicos del que uno es reflejo imperfecto del otro. La ciudad terrena no es una sombra de la ciudad de Dios; Agustín expresa con énfasis la antítesis entre esas dos ciudades.

Podemos afirmar que, aparte de los testimonios bíblicos, los elementos esenciales de la doctrina de las dos ciudades de Agustín están presente en las tempranas tradiciones cristianas, así como en las judías. Agustín la recibe a través de la Escrituras y a través de la antigua tradición que formaba parte de la instrucción catecumenal. Agustín recibió los elementos de esa antigua tradición pero los adapta, transformándolos, a su propia mentalidad y genio. Es en esa transformación, manifiesta en el uso del concepto de *civitas* y su campo semántico, donde queremos descubrir la mentalidad y doctrina de Agustín sobre la teología política de la Iglesia. Sobre este valor de la *Ciudad de Dios* de Agustín, su valor para acercarnos a las concepciones jurídicas del santo, trataremos a continuación.

---

<sup>199</sup> *Cat Rud* 31: *Duae itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corpore separandae...*

<sup>200</sup> *De vera relig.* 27,50: *Ita sub divinae providentiae legibus administratur ut in duo genera distributum appareat.*

## Capítulo V:

### LOS CONCEPTOS JURÍDICOS EN LA CIUDAD DE DIOS.

Para entender correctamente las concepciones jurídicas de san Agustín debemos acercarnos al valor que Agustín confiere a los diferentes conceptos jurídicos.

La utilización de estos conceptos está ligada al contexto en el que la obra se crea. Así, como señala Pollman<sup>201</sup>, Agustín procurará desvirtuar la concepción tradicional pagana para la cual el cumplimiento de los deberes religiosos (*religio* y *pietas*) suponían la consecución de los logros políticos y militares de Roma. Para ello Agustín combinará diferentes argumentaciones, fundamentalmente que ya antes del nacimiento de Cristo ocurrieron desgracias para Roma; la idea- teodicea de que tanto para buenos como para malos pueden ocurrir cosas buenas y desgracias, o la separación de *civitas Dei* y *civitas terrena*.

En el desarrollo de la obra no sólo se hace una crítica al paganismo y a la misma contradicción interna de los paganos, sino que se aceptan los modelos paganos de valor y comportamiento, que son elevados y puestos de nuevo en valor por el cristianismo en el marco de la historia santa, lo que supone la integración de la tradición pagana que es reinterpretada de forma cristiana.

Del mismo modo que hizo Cicerón<sup>202</sup>, se produce una fusión de la idea de estado con cuestiones morales y éticas, ya que esas cuestiones son los garantes del bien hacer del soberano y del estado. Los valores políticos, históricos y morales aparecen de este modo estrechamente unidos.

Ya en los versos de la *Eneida* 851 a 853 se expone esta idea, y en especial el 853 muestra la política exterior romana. Esto lo contrasta Agustín con Iac. 4,6, por el que ningún poder humano puede usurpar lo que pertenece en exclusiva a Dios.

La importancia de esta obra en lo que a los conceptos jurídicos y políticos se refiere es innegable. Suerbaum<sup>203</sup> sitúa esta obra en el centro de su investigación sobre el concepto de Estado. A este autor le parece que es admisible poner en primer plano la obra de la *Ciudad de Dios* como muestra del pensamiento de Agustín, porque ella es el escrito principal sobre la política del estado y porque su terminología muestra una notable unidad. Sin embargo nosotros procuraremos utilizar también otros escritos de Agustín cuando sea oportuno.

Este autor señala la importancia de esos conceptos jurídicos en la obra, comenzando por la enumeración de veces que los mismos se repiten:

<i>Civitas</i>	525
<i>Populus</i>	350
<i>Gens</i>	270
<i>Regnum</i>	350 250
<i>Respublica</i>	150 120
<i>Imperium</i>	130

---

<sup>201</sup> POLLMANN, K., "Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I-IV)". *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

<sup>202</sup> *rep.* 1,37,38 y 2,1,2

<sup>203</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

A continuación procederemos a desarrollar cada uno de estos conceptos, acercándonos a lo que con ellos entiende Agustín, sin olvidar la conexión con el concepto fundamental de *civitas*. Si bien, previamente, debemos tener en cuenta que esos conceptos jurídicos se relacionan a su vez con cuestiones de índole teológica, como son la justicia, la caridad y la paz.

Aún cuando estos conceptos quedan fuera del marco de nuestra investigación son muy importantes en la comprensión de las concepciones jurídicas de san Agustín. Por ello consideramos necesario acercarnos brevemente a los mismos.

El concepto de Paz es tratado con especial interés por Agustín a lo largo del libro XIX. Este concepto supone la meta y justificación del Estado y de la coerción. Como suele ocurrir en esta obra el concepto tiene dos planos, uno físico, la realidad temporal, en el que la Paz es incompleta, y el plano escatológico, la Paz que en la ciudad de Dios es completa y perfecta. En L. XIX, 12,1 Agustín muestra la Paz como un bien perseguido por todos, incluso los malvados, para los que la paz es la imposición de su voluntad. Además de ciertas concepciones sobre la Paz que vinculan la idea al orden natural establecido por Dios (XIX, 12,2), la definición de lo que es la Paz la vincula con las cuestiones políticas:

L. XIX, 13,1: La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar.

La consecución de la Paz es lo que justifica la existencia del Estado, y para conseguir esa paz es para lo que el Estado tiene una serie de prerrogativas como la coerción. Esa coerción puede llegar a entenderse como el movimiento destinado a reinstaurar esa paz, y es a través del derecho como se aplicará esa coerción, que será legítima y justa. Esto lo podemos ver en XIX, 13,2, donde el derecho es necesario para mantener la paz, si bien esto no lo dice directamente, sino a través de la comparación. Del mismo modo que Dios al castigar castiga en virtud de la justicia, y como protección del orden, el hombre con su ley deberá hacer lo mismo.

En XIX, 14 encontraremos cómo san Agustín busca el último fundamento del orden y de la paz en la ley eterna, que es la manifestación de la voluntad imperial de Dios en la conciencia misma de los hombres, donde está inscrita. En este sentido dirá: *La ley eterna es la razón divina o la voluntad de Dios que quiere se guarde el orden natural y prohíbe perturbarlo (Contra Fausto Maniqueo. 22,27)* La tranquilidad del orden descansa en esta sumisión a la ley: no en los juegos de intereses, ni en las meras

---

<sup>204</sup> En la columna de la derecha son las cifras recogidas por MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

relaciones externas de unos con otros. Una ley eterna que Agustín entendía era muy elogiada por Cicerón<sup>205</sup>.

Dejando a un lado la Paz, que merece una investigación particular, los otros dos términos, también trascendentales para la comprensión de éste estudio, son *caritas* y *iustitia*. *Iustitia* es un término fundamental en Agustín en lo que a las relaciones humanas se refiere. Al igual que con la Paz, encontramos dos facetas, la *Iustitia terrena*, imperfecta, y la trascendente, perfecta y proveniente directamente de Dios. La justicia es uno de los elementos que el hombre debe buscar en la sociedad para procurar esa paz social, estructurando al Estado en función de ello. Muestra de la importancia del concepto es la variada bibliografía<sup>206</sup> que lo trata.

La Caridad la encontramos más alejada de los conceptos jurídicos y políticos, pero es el concepto que adquiere un relieve teológico mayor, observable en la carta Encíclica de Benedicto XVI. En cualquier caso, nunca entrará, frente a opiniones de algunos autores, en contradicción con la justicia, ya que una cosa será caridad, y otra la impunidad frente a la ley.

---

<sup>205</sup> Cf. . GOSSELIN, R., *La morale de Saint Augustin*, Paris, 1925; ARMAS, G., *La moral de San Agustín*, Madrid, 1956. COMBÉS, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927.

<sup>206</sup> FORTIN, E. L., "Justice as the foundation of the political Community : Augustine and his Pagan Models (Book IV 4)", en HORN, C., *Augustinus, De civitate Dei*, Berlin 1997; GIORGIANNI, V., *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino.*, Milano-Padova 1951; HART, H. L. A., *The concept of law*, Oxford, 1961; MOIX MARTINEZ, M., "En torno al concepto de justicia social", *Revista de Política Social*, nº 21, enero-marzo, 1954, p. 7-42; KLINGER, F., "La idea de justicia de Hesíodo a san Agustín", *Revista de Estudios Políticos*, nº 72, nov-dic, 1953, p. 23-36; CLARK, M. T., "Augustine on justice", *Revue Études Augustiniennes*, 1963, Vol. IX, nº 1-2, p. 87-94; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992. (Capítulo 9, *iustitia et utilitas*).





## CAPITULO VI: CIVITAS/SOCIETAS.

El concepto *civitas* es sin duda el que más valor presenta para nuestro estudio y el que ha sido más discutido. Diversas son las maneras en que diversos autores han tratado sobre el valor del concepto *civitas* en Agustín.

Este concepto procede directamente de la tradición antigua. Como señalan Ratzinger<sup>207</sup> u Van Oort<sup>208</sup>, el concepto presenta una multiplicidad de significados. Destacan el sentido espacial, refiriéndose a la ciudad física, y otro significado en el sentido jurídico, *de statu singulorum civium*, es decir, la ciudadanía. No podemos olvidar que el concepto continúa ligado a la idea de ciudad estado, como *universitas civium et quidquid ad eam pertinet (ut urbs, agri, instituta)*, esto es: todo lo referente a la ciudad estado, con el acento sobre los ciudadanos de esa polis, incluyendo a todos los que pertenecen a la unidad jurídica de la ciudad estado.

En ciertos casos la traducción de *civitas* por ciudad puede presentar ciertos problemas, ya que son varios los significados que ella tiene en el lenguaje agustiniano. Con ella Agustín puede referirse a la comunidad de ciudadanos; la ciudad o el área donde un grupo de ciudadanos vive; el Estado, o el estado del ciudadano, esto es, la ciudadanía. Prácticamente todos estos significados pueden encontrarse en la *Ciudad de Dios*.

El término *civitas* tiene, además, un marcado carácter hiperonímico del resto de conceptos de modo que todos pueden verse incluidos, en mayor o menor medida, dentro del de *civitas*. Podremos comprender mejor ese concepto de *civitas* a partir del análisis del resto de términos y su diferente vinculación con *civitas*, y entre ellos mismos.

A la hora de analizar el sentido del vocablo *societas* en Agustín nos percatamos de la estrecha vinculación que existe con el de *civitas*. Bieder<sup>209</sup> se ha percatado de esa vinculación en el hecho de que el mismo Agustín utiliza este término para definir *civitas*; para Agustín la *civitas* es *multitudo aliquo societatis vinculo conligata*<sup>210</sup>, cuando, hablando de Caín, dice:

L. XV, 8,2: Claro que, aunque éste sea el primer hijo del fundador de aquella ciudad, no se sigue que el padre le puso su nombre a la ciudad fundada cuando nació el hijo: no podía uno solo formar una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social<sup>211</sup>.

Sin embargo la definición de *societas* a partir del uso que le da Agustín no es sencilla. En diferentes textos observamos cómo éste término viene a ser equivalente al de *civitas*:

---

<sup>207</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>208</sup> VAN OORT, J., “*civitas Dei-civitas terrena*”, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997, p. 157-170.

<sup>209</sup> BIEDER, W., *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten kirche*, Basel 1941.

<sup>210</sup> L. XV, 8,2.

<sup>211</sup> Sed etiamsi conditori **civitatis** illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae **civitati** nomen eius impositum, quando natus est, quia nec constitui tunc ab uno poterat **civitas**, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo **societatis** vinculo colligata;

L. XIV, 1: He aquí a lo que ha dado lugar este hecho: habiendo tantas y tan poderosas naciones esparcidas por el orbe de la tierra con diversos ritos y que se distinguen por la múltiple variedad de lenguas, no existen más que dos clases de sociedades humanas que podemos llamar justamente, según nuestras Escrituras, las dos ciudades. Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu, logrando cada una vivir en su paz propia cuando han conseguido lo que pretenden<sup>212</sup>.

L. XII, 27,2: Por fin, para terminar este libro, admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso menos justa<sup>213</sup>.

De hecho vincula, en múltiples ocasiones, el término *societas* con el de *civitas*, y en particular con el de *civitas Dei*. La *societas*, en este sentido, es un don de Dios, que otorga al hombre para ayudarle a obtener la paz terrena:

L. XXII, 1,2: Es El quien al principio creó el mundo, lleno de toda clase de seres buenos visibles e inteligibles, entre los cuales destacan los espíritus, a quienes otorgó la inteligencia y capacidad para contemplarlo, uniéndolos en una sociedad que llamamos ciudad celeste y santa, en la cual es el mismo Dios, como vida y alimento común, el que los sustenta y hace felices.<sup>214</sup>

Encontramos en diferentes lugares una distinción paralela similar a *civitas terrena versus civitas Dei*, por ejemplo cuando habla de *societas mortalium* y *societas Angelorum*<sup>215</sup>.

El *vínculum societatis* es el elemento que caracteriza tanto a la sociedad como a la ciudad. Así se muestra en el siguiente fragmento, que también conecta con el término *populus*:

---

<sup>212</sup> Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae **societatis** existerent, quas **civitates** duas secundum Scripturas nostras merito appellare possemus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id quod expetunt assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium.

<sup>213</sup> Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano **societates** tamquam **civitates** duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio **sociandi**, quamvis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto.

<sup>214</sup> Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus uisibilibus atque intellegibilibus rebus, in quo nihil melius instituit quam spiritus, quibus intellegentiam dedit et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit atque una **societate** deuinxit, quam sanctam et supernam dicimus **ciuitatem**, in qua res, qua sustententur beatique sint, Deus ipse illis est, tamquam uita uictusque communis.

<sup>215</sup> L. V, 17; V, 18,3...

L. XV, 8,2: No podía uno solo formar una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social. Más bien, cuando la familia de aquel hombre se hizo tan numerosa que tuvo ya las características de un pueblo, fue el momento propicio para fundar una ciudad y darle el nombre de su primogénito<sup>216</sup>.

En esta obra no sólo el término *societas* se hace equivalente al de *civitas*, sino que sirve para precisar de algún modo el término *civitas*.

De este modo esas dos ciudades corresponderían a dos sociedades diferentes. Efectivamente, del mismo modo que en la *Ciudad de Dios* Agustín contrapone la ciudad terrena a la celeste (traduciremos, de forma general, *civitas* por “ciudad”, aunque en ocasiones no sea correcto) también contrapone la *societas terrena* a la *societas caelestis*, y es usado con la misma riqueza de matices que comentaremos posteriormente cuando hablemos de forma particular del concepto *civitas*.

Es el mismo Agustín el que muestra, a través de la utilización del término *mystice*, que denota el sentido espiritual, que el paralelismo entre los términos *civitas* y *societas* es alegórico y procede de la Biblia:

L. XV, 1,1: A éste (género humano) lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo<sup>217</sup>.

Del mismo modo que la *civitas*, la diferencia entre una y otra está en el *ordo amoris*, esto es, en la dirección en que los miembros de cada una de esas sociedades dirige su voluntad. Esta cuestión aparece en diferentes lugares<sup>218</sup>.

La asimilación de ambos términos llega a ser tal que el traductor de la obra llega a traducir por ciudad el término *societas*:

L. X, 8: Fueron sumergidos vivos en la tierra que se abrió a sus pies, para ejemplo visible de un castigo invisible, los sediciosos en el pueblo de Dios, que pretendían apartarse de la **ciudad** establecida por ordenación divina<sup>219</sup>.

L. XV, 8,1: Pero pertenecía a Dios, inspirador de estos escritos, dividir y distinguir originariamente estas **dos sociedades** por sus diversas generaciones; de tal manera, que se tejieran por separado las generaciones de los hombres, esto es, de los que viven según el hombre, y las de los hijos de Dios, es decir, de los hombres que viven según Dios, prolongándose esto hasta el diluvio, donde se

---

<sup>216</sup> quia nec constitui tunc ab uno poterat **ciuitas**, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo **societatis** uinculo conligata; sed cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet iam **populi** quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret et nomen primogeniti sui constitutae inponeret **ciuitati**.

<sup>217</sup> ... generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt; quas etiam mystice appellamus **ciuitates** duas, hoc est duas **societates** hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum **regnare** cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.

<sup>218</sup> L.XII, 9;

<sup>219</sup> seditiosos in **populo** Dei ac sese ab ordinata diuinitus **societate** diidentes ad exemplum uisibile inuisibilis poenae uiuos terra dehiscente submersos.

cuenta la separación y cohesión de **ambas ciudades**: la separación, en cuanto se mencionan por separado....<sup>220</sup>

Para realizar esta contraposición Agustín utilizará, del mismo modo que con el concepto *civitas*, una serie de calificativos para distinguir una de la otra.

En el libro II se observa claramente esa contraposición entre *societas diaboli* y *societas Dei*, y cómo los demonios también tienen su propia sociedad<sup>221</sup>, a la que le atribuye epítetos como sociedad de castigo; *humana societas*<sup>222</sup>, *societati poenali*<sup>223</sup> o *societas daemonum*<sup>224</sup>, *societas diabolica*<sup>225</sup>, *societas aere*<sup>226</sup>, *societas peccati*<sup>227</sup>, *societas impiorum*<sup>228</sup>, *societas terrigenarum*<sup>229</sup>, *societas mortalium*<sup>230</sup>. Del mismo modo que el valor de *civitas* parece provenir de forma especialmente relevante del texto bíblico, también el término *societas* aparece en la Biblia con este valor. Esto se nos muestra con claridad cuando dice:

L. VIII, 24,2: Pues no porque el hombre fabricara los dioses dejaba de ser poseído el que los fabricaba, cuando por darles culto era introducido en su sociedad; sociedad, digo, no de ídolos insensatos, sino de astutos demonios. (...) Pero los espíritus inmundos, vinculados por ese arte impío a las mismas imágenes, habían cultivado miserablemente las almas de sus adoradores, agregándolas a su sociedad. Por ello dice el Apóstol: ¿Un ídolo es algo? No, sino que ofrecen sus sacrificios a los demonios que no son Dios, y no quiero que vosotros entréis en la sociedad con los demonios (1 Cor 10,20)<sup>231</sup>.

Encontramos diferentes lugares en los que se identifica la ciudad terrena con la sociedad terrena:

---

<sup>220</sup> Sed pertinuit ad Deum, quo ista inspirante conscripta sunt, has **duas societates** suis diuersis generationibus primitus digerere atque distinguere, ut seorsum hominum, hoc est secundum hominem uiuentium, seorsum autem filiorum Dei, id est hominum secundum Deum uiuentium, generationes contexerentur usque diluuium, ubi **ambarum societatum** discretio concretioque narratur; discretio quidem, quod ambarum separatim generationes commemorantur...

<sup>221</sup> II, 25: Illinc uero quis non intellegat, quis non uideat, nisi qui tales deos imitari magis elegit quam diuina gratia ab eorum **societate** separari, quantum moliantur maligni isti spiritus exemplo suo uelut diuinam auctoritatem praebere sceleribus?

<sup>222</sup> L. XIX, 6-8;

<sup>223</sup> L. II, 28

<sup>224</sup> L. II, 29. L. VI, 6; L. VII, 35. L. VIII, 24,2; L. X,9; L. XX, 15;

<sup>225</sup> L. X, 11, 1;

<sup>226</sup> L. X, 21; Ya que los demonios habitan en el aire, la sociedad del aire es la de los demonios.

<sup>227</sup> L. X, 22; L. XIV, 13,1;

<sup>228</sup> L. X, 32,3: *la eterna condenación de la sociedad de los impíos; societatis impiorum aeterna damnatio.* L. XIX,9;

<sup>229</sup> L. XV, 22; L. XV, 23,4;

<sup>230</sup> L. XVIII, 2,1;

<sup>231</sup> Neque enim, quia deos homo faciebat, ideo non ab eis possidebatur ipse qui fecerat, quando in eorum **societatem** colendo traducebatur; **societatem** dico, non idolorum stolidorum, sed uersutorum daemoniorum. (...)Sed inmundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria conligati cultorum suorum animas in suam **societatem** redigendo miserabiliter captiuauerant. Vnde dicit apostolus: Scimus quia nihil est idolum; sed quae immolant **gentes**, daemoniis immolant, et non Deo ; nolo uos **socios** fieri daemoniorum.

L. XVI, 5:.... no los hijos de Dios, sino la sociedad que vivía según el hombre, a la cual llamamos ciudad terrena<sup>232</sup>.

Dentro de este contexto de *societas diaboli* podemos ver una sociedad de los castigados, en L. VIII, 23 (*et hoc erat ante tempus, id est ante tempus iudicii, quo aeterna damnatione puniendi sunt cum omnibus etiam hominibus, qui eorum societate detinentur*). También *ciuili societate*<sup>233</sup> es utilizada en el sentido de *societas terrena*.

La conexión de esta *societas terrena* con la *civitas terrena* la afirma el mismo Agustín, y esa conexión está en que toda *civitas* es una *societas*, pero no a la inversa. La *societas* requiere del vínculo social adecuado, el vínculo que las constituye políticamente en cuerpo.

L. XVIII, 2,1: Entre tantísimos imperios terrenos (que son civitates), en que se encuentra dividida la sociedad del interés de este mundo y de la pasión (la denominamos con vocablo genérico<sup>234</sup> “la ciudad de este mundo”),...<sup>235</sup>

L. XVIII, 18,1: Esta amonestación profética ha de ser entendida tan espiritualmente, que tenemos que alejarnos de la ciudad de este mundo, sociedad de ángeles y hombres impíos, avanzando hacia el Dios vivo por los peldaños de la fe que obra por medio de la caridad.<sup>236</sup>

Esa *societas humana*, al igual que la *civitas terrena*, está plagada de peligros, sometida a la inseguridad y la ignorancia:

L. XIX, 8: *¿Qué consuelo nos queda en una sociedad humana como ésta, plagada de errores y de penalidades, sino la lealtad no fingida, y el mutuo afecto de los buenos y auténticos amigos?*<sup>237</sup>

En el sentido de *societas Dei* se utiliza con el término *societas piorum hominum*<sup>238</sup>, *societas sanctorum*<sup>239</sup>, *societas Angelorum*<sup>240</sup>, o mejor como *societas incontaminatorum Angelorum*<sup>241</sup>; o en combinación, *societas sanctorum Angelorum*<sup>242</sup> cuando dice:

L. V, 15: A estos ciudadanos de la ciudad terrestre Dios no les había de conceder la vida eterna en su ciudad celestial<sup>243</sup>, y en compañía de sus santos ángeles.<sup>244</sup>

---

<sup>232</sup> ... hoc est non filii Dei, sed illa **societas** secundum hominem uiuens, quam terrenam dicimus **ciuitatem**

<sup>233</sup> L. IV 32

<sup>234</sup> Toda la *civitas* es una *societas*, pero no viceversa

<sup>235</sup> Sed inter plurima regna terrarum, in quae terranae utilitatis uel cupiditatis est diuisa **societas** (quam **ciuitatem** mundi huius uniuersali uocabulo nuncupamus),...

<sup>236</sup> Quod praeceptum propheticum ita spiritaliter intellegitur, ut de huius saeculi **ciuitate**, quae profecto et angelorum et hominum **societas** impiorum est, fidei passibus, quae per dilectionem operatur, in Deum uiuum proficiendo fugiamus.

<sup>237</sup> quid nos consolatur in hac humana **societate** erroribus aerumnisque plenissima nisi fides non ficta et mutua dilectio uerorum et bonorum amicorum?

<sup>238</sup> L. XIV, 13,1;

<sup>239</sup> L. XIV, 28;

<sup>240</sup> L. V, 15; L. V, 19; L. XI, 12; L. XI, 13;

<sup>241</sup> L. IX, 18.

<sup>242</sup> L. XIX, 9;

<sup>243</sup> Aquí la *civitas caelestis* es una y única porque el vínculo es válido en todos los estados: terrenos y celeste.

L. V, 19: Esta clase de hombres, por muy excelsos que sean sus virtudes, las atribuyen exclusivamente a la gracia de Dios, que a instancias de sus deseos, de su fe y de sus súplicas se las ha concedido. Son muy conscientes, al mismo tiempo, de todo lo que les falta hasta llegar a la perfección de la justicia, a la medida de como se practica en aquella sociedad de los santos ángeles, para la cual ellos se esfuerzan en disponerse.<sup>245</sup>

De modo que en el caso de la *societas caelestis* sí hay una y única *civitas*, porque el vínculo es válido en todos los estados: terreno y celeste.

Otros términos vinculados a la *Ciudad de Dios* son el de *sancta societate*<sup>246</sup> o *societas sanctorum*, en ocasiones también aparece el término de *societas hominum*<sup>247</sup> o *societas humana*, que suele identificar a la *civitas Dei*, pero depende en gran medida del contexto. El mismo Agustín vincula la *Ciudad de Dios* con ésta *societas sanctorum*:

L. X, 6: De aquí ciertamente se sigue que toda la ciudad redimida, o sea, la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal...<sup>248</sup>

Cuando se refiere a la *sancta societas angelorum* realiza una definición parcial de la misma, en la que podemos ver cómo se liga la *societas Dei*, del mismo modo que la *civitas Dei*, a la justicia:

L. XI, 19: Y entre aquella luz, que es la sociedad santa de los ángeles, fulgiendo inteligiblemente con la ilustración de la verdad, y las tinieblas a ella contrarias, esto es, las mentes horribles de los ángeles malos apartados de la luz de la justicia, sólo pudo establecer la división aquel para quien no pudo estar oculto u oscuro el mal, no de naturaleza, sino de voluntad<sup>249</sup>.

También se observa cómo esa *societas Dei* se forma por la asociación de dos tipos de miembros diferentes, los que peregrinan en la tierra, mezclados con los miembros de la *societas terrena*, y los que ya están en la gloria de Dios, junto a los santos ángeles, que aparecen como conciudadanos de esa sociedad, coincidentes totalmente con los dos tipos de ciudadanos que hay en la ciudad de Dios, los que peregrinan en la tierra y los que ya están en el cielo junto al Padre:

---

<sup>244</sup> Quibus ergo non erat daturus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua **ciuitate** caelesti, ad cuius **societatem** pietas uera perducit quae non exhibet seruitutem religionis.

<sup>245</sup> Tales autem homines uirtutes suas, quantascumque in hac uita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas uolentibus credentibus petentibus dederit, simulque intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum **societate**, cui se nituntur aptare.

<sup>246</sup> L. X, 5; L. XV, 22;

<sup>247</sup> L. XV, 18, XV, 21 se refiere a la *societas Dei*, en L. XV 20,1 se vincula con la *civitas terrena*. La definición completa de la *societas terrena* sería: *societas hominum secundum hominem uiuentium* (L. XVI, 17), mientras la otra vive según Dios.

<sup>248</sup> profecto efficitur, ut tota ipsa redempta **ciuitas**, hoc est congregatio **societasque** sanctorum, uniuersale sacrificium offeratur Deo...

<sup>249</sup> Inter illam uero lucem, quae sancta **societas** angelorum est inlustratione ueritatis intellegibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum auersorum a luce iustitiae taeterrimas mentes, ipse diuidere potuit, cui etiam futurum non naturae, sed uoluntatis malum occultum aut incertum esse non potuit.

L. V,18: ... nos inculca la adoración del único y verdadero Dios, no para obtener beneficios temporales y terrenos, concedidos por la divina Providencia juntamente a buenos y malos, sino por la vida eterna, por las recompensas sin término y por vivir asociados a la ciudad celestial;<sup>250</sup>

L. X, 25: Esta es la gloriosísima ciudad de Dios; ésta es la que conoce y adora a un solo Dios; ésta es la que anunciaron los santos ángeles, que nos han invitado a formar parte de la sociedad de ella, y quisieron que fuéramos conciudadanos suyos en ella.<sup>251</sup>

L. XIX, 9: Hablemos de la sociedad formada de ángeles santos, establecida por estos filósofos, que pretenden hacer de los dioses amigos nuestros, en cuarto lugar, dando un paso más de la tierra a todo el universo para englobar así de algún modo también el cielo<sup>252</sup>.

De este modo, esa *sancta societas angelorum* está en relación con la comunidad de creyentes; insistiendo en XI 32 en que ellos forman parte de la *societas Dei*:

L. XI, 32: Los santos ángeles, empero, por cuya compañía suspiramos en esta penosísima peregrinación, tienen eternidad de permanencia, facilidad de conocimiento, felicidad de reposo. Así nos ayudan sin dificultad, porque no tienen que esforzarse en sus movimientos espirituales puros y sin trabas<sup>253</sup>.

A continuación nos muestra Agustín la diferencia entre esas dos sociedades, que como vemos es paralela a la diferencia entre las dos ciudades:

L. XI, 33: Para nosotros existen estas dos sociedades de ángeles: una, gozando de Dios; otra, hinchada de soberbia; una, a la que se dice: adoradle todos sus ángeles; otra, aquella cuyo príncipe dice: Te daré todo eso si te postras y me rindes homenaje; una, abrasada en el santo amor de Dios; otra, gastándose en el humo del amor inmundo del propio encumbramiento. Y como está escrito: Dios se enfrenta con los arrogantes, pero concede gracia a los humildes, habita aquélla en los cielos de los cielos; ésta, arrojada de allí, anda alborotando en lo más bajo del cielo aéreo; vive aquella tranquila en la región luminosa; anda ésta desasosegada en sus tenebrosas ansias. Aquélla, atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejecuta venganza con justicia; ésta, con soberbia se abrasa en ansias de dominar y hacer daño; aquélla, como ministro de la bondad divina, hace todo el bien que quiere; ésta se ve frenada por el poder de Dios para que no haga todo el mal que desea. Se burla aquella de ésta, de suerte que aun

---

<sup>250</sup> Vnde etiam Iudaei, qui Christum occiderunt, reuelante testamento nouo quod in uetere uelatum fuit, ut non pro terrenis et temporalibus beneficiis, quae diuina prouidentia permixte bonis malisque concedit, sed pro aeterna uita muneribusque perpetuis et ipsius supernae **ciuitatis societate** colatur Deus unus et uerus,...

<sup>251</sup> Haec est gloriosissima **ciuitas** Dei; haec unum Deum nouit et colit; hanc angeli sancti adnuntiauerunt, qui nos ad eius **societatem** inuitauerunt ciuesque suos in illa esse uoluerunt.

<sup>252</sup> In **societate** uero sanctorum angelorum, quam philosophi illi, qui nobis deos amicos esse uoluerunt, quarto constituerunt loco, uelut ad mundum uenientes ab orbe terrarum, ut sic quodam modo complecterentur et caelum

<sup>253</sup> Sancti uero angeli quorum **societati** et congregationi in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent permanendi aeternitatem, ita cognoscendi facilitatem et requiescendi felicitatem.

contra su voluntad haga bien con sus persecuciones; envidia ésta a aquélla al verla recoger a sus peregrinos.

A estas dos sociedades de ángeles, pues, tan desiguales y contrarias entre sí, buena una por naturaleza y recta por voluntad, buen también la otra por naturaleza, pero perversa por su voluntad, las vemos significadas también en el Génesis con los nombres de luz y tinieblas<sup>254</sup>.

Incluso encontramos el término *societas peregrina*:

L. XIX, 17: Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad peregrina<sup>255</sup>, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye<sup>256</sup>.

Lo expuesto hasta el momento da la sensación de que ambos elementos son casi sinónimos. Funcionalmente se puede decir que lo son, pero también nos proporciona Agustín la diferenciación entre ambos. Esas dos sociedades vienen a ser como los principios de esas dos ciudades, su origen, siendo *societas* el elemento anterior a la *civitas*, y necesaria para la existencia de ésta última. Separación que se produce por la separación de las voluntades, elemento éste que se produce aún antes de la creación del hombre, en el momento en el que ciertos ángeles se rebelan a Dios (L. XI, 34). También señala Agustín cómo esas dos sociedades son compartidas por los hombres:

L. XI, 34: Y ya hemos tratado lo que nos ha parecido suficiente sobre estas dos sociedades de ángeles diversas y contrarias entre sí, en las cuales se acumulan ciertos principios de las dos ciudades, aún en las cosas humanas; de ellas tengo determinado hablar a continuación.<sup>257</sup>

L. XII, 1,1: Pretendemos aclarar, según nuestras posibilidades, cómo no es ningún despropósito ni absurdo alguno hablar de una sociedad para los hombres y los ángeles. Hay que hablar propiamente, pues, no de cuatro (a saber, dos de

---

<sup>254</sup> nos tamen has duas angelicas **societates**, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho; unam cui dicitur: Adorate eum omnes angeli eius, aliam cuius princeps dicit: Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraueris me; unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis in mundo amore fumantem; et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, illam in caelis caelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aereo caelo tumultuantem; illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam; illam Dei nutu clementer subuenientem, iuste ulciscientem, istam suo fastu subdendi et nocendi libidine exaestuantem; illam, ut quantum uult consulat, Dei bonitati ministram, istam, ne quantum uult noceat, Dei potestate frenatam; illam huic inluentem, ut nolens prosit persecutionibus suis, hanc illi inuidentem, cum peregrinos colligit suos, — nos ergo has duas **societates** angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et uoluntate rectam, aliam uero natura bonam, sed uoluntate peruersam, aliis manifestioribus diuinarum scripturarum testimoniis declaratas quod etiam in hoc libro, cui nomen est genesis, lucis tenebrarumque uoculis significatas existimauimus.

<sup>255</sup> Traducción de la BAC. No en todos los casos es la traducción la más exacta. La versión latina habla simplemente de sociedad peregrina.

<sup>256</sup> Haec ergo caelestis **ciuitas** dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit **societatem**, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens...

<sup>257</sup> iamque de duabus istis diuersis inter se atque contrariis **societatibus** angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis **ciuitatum**, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse uisum est, disputauimus.



ángeles y dos de hombres), sino más bien de la creación de dos ciudades o sociedades: una entre los buenos y la otra entre los malvados, tanto para los ángeles como para los hombres<sup>258</sup>.

Pero esta diferenciación es muy sutil, y en múltiples casos vemos cómo vuelve a utilizarse aparentemente como casi sinónimo de *civitas*<sup>259</sup>. Además, igual que en la *Civitas*, a ella no sólo pertenecen los ángeles y los hombres rectos, sino también el mismo Dios. Esas *societates* distinguen a todo el género humano, que llama *civitates* siguiendo a la Biblia. El uso de *societas* como sinónimo de *civitas* podemos verlo en múltiples ocasiones, lo que se debe no a una sinonimia completa, sino a que en esos casos la *civitas* es también *societas*:

L. XII, 9: Los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquel a quien están unidos una santa sociedad, son la única ciudad de Dios; son su sacrificio viviente y su templo vivo.<sup>260</sup>

L. XII, 27: Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que había de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso es menos justa<sup>261</sup>.

L. XIV, 1: He aquí a lo que ha dado lugar este hecho: habiendo tantas y tan poderosas naciones esparcidas por el orbe de la tierra con diversos ritos y que se distinguen por la múltiple variedad de lenguas, no existen más que dos clases de sociedades humanas que podemos llamar justamente, según nuestras escrituras, las dos ciudades. Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu, logrando cada una vivir su paz propia cuando han conseguido lo que pretenden<sup>262</sup>.

L. XIV, 9: A su vez, la ciudad, la sociedad de los impíos que viven no según Dios, sino según el hombre, y que siguen las doctrinas de los hombres o de los

---

<sup>258</sup> prius mihi quaedam de ipsis angelis uideo esse dicenda, quibus demonstratur, quantum a nobis potest, quam non inconueniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque **societas**, ut non quattuor (duae scilicet angelorum totidemque hominum), sed duae potius **ciuitates**, hoc est **societates**, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis, uerum etiam hominibus constitutae.

<sup>259</sup> Ya hemos indicado antes que toda *civitas* es una *societas*, pero no viceversa.

<sup>260</sup> Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam **societatem** et sunt una **ciuitas** Dei eademque uiuum sacrificium eius uiuumque templum eius.

<sup>261</sup> Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc [primo] homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum euentum, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano **societates** tamquam **ciuitates** duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio **sociandi**, quamuis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto.

<sup>262</sup> Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque **gentes** per terrarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae **societatis** existerent, quas **ciuitates** duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. Vna quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium.

demonios en el mismo culto de divinidad falsa o en el menosprecio de la verdadera, esa ciudad siente las sacudidas de esos malos afectos, como otros tantos latigazos de enfermedades y perturbaciones<sup>263</sup>.

L. XIV, 13,1: Sin duda, ésta es la gran diferencia entre las dos ciudades de que hablamos: la una, sociedad de los hombres que viven la religión; la otra, de los impíos; cada una con los ángeles propios, en los que prevaleció el amor de Dios o el amor de sí mismos<sup>264</sup>.

Lo anteriormente expuesto no puede llevarnos a caer en el error de afirmar una sinonimia completa entre ambos conceptos. Como *societates* también son conocidas las formas de comunidad del matrimonio, familia, amistad, ciudad y del mundo. Así encontramos las expresiones como *societas domestica*<sup>265</sup>; la sociedad tiene su primera manifestación en la familia, y como tal, es algo intrínseco a la naturaleza del hombre.

En esta cuestión nos parece que Bieder<sup>266</sup> no comprendió bien el término cuando dice que el alcance de la *societas* no es universal, y como ejemplo cita XIX 12, donde es excluida la sociabilidad de los semihombres y de los animales. Decimos que creemos que no lo entendió ya que lo que Agustín trasmite en este texto es que la naturaleza del hombre es una naturaleza social, que el caso mitológico de Caco es falso, y que incluso los animales buscan la Paz. Es la paz, y su búsqueda, uno de los elementos claves a la hora de comprender la sociedad, ya que es su búsqueda la que produce la aparición de la sociedad y de la *civitas*. La paz aparece en ese contexto como un elemento ansiado por todos los hombres, por ser uno de los fundamentos de la felicidad, sin existir vicio alguno que produzca que se deje de ansiar:

L. XIX, 12,2: Las mismas fieras, en su mayor crueldad –él también participó de su fiereza: se le llamó, además, semifiera-, custodian la propia especie con una cierta paz: conviven juntas, se fecundan, paren, cuidan y nutren a sus cachorros, siendo en su mayoría insociables y hurañas. No, por cierto, como las ovejas, los ciervos, las palomas, los estorninos, las abejas, sino más bien como los leones, los zorros, las lechuzas. ¿Qué tigre no arrulla, manso, a sus cachorros, y los acaricia blandamente, olvidado de su fiereza? ¿Qué milano, por muy solitario que vuela sobre su presa, no fecunda a su pareja y entreteje el nido, incuba los huevos y alimenta a sus polluelos, y conserva, como si fuera para con su propia madre, la hogareña convivencia con toda la paz que le es posible? ¿Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos aquellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de la paz para los suyos!

Obviamente la sociedad es un elemento propio del hombre, (más exactamente, propio de la naturaleza del hombre) quedando en los animales manifestaciones de la búsqueda de la paz, que en el hombre tiene una manifestación mayor y más perfecta,

---

<sup>263</sup> **Ciuitas** porro, id est **societas**, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem uiuentium et in ipso cultu falsae contemptuque uerae diuinitatis doctrinas hominum daemonumue sectantium his affectibus prauis tamquam morbis et perturbationibus quatitur.

<sup>264</sup> profecto ista est magna differentia, qua **ciuitas**, unde loquimur, utraque dis cernitur, una scilicet **societas** piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.

<sup>265</sup> XIX, 12,1; 12,2;

<sup>266</sup> BIEDER, W., *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten kirche*, Basel 1941.

que es la sociedad, y que en los animales, como creadas por Dios, se manifiesta con diferentes grados de sociabilidad.

Este criterio de la paz tiene una gran importancia en Agustín, y a pesar de que ya lo tratamos brevemente, debemos subrayar el papel de la *pax* dentro del concepto de la *societas*. Esa paz o concordia es uno de los elementos principales que busca alcanzar el *vinculum societatis*, junto con otros dos elementos, que son los principales en el plano teológico de Agustín, la *caritas* y la *iustitia*. La consecución de esos elementos es la meta de la organización humana, pero además son los elementos que llegan a incluirse, como objetivos, en la misma definición de conceptos como *res publica*.

*Societas* es el término elegido por Agustín a la hora de definir la paz de la ciudad celeste, junto con *civitas*, ya que con *societas* también se refiere a la unidad de todos los hombres, unidad que quiso ser significada en el origen común de todos ellos en vistas a la concordia terrena:

L. XIX, 13,1: *La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios*<sup>267</sup>.

L. XII, 21: *Dios lo creó solo (a Adán), naturalmente, no para dejarlo solitario, sin la compañía humana, sino para poner más de relieve a sus ojos el vínculo de unidad y concordia que debe tener esta sociedad, estando los humanos entre sí ligados no sólo por la identidad de la naturaleza, sino por vínculos afectivos de parentesco. Ni siquiera a la mujer, destinada a unirse con el varón, la quiso crear como a él, sino formándola de él, para que todo el género humano se propagase de un único hombre.*<sup>268</sup>

Además la *societas* se relaciona en el plano temporal como un don de Dios:

L. XIX, 13,2: *El ha otorgado al hombre determinados bienes apropiados para esta vida: la paz temporal a la medida de la vida mortal en su mismo bienestar y seguridad, así como en la vida social con sus semejantes, y, además, todo aquello que es necesario para la protección o la recuperación de esta paz, como es todo lo que de una manera adecuada y conveniente está al alcance de nuestros sentidos:...*<sup>269</sup>

Tiene un importante papel jurídico, ya que la protección de la paz permite instrumentos para evitar su pérdida, o recuperarla, entre los que encontramos la coerción y, por tanto, el Derecho:

L. XIX, 16: *Cuando alguien en la casa se opone a la paz doméstica por su desobediencia, se le corrige de palabra, con azotes o con otro género de castigo justo y lícito, según las atribuciones que le da la sociedad humana y para la*

---

<sup>267</sup> Pax caelestis **ciuitatis** ordinatissima et concordissima **societas** fruendi Deo et inuicem in Deo.

<sup>268</sup> unum ac singulum creauit, non utique solum sine humana **societate** deserendum, sed ut eo modo uehementius ei commendaretur ipsius **societatis** unitas uinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, uerum etiam cognationis affectu homines neceerentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam uiro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum.

<sup>269</sup> ... dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis uitae in ipsa salute et incolumitate ac **societate** sui generis, et quaeque huic paci uel tuendae uel recuperandae necessaria sunt

utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado.<sup>270</sup>

Dejemos por ahora la cuestión de la paz, pero tengamos presente que la paz es una nota más gracias a la cual el Estado (*ciuitas*) aparece en una *societas*.

El término *societas* lo encontramos en el sentido de comunidad ciudadana<sup>271</sup>, "de la que fueron excluidos por los romanos los actores e histriones<sup>272</sup>, y con más razón deberían ser excluidos los dioses paganos"<sup>273</sup>. También tiene el sentido de asociación, y de socio, y alianza y aliado; así es utilizado el término *socii* refiriéndose a los aliados de Roma y, en concreto, al *bellum sociale*. Debemos destacar esa referencia de II, 14, donde dice *a societate ciuitatis*, o en II, 29,2 con *societatem ciuitatis*, esta es una constante ya que siempre está el término *civitas* expresado en genitivo, y nunca aparecerá algo similar a *civitas societatis*, que sería un absurdo (Esto también ocurrirá en relación con el término *societas* y *res publica*, como en XVIII, 22). En esta cuestión podemos ver con claridad la diferencia entre ambos conceptos. También aparece con este sentido cuando habla de Graciano y Teodosio, como socios en el poder forman una sociedad:

L. V, 25: En cambio, Graciano –a pesar de que las almas religiosas no apetecen tales desahogos- fue vengado por Teodosio, hecho por él participe del poder, no obstante tener un joven hermano: más interesado en un fiel consorcio que en un poderío excesivo<sup>274</sup>.

El término también es utilizado refiriéndose al Imperio romano, como sociedad terrena; por ejemplo en V, 17 cuando se refiere al edicto de Caracalla que otorgaba la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio. O cuando se refiere a Fabricio en V, 18,2, o con el uso del término *societate coniunctae*, sociedades reunidas que pasan a formar parte del Estado romano, incluso podemos encontrar (XIX, 7) el valor de *societas* como compromiso o tratado:

L. III, 1: Me ceñiré exclusivamente a lo relativo a Roma y sus dominios, es decir, a la ciudad como tal y a los países a ella ligados, sea por una confederación, sea en condición de sometidos, países todos que han sufrido calamidades antes de la venida de Cristo, formando con Roma, ya entonces, como el cuerpo del Estado<sup>275</sup>.

---

<sup>270</sup> Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci aduersatur, corripitur seu uerbo seu uerbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito quantum **societas** humana concedit, pro eius qui corripit utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur.

<sup>271</sup> L. II, 14: Propinquant autem Romanorum leges disputationibus Platonis, quando ille cuncta poetica figmenta condemnat, isti autem poetis adimunt saltem in homines maledicendi licentiam; ille poetas ab urbis ipsius habitatione, isti saltem actores poeticarum fabularum remouent a **societate ciuitatis**; et si contra deos ludorum scaenicorum expetitores aliquid auderent, forte undique remouerent.

<sup>272</sup> L. II, 29, 2: Bene, quod tua sponte histrionibus et scaenicis **societatem ciuitatis** patere noluisti; euigila plenius!

<sup>273</sup> L. II, 29,2: Multo minus habet in sua **societate** tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde si ad beatam peruenire desideras **ciuitatem**, deuita daemonum **societatem**.

<sup>274</sup> Iste autem, quamuis piaie animae solacia talia non requirant, a Theodosio uindicatus est, quem regni participem fecerat, cum paruulum haberet fratrem audior fidae **societatis** quam nimiae potestatis.

<sup>275</sup> id est ad ipsam proprie **ciuitatem** et quaecumque illi terrarum uel **societate** coniunctae uel condicione subiectae sunt, quae sint perpressae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

L. XIX, 7: Pero se han tomado medidas –se replicará- para que el Estado dominador imponga no sólo su yugo, sino también su propia lengua a las naciones sometidas, mediante tratados de paz, de manera que no falten, es más, haya abundancia de intérpretes<sup>276</sup>.

Agustín duda de que se pueda hablar de sociedades en el caso de Roma, ante la dificultad de considerar legítimo el vínculo social cuando es impuesto, cuando dice:

L. III, 13: ¿Qué clase de contratos matrimoniales son éstos, qué incitaciones a la guerra éstas, qué pactos de hermandad, de afinidad, de alianza, de divinidad?<sup>277</sup>

Aparece la expresión *sincera societate*<sup>278</sup>, que el traductor decidió exponer como de sincera compañía, dándole al término *societas* un aspecto ligado a, como ya mencionamos, la justicia y la caridad; pero también ligado al concepto de alianza, encontrándonos en XIV, 26 que dice “una sociedad sincera entre los esposos”. Recordemos que ese sentido de “compañía” también puede interpretarse en el sentido alegórico. Este sentido de compañía es especialmente notable en XIX, 18 y XXI, 11. Este sentido de alianza puede considerarse ligado a la doctrina de los dos amores, ya que la comunión en la dirección de la voluntad es la que produce la pertenencia a una u otra sociedad.

El término *societas* tiene también el sentido de reunión de personas, familias, pueblos o naciones, con el objeto de alcanzar un objetivo común. Destaquemos cómo *societas*, en este sentido, engloba al de *populus*, siendo un término más amplio. Esto se puede observar con especial claridad en la siguiente referencia, en la que *societas* llega a adquirir, además de lo anterior, un carácter jurídico, una comunidad “con las mismas leyes”. Se muestra también en el siguiente texto cómo la *societas* engloba a *populus*, influyendo, como veremos, en el sentido de dicho término:

L. XVIII, 22: La ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia, y como hija de la primera Babilonia, por medio de la cual le plugo a Dios someter el orbe a la tierra y apaciguarlo en sus inmensas dimensiones, reduciéndolo a una sola sociedad de la misma administración y de las mismas leyes. Había ya, efectivamente, pueblos pujantes y poderosos, y gentes ejercitadas en las armas, que no cederían fácilmente y que era preciso superar a costa de grandes peligros,...<sup>279</sup>

Advirtamos cómo San Agustín usa con propiedad la expresión *societas rei publicae*, pero nunca usa *res publica societatis*

Esa mayor amplitud del término *societas* vuelve a aparecer posteriormente y, en concreto, respecto a la problemática del término *populus Dei*. De este modo la *societas*

---

<sup>276</sup> At enim opera data est, ut imperiosa **ciuitas** non solum iugum, uerum etiam linguam suam domitis **gentibus** per pacem **societatis** inponeret, per quam non deesset, immo et abundaret etiam interpretum copia.

<sup>277</sup> Quae sunt ista iura nuptiarum, quae iritamenta bellorum, quae foedera germanitatis adfinitatis, **societatis** diuinitatis?

<sup>278</sup> L. XIV, 10.

<sup>279</sup> Ne multis morer, condita est **ciuitas** Roma uelut altera Babylon et uelut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem **rei publicae** legumque perductum longe lateque pacare. Erant enim iam **populi** ualidi et fortes et armis **gentes** exercitatae, quae non facile cederent,

*Dei* adquiere un valor teológico que el término *populus* posee en menor medida, ya que la *societas* trasciende al colectivo de *populus* formando una nueva colectividad, *societas*, a partir del fuero interno de cada individuo. Es de este modo por lo que la *societas Dei* no sólo está presente en los miembros de ese *populus Dei*, sino también en aquellos que sin conocerla cumplen con la Ley divina, cuyo fuero interno, su recta voluntad, les confiere la pertenencia a dicha *societas*. Destaquemos cómo señala, “por comunicación no terrena sino celeste”, en latín: *non terrena, sed caelesti societate*; ¿es que acaso aquí el pueblo de Dios constituye una sociedad terrena, mientras el individuo ajeno a ese pueblo, al cumplir la Ley divina, forma parte de la sociedad celeste? No estamos aquí ante una contraposición al modo de *civitas Dei/ civitas terrena*; la interpretación más adecuada nos parece, por una parte, la que nos proporciona la cita de san Pablo, que cita Agustín en el sermón 81; y por otro lado creemos que al hablar aquí de terrena no se refiere a que el *populus Dei* pertenezca a la sociedad terrena, sino que aplica la Ley de Dios de forma terrena, en la realidad terrena, cosa que no hacen los miembros de otros pueblos. Por ello cuando un miembro de otro pueblo cumple dicha Ley, no lo hace de forma terrena, ya que no son las leyes terrenas las que le obligan, (al no pertenecer al pueblo para el que la Ley de Dios es también ley terrena), sino que lo hará por “comunicación celeste”, es decir, por transmisión trascendente de la ley de Dios (otro tema es que todo individuo posee dicha Ley, es decir, tiene la capacidad de distinguir el bien del mal, lo que es expuesto en Agustín de un modo que recuerda la metempsicosis platónica). Este es un aspecto trascendental en nuestro trabajo ya que supone que el *populus Dei*, aplica de forma terrena la Ley de Dios, lo que supone que dicho *populus* posea un Derecho propio, y si por *populus Dei* entendemos a la Iglesia, ésta será poseedora de un Derecho propio, que es el derecho canónico (pero sobre esto trataremos posteriormente, viendo cómo se identifica Iglesia con *Civitas Dei*, dejemos por ahora sentada esa diferenciación entre *societas Dei* y *civitas Dei*):

L. XVIII, 47: En efecto, no hubo otro pueblo que propiamente fuera llamado pueblo de Dios; pero no podemos negar que hubo también en los otros pueblos algunos hombres que pertenecieron, por comunicación no terrena sino celeste, a los verdaderos israelitas ciudadanos de la patria celeste. Si se atreviesen a negar esto les convencería fácilmente con el santo y admirable Job, que no era indígena ni prosélito,...<sup>280</sup>

Tales hombres (*supernae cives patriae*) pertenecen a la *societas*, es decir al grupo, pero sólo interpretativamente, a la *ciuitas*, ya que cumplen la Ley sin saberlo y por ello Dios los hará partícipes de la *ciuitas* en el cielo, pero ahora no son de la *ciuitas*= *res publica* ni judía ni cristiana.

En base al *vinculum societatis* también se liga el término *societas* al de *regnum*, ya que ese pacto de la sociedad también aparece como elemento que define los reinos:

L. IV, 4: ¿Qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> **Populus** enim re uera, qui proprie Dei **populus** diceretur, nullus alius fuit; homines autem quosdam non terrena, sed caelesti **societate** ad ueros Israelitas supernae **ciues patriae** pertinentes etiam in aliis **gentibus** fuisse negare non possunt; quia si negant, facillime conuincuntur de sancto et mirabili uiro Iob, qui nec indigena nec proselytus,...

<sup>281</sup> Manus et ipsa hominum est, **imperio** principis regitur, pacto **societatis** astringitur, placiti lege praeda diuiditur.

Pero el término *societas humana* siempre tiene el sentido de comunidad, el *pactum societatis* es lo que hace que una sociedad sea *civitas* o *res publica* o *regnum*, que sí son conceptos más vinculados:

L. XIX, 8: *Es verdad que la muerte de los seres más queridos, especialmente de aquellos cuyos servicios son más indispensables a la sociedad, nos causa aflicción, unas veces más mitigada y otras más cruel.*<sup>282</sup>

Agustín define, además, lo que es *societas* para los filósofos, (en concreto los estoicos, que reforzaron la vida social con una visión de la unidad del género humano, y que comparte Cicerón) y para el mismo Agustín, afirmando la necesidad de la vida en sociedad, pero distinguiendo lo incompleto de la sociedad terrena. Aquí Agustín cristianiza esas ideas de Cicerón y los estoicos, acepta al ser humano como un ser de naturaleza social; en esta cuestión toca el tema de la infelicidad humana<sup>283</sup> en la vida social, en los problemas que supone esa vida social, pero especialmente trata el problema que supone en lo que a la justicia se refiere, y por tanto, en lo que al Derecho atañe:

L. XIX, 3,2: Mirada desde ellos, la presente vida feliz es también vida en sociedad cuando se busca el bien de los amigos por el bien mismo, como si fuera propio, queriendo para los amigos lo mismo que se quiere para sí. Esta vida puede ser bajo el mismo techo, como los esposos, los hijos y quienes con ellos conviven; o también en un lugar determinado donde esté su casa, como, por ejemplo, la ciudad y los que se llaman ciudadanos; o puede ser en todo el orbe, como ocurre con las naciones, a quienes liga la sociabilidad entre sí; y también puede ser en el universo entero, lo que entendemos por cielo y tierra, como son – dicen ellos- los dioses, a quienes se complacen en hacerlos amigos del hombre sabio, y a quienes nosotros más comúnmente llamamos ángeles<sup>284</sup>.

L. XIX, 5: El sabio –afirman todos estos filósofos- debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos. En efecto, ¿de dónde tomaría su origen, cómo iría desarrollándose y de qué manera conseguiría el fin que se merece esta ciudad de Dios –sobre la que trata esta obra y cuyo libro diecinueve tenemos entre manos- si la vida de los santos no fuese una vida en sociedad? Con todo, ¿quién será capaz de enumerar cuántos y cuán graves son los males de la sociedad humana, sumida en la desdicha de esta vida mortal? ¿Quién podrá calibrarlos suficientemente? (...) Si el propio hogar, refugio universal en medio de todos estos males del humano linaje, no ofrece seguridad, ¿qué será la sociedad estatal, que cuanto más ensancha sus dominios, tanto más rebosan sus tribunales de pleitos civiles o criminales, y que aunque a veces cesen las insurrecciones y las guerras civiles, con sus turbulencias y –más

---

<sup>282</sup> Cum igitur etiam de carissimorum mortibus, maxime quorum sunt humanae **societati** officia necessaria, nunc mitius, nunc asperius affligatur uita mortalium.

<sup>283</sup> Encontramos ecos de estos pensamientos en la obra *pensamientos*, de Pascal, en especial en el grupo *la miseria del hombre sin Dios* (60-183)

<sup>284</sup> Hanc uitam beatam etiam **socialem** perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eisque propter ipsos hoc uelit quod sibi; siue in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domesticum, siue in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui **ciues** uocantur, siue in orbe toto, ut sunt gentes quas ei **societas** humana coniungit, siue in ipso mundo, qui censentur nomine caeli et terrae, sicut esse dicunt deos, quos uolunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiariter angelos dicimus.

frecuentemente aún- con su sangre, de cuyas eventualidades pueden verse libres de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás?<sup>285</sup>

L. XIX, 6: En tales tinieblas de la vida social, un juez con sabiduría ¿se sentará en el tribunal o no se sentará? Se sentará, naturalmente. Se lo impone y le arrastra el desempeño de este cargo la sociedad humana, a la que el tiene, como un crimen, abandonar. ¡Y, en cambio, no tiene como un crimen el torturar a testigos inocentes en causas ajenas! (...) ¡ni tiene como un crimen el que a veces los mismos acusadores, deseando quizá ser útiles a la sociedad humana, por no permitir la impunidad de los delitos, y a pesar de que dicen la verdad, no les es posible probar sus acusaciones por haber testigos falsos que se obstinan en la mentira, y por endurecerse el mismo reo en no confesar a pesar de los tormentos, son condenados estos acusadores por un juez que desconoce la verdad! Males como éstos, tan numerosos y de tanto volumen, no son tenidos como pecados para él. (...) ¡Pero se lo exige la humana sociedad! ¡He aquí, realmente, la miseria del hombre, bien que no la malicia del diablo!<sup>286</sup>

*Societas* adquiere también un valor moral, que podría englobar al término *imperium* terreno pero teniendo en cuenta que por *societas* entiende a la comunidad humana entera, en lo que al interés se refiere, un elemento que une a la humanidad entera, por encima de esos imperios, y que podrá o no estructurarse, esa *societas*, en *civitas*: Entre tantísimos imperios terrenos, en que se encuentra dividida la sociedad del interés de este mundo y de la pasión),... (L. XVIII, 2,1)

Pero estas ideas no impiden una visión práctica de la *societas*. Ya hemos hablado del carácter de don de Dios de esa *societas*. Esa visión práctica procede de esa aceptación de que la naturaleza del hombre es social, y al haber sido creada por Dios dicha naturaleza, la *societas* forma parte del plan de Dios. Esto lleva a Agustín a destacar que trabajar en favor de la misma es la primera obligación del hombre:

L. XIX, 14: La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación a los suyos, que es a quienes tiene más propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> Quod autem **socialis** uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus. Nam unde ista Dei **ciuitas**, de qua huius operis ecce iam undecensimum librum uersamus in manibus, uel inchoaretur exortu uel progredieretur excursu uel adprehenderet debitos fines, si non esset **socialis** uita sanctorum? Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana **societas**, quis enumerare ualeat? quis aestimare sufficiat? (...) Si ergo domus commune perfugium in his malis humani generis, tuta non est, quid **ciuitas**, quae quanto maior est, tanto forum eius litibus et ciuilibus et criminalibus plenius, etiamsi quiescant non solum turbulenta, uerum saepius et cruenta seditiones ac bella ciuilia, a quorum euentis sunt aliquando liberae **ciuitates**, a periculis numquam?

<sup>286</sup> In his tenebris uitae **socialis** sedebit iudex ille sapiens an non audebit? Sedebit plane. Constringit enim eum et ad hoc officium pertrahit humana **societas**, quam deserere nefas ducit. Hoc enim nefas esse non ducit, quod testes innocentes in causis torquentur alienis (...) quod aliquando et ipsi, qui arguunt, humanae **societati** fortasse, ne crimina impunita sint, prodesse cupientes et mentientibus testibus reoque ipso contra tormenta durante inmaniter nec fatente probare quod obiciunt non ualentes, quamuis uera obiecerint, a iudice nesciente damnantur. Haec tot et tanta mala non deputat esse peccata; (...) sed necessitate nesciendi, et tamen, quia cogit humana **societas**, necessitate etiam iudicandi.

<sup>287</sup> Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet oportuniorem facilioremque aditum consulendi, uel naturae ordine uel ipsius **societatis** humanae.



Pero esto no impide que Agustín critique los problemas que esa *societas* plantea. Es en ese contexto cuando realiza una división de la *societas* en las tres partes que la constituyen y que jamás podría realizar con conceptos plenamente jurídicos como el de *civitas*:

L. XIX, 7: Después de la ciudad, de la urbe, viene el orbe de la tierra, el llamado tercer grado de la sociedad humana: el hogar, la urbe y el orbe, en una progresión ascendente. Aquí ocurre como con las aguas: cuanto más abundantes, tanto más peligrosas<sup>288</sup>.

Así, la *societas* forma parte de la naturaleza del hombre, es su naturaleza social, que produce la agrupación del ser humano en diferentes niveles de asociación, siendo el más primario el de la familia, después la ciudad, y después el Orbe; planteamiento éste que ha dado lugar a la utilización de la doctrina agustiniana en el ámbito de las relaciones internacionales<sup>289</sup>.

En resumen, el sentido de *societas* en relación con el de *civitas* nos lleva a observar que *societas* carece de sentido jurídico, sentido que es característica principal de *civitas*, y por ello viene a representar el criterio fundamental para distinguirlos. En *civitas* se incluye el sentido de *societas*, pero no a la inversa, dicho de otro modo, toda *civitas* es una *societas*, pero no toda *societas* es una *civitas*. Esta diferencia la podemos detectar, como dijimos, en la misma lengua latina, en las múltiples ocasiones que habla de *societas civitatis*. Es a través del vínculo social cuando algunas *societas* llegan a convertirse en *civitates*, un vínculo social que las constituya en cuerpo, que las hace políticamente grupo cualificado, y esto es lo que manifiesta Agustín al definir *civitas* en XV, 8 como *hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*. En la ciudad de Dios tal vínculo viene determinado por el hecho de que es un vínculo que Dios ve como válido, y en la ciudad terrena existe ese vínculo, pero en este caso sus objetivos se dirigen a lo terreno. Esta afirmación de *societas* como un elemento previo y necesario para la existencia de la *civitas* lo podemos ver quizá con mayor claridad al fijarnos en X,6, momento en que parece explicar los elementos constitutivos de la *redempta civitas* o en X, 25 donde aparece la vinculación entre *civitas* y *societas* al decir:

L. X, 6: De aquí ciertamente se sigue que toda la ciudad redimida, o sea, la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal por medio del gran Sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión, para que fuéramos miembros de tal Cabeza<sup>290</sup>;

L. X, 25: Esta es la gloriosísima Ciudad de Dios; ésta es la que conoce y adora a un solo Dios; ésta es la que anunciaron los santos ángeles, que no shan invitado

---

<sup>288</sup> Post **ciuitatem** uel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt **societatis** humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo uenientes; qui utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior.

<sup>289</sup> En este contexto está el artículo: ORTEGA, J. F., "La organización internacional (Estudio sobre el pensamiento de San Agustín)", *Revista de estudios políticos*, nº 144, Noviembre-diciembre, 1965, p. 47-71. Artículo en el que se señalan las condiciones "que el santo exige a la recta constitución de una sociedad cívica mundial" como son la igualdad ante la Ley, la igual participación en la ciudadanía, etc.

<sup>290</sup> profecto efficitur, ut tota ipsa redempta **civitas**, hoc est congregatio **societasque** sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi.

a formar parte de la sociedad de ella, y quisieron que fuéramos conciudadanos suyos en ella<sup>291</sup>.

Paralela a esta cita del libro X, 25, podemos citar otra, en XV, 22, pero en esta ocasión respecto a la *civitas terrena*, que también tiene un vínculo social propio que denomina *terrigenarum societate*. No obstante, alargamos esta cita, ya que en ella también podemos observar una aparente tendencia a considerar el término *civitas* y el de *societas* como sinónimos, lo cual es absolutamente inexacto, tendencia que se ve reflejada cuando contraponemos el texto original agustiniano, donde utiliza *societas*, con la decisión del traductor de sustituirlo por *civitas*:

L. XV, 22: No, ciertamente, como en el principio, pues no persuadieron las mujeres a los hombres a pecar, seducidas ellas por la falacia de alguno, sino que, imbuidas desde el principio en las malas costumbres de la ciudad terrena, esto es, en la sociedad de los terrenos, fueron amadas a causa de su hermosura por los hijos de Dios, ciudadanos de la otra ciudad, la desterrada en este mundo. Ciertamente que la hermosura es un don de Dios; pero precisamente se les concede también a los malos, a fin de que no les parezca un gran bien a los buenos, resbaló el hombre al bien mínimo, no propio de los buenos, sino común a buenos y malos. De este modo, los hijos de Dios, seducidos por el amor de las hijas de los hombres, por tenerlas como esposas, se dejaron llevar a las costumbres de la ciudad terrena, abandonando la religión que cultivaban en la ciudad santa<sup>292</sup>.

Marshall<sup>293</sup> opina que el término *societas* no puede ser definido formalmente, sino sólo a través de su vinculación con *civitas*. Al igual que hemos visto, destaca cómo en ocasiones parece un sinónimo de *civitas*, pero en su opinión es más básico a la hora de referirse a esas dos colectividades. Para este autor ambos términos hacen referencia a colectividades políticas o socio-religiosas, pero siendo *civitas* la colectividad en su sentido objetivo y *societas* en el aspecto subjetivo de pertenencia a la comunidad. Recordamos aquí esta perspectiva para que aparezca más claramente que resulta inapropiada por ser incompleta e imprecisa.

Igualmente se relaciona el concepto de *societas* con el de *populus*, término al que nos acercaremos a continuación.

---

<sup>291</sup> Haec est gloriosissima **civitas** Dei; haec unum Deum novit et colit; hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad eius **societatem** invitaverunt **civesque** suos in illa esse voluerunt;

<sup>292</sup> sed ab initio quae pravis moribus fuerant in terrena **civitate**, id est in terrigenarum **societate**, amatae sunt a filiis Dei, **civibus** scilicet peregrinantis in hoc saeculo alterius **civitatis**, propter pulchritudinem corporis. Quod bonum Dei quidem donum est; sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. Deserto itaque bono magno et bonorum proprio lapsus est factus ad bonum minimum, non bonis proprium, sed bonis malisque commune; ac sic filii Dei filiarum hominum amore sunt capti, atque ut eis coniugibus fruerentur, in mores **societatis** terrigenae defluerunt, deserta pietate, quam in sancta **societate** servabant.

<sup>293</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

## CAPITULO VII:

### POPULUS

#### VII.1.- EL CONCEPTO “POPULUS”

Para comenzar debemos señalar que la utilización del término *populus* es especialmente complejo por el volumen de veces que se repite, aspecto que hemos procurado sistematizar. A su vez nos encontramos, siendo *populus* un término primariamente étnico, con la circunstancia de que existe una cierta variedad de términos muy similares, siendo necesario analizar posteriormente el sentido en el que se usan los términos *gens* y *plebs*.

En lo que a su valor político se refiere, es interesante cómo Agustín incluye este término como “altisonante”, (expresión de Suerbaum<sup>294</sup>) junto con reino y provincia. Esto lo hace cuando realiza el paralelismo entre dos estados y dos hombres, en el Capítulo III del libro IV:

L. IV, 3: Para enjuiciar esta cuestión con más objetividad, no nos hinchemos con jactanciosas vaciedades, no dejemos deslumbrarse nuestra agudeza mental por altisonantes palabras, como “pueblos”, “reinos”, “provincias”.<sup>295</sup>

Pero en este capítulo lo que muestra es una vinculación del término *populus* similar a la de *societas*, con las dos *civitates*. Al igual que distingue dos sociedades y dos ciudades, Agustín distingue dos pueblos de la misma, aspecto éste que ya ha sido señalado por Sergio Cotta<sup>296</sup>, dualismo que abarca toda la obra. Este dualismo y conexión lo remarca también Marshall<sup>297</sup>, señalando que tanto *populus* como *civitas* son definidos en dos ocasiones (*populus* en 2, 21 y 19, 24):

L. IV, 3: Pues bien, lo que hemos dicho de dos hombres lo podemos aplicar a dos familias, dos pueblos, dos reinos. Salvando las distancias podremos deducir con facilidad dónde se encuentran las apariencias y dónde la felicidad.<sup>298</sup>

Esto supone una nueva separación del concepto *populus*, que se aplica a dos realidades diferentes, dos realidades (ya que como veremos a continuación el sentido de *populus* puede ligarse a cada uno de los ordenamientos jurídicos de cada uno de esos *populi*), y que viene a separar el *populus Dei* de los pueblos que no lo son (ésta sí es una variación con otros conceptos, ya que frente al *populus Dei* no contraponen un único *populus*, sino que utiliza el término en plural, a causa de cierto sentido jurídico del

---

<sup>294</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>295</sup> Hoc ut facilius diiudicetur, non uanescamus inani uentositate iactati atque obtundamus intentionis aciem altisonis uocabulis rerum, cum audimus **populos regna** provincias.

<sup>296</sup> COTTA, S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano 1960.

<sup>297</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>298</sup> Vt ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus **populis**, ita in duobus **regnis** regula sequitur aequitatis, qua uigilanter adhibita si nostra intentio corrigatur, facillime uidebimus ubi habitet uanitas et ubi felicitas.

término, ya que si bien todos son diferentes al *populus Dei*, también presentan ciertas diferencias entre sí que impiden que Agustín considere ese *populus* como unidad).

De particular importancia para determinar el sentido de *populus* es cuando Agustín polemiza con Cicerón sobre la definición de pueblo. En este punto se vuelve a hacer lo mismo que hace con los conceptos *res publica*, ligarlos al concepto de justicia. En esta línea dice: “el mismo pueblo ya no es pueblo si es injusto”. También encontramos la utilización de la expresión *res populi*<sup>299</sup>, que podríamos considerar como definición de *res publica*, pero debemos tener en cuenta que está reproduciendo la opinión de Cicerón, no aportando la suya propia, así como que viene a significar lo mismo con *res populi* que con *res publica*:

L. II, 21,2: Pues bien, en este caso no se trata ya –dice él– de que la República esté depravada, como se decía en la discusión del día anterior; es que así ya no queda absolutamente nada de República, según la necesaria conclusión de tales definiciones, al no ser una “empresa del pueblo”, puesto que un tirano o una facción la han acaparado, y, por tanto, el mismo pueblo ya no es pueblo si es injusto: no sería más que una “asociación de personas, basada en la aceptación de unas leyes y en la comunión de intereses”, según la definición de “pueblo”<sup>300</sup>.

Agustín vuelve a este tema en el libro XIX, en particular de los capítulos 21 al 24. Estos fragmentos son trascendentales para ver la opinión de Agustín no sólo respecto a este término, sino para todos los conceptos jurídicos de la obra en su discusión con la definición ciceroniana. Parte de la definición de pueblo que da Cicerón, para demostrar que, si se sigue dicha definición, no existe ningún pueblo excepto el pueblo de Dios, ya que Cicerón vincula una serie de términos jurídicos con la idea de justicia, pero ésta sólo existe de forma plena en la ciudad de Dios, con lo que sólo ella es pueblo, estado, sociedad y sólo en ella hay un Derecho (ya que sólo es Derecho cuando es realmente justo). Esto ha sido causa de la afirmación de ciertos autores, como Carlyle<sup>301</sup>, que señalan que la desaparición del elemento *iustitia* de la definición de *populus* supone un atentado a la tradición iusnaturalística, esto es, la negación del tradicional aserto *ibi societas ubi ius*, e incluso la negación de la vinculación entre *ius* y *iustitia*. Esta cuestión es importante ya que la negación del iusnaturalismo supondría la afirmación de la teocracia, pero no se produce esta circunstancia, y no ocurre esto ya que Agustín otorga carácter de Estado y de *populus* al romano y a cualquier otro, y esto supone la aceptación iusnaturalista del *ibi societas, ubi ius*. Debemos entender que la desaparición de la *iustitia* de la definición de *populus* y *res publica* responde a la forma en que Agustín entiende la *iustitia*, en un plano teológico, lo que modifica su aplicación en el plano práctico. Es más, Agustín lo que está haciendo es abandonar el concepto teológico *iustitia*, para adoptar un concepto puramente *natural*, como correctamente señala el profesor Cotta<sup>302</sup>. Como señaló Marshall<sup>303</sup>, no hay un cambio esencial de la

<sup>299</sup> También en V, 18, 2; L. XIX, 21,1;

<sup>300</sup> non iam uitiosam, sicut pridie fuerat disputatum, sed, sicut ratio ex illis definitionibus conexa docuisset, omnino nullam esse **rem publicam**, quoniam non esset **res populi**, cum tyrannus eam factioe capesseret, nec ipse **populus** iam **populus** esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione **sociata**, sicut **populus** fuerat definitus.

<sup>301</sup> CARLYLE, A. J., "St. Augustine and the City of God," *Social and Political Ideals of Some Great Medieval Thinkers*, Hearnshaw, F. J. C. (Ed.), Barnes & Noble, New York 1967.

<sup>302</sup> COTTA, S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano 1960.

<sup>303</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

definición de Cicerón, llegando a ser difícil dónde termina Cicerón y comienza san Agustín, es decir, el sentido del término en Agustín es plenamente clásico:

L. XIX, 23,5: Conclusión, pues: cuando falta la justicia de que hemos hablado, en virtud de la cual el único y supremo Dios, según la ley de su gracia, da órdenes a la ciudad que le obedece de no ofrecer sacrificios más que a El sólo, y como consecuencia que en todos los hombres, miembros de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma sea fiel dueña del cuerpo, y la razón de los vicios, según un orden legítimo; y que en lo mismo que un solo justo, así también una comunidad y un pueblo justos vivan de la fe, fe que se pone en práctica por el amor, un amor por el que el hombre ama a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo; cuando, pues, falta esta justicia no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses. Si esto falta –dando como verdadera la anterior definición de pueblo–, ciertamente no existe un pueblo. Y, por tanto, ni tampoco Estado (*res publica*), ya que no hay empresa común del pueblo donde no hay pueblo.<sup>304</sup>

L. XIX, 24: Pero si la realidad “pueblo” la definimos de otra manera, por ejemplo: “Es el conjunto de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”, entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos. De acuerdo con esta definición, que es nuestra, el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa, una empresa pública, un Estado, sin lugar a dudas. La historia es testigo de los intereses que este pueblo tuvo (...)

Lo que acabo de decir respecto de este pueblo y de este estado entiéndase, asimismo, afirmado y sentido de Atenas y demás Estados griegos, de Egipto, de aquel antiguo imperio asirio, Babilonia, cuando en su realidad histórico-política, eran dueños de grandes o pequeños imperios y, en general, de cualquier otro Estado de la tierra. La ciudad de los impíos carece de auténtica justicia, en general, rebelde como es a la autoridad de Dios, que le manda no ofrecer sacrificios más que a El y, consiguientemente, al alma ser dueña del cuerpo y a la razón de los vicios de una manera justa y constante.<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup>Quapropter ubi non est ista iustitia, ut secundum suam gratiam **ciuitati** oboedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet nisi tantum sibi, et per hoc in omnibus hominibus ad eandem **ciuitatem** pertinentibus atque oboedientibus Deo animus etiam corpori atque ratio uitiis ordine legitimo fideliter imperet; ut, quem ad modum iustus unus, ita coetus **populusque** iustorum uiuat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semet ipsum, — ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communionem **sociatus**. Quod si non est, utique **populus** non est, si uera est haec **populi** definitio. Ergo nec **res publica** est, quia **res populi** non est, ubi ipse **populus** non est.

<sup>305</sup> Si autem **populus** non isto, sed alio definiatur modo, uelut si dicatur; "Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionem **sociatus**", profecto, ut uideatur qualis quisque **populus** sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligat, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communionem **sociatus** est, non absurde **populus** nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus **populus** **populus** est et res eius

Con esto se explica que Agustín en un caso pareciera rigorista al negar la condición de pueblo al romano, apoyado en Cicerón y en su teología sobre la verdadera justicia, pero ahora acepta la denominación de *populus* para el romano, dentro de la tradición iusnatural, lo que no deja de hacer sin reticencias, advirtiendo que tales pueblos teológicamente no cumplen todas las condiciones. Ahora ya no es la justicia estrictamente tomada, sino el amor de unos a otros y los intereses comunes lo que produce una concordia que pone los fundamentos de un pueblo. No de una sociedad perfecta, pero sí de un pueblo que busca su fin temporal y practica, aunque imperfectamente, su justicia, respetando los derechos ajenos. Lo cual no obsta para que estos pueblos se hayan despedazado unos a otros con guerras civiles... Se vuelve a afirmar lo mismo que Cicerón, pero aceptando la denominación de pueblo a la sociedad terrena, aunque con reticencia y como advirtiendo que tales pueblos teológicamente no cumplen todas las condiciones de la naturaleza de los mismos, y así afirma que la *ciudad de Dios* es la sociedad perfecta en la que realmente se practica la justicia y en la que Dios es su gobernador, Rey y legislador.

A este respecto Suerbaum opina que identifica *res publica* con *res populi*, y que al hacer esto lo que hace es definir *populus*, en su definición es cuando se diferencia de Cicerón, ya que, como ya hemos señalado, parece olvidar el criterio de la justicia y del *iuris consensus* de modo que pueden existir otros pueblos y estados al margen de la *civitas Dei*. Además, esa identificación con *res populi*, para Suerbaum<sup>306</sup>, cambia las consideraciones teórico políticas, al acentuar el término *populus*. Recordemos la definición de *populus*: Pero si la realidad «pueblo» la definimos de otra manera, por ejemplo: “es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes” (L. XIX, 24) *populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus*. Lo que nos parece que en realidad ocurre no es que olvide el criterio justicia y del *iuris consensus*, sino que ambos los encontraremos en la “participación concorde en unos intereses comunes”, la *concors communio*.

Un número bastante elevado de ocasiones encontramos el término vinculado con el *populus romanus*<sup>307</sup> con un sentido diverso, especialmente sentido etnográfico, en ocasiones es más neutral, como al hablar de los cargos, y en otras se ve más vinculado a la *civitas terrena*, por ejemplo cuando lo vincula con la *libido dominandi*:

---

sine dubitatione res publica. Quid autem primis temporibus suis quidue sequentibus **populus** ille dilexerit et quibus moribus ad cruentissimas seditiones atque inde ad **socialia** atque ciuilia bella perueniens ipsam concordiam, quae salus est quodam modo **populi**, ruperit atque corruperit, testatur historia; de qua in praecedentibus libris multa posuimus. Nec ideo tamen uel ipsum non esse **populum** uel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione **sociatus**. Quod autem de isto **populo** et de ista re publica dixi, hoc de Atheniensium uel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus publicis suis imperia uel parua uel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum **gentium** intellegar dixisse atque sensisse. Generaliter quippe **ciuitas** impiorum, cui non **imperat** Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque uitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae ueritate.

<sup>306</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>307</sup> L. I, 4; L. I, 15,1; L. II, 17; L. II, 18; L. II, 19; L. III, 2; L. III, 13; L. III, 14; L. III, 15,2; L. III, 16; L. III, 19; L. III, 26; L. III, 31; L. V, 12,6; L. VI, 7,3; L. VI, 10,3; L. VII, 17; ; L. XVIII, 2,2; L. XVIII, 13; L. XXI, 8,2; L. XXII, 28;

L. I, 15,1: Marco Atilio régulo, general romano, estuvo cautivo de los cartagineses<sup>308</sup>.

L. I, 30: La misma ambición de poder, uno de tantos vicios del género humano, pero arraigado con más fuerza en las entrañas de todo el pueblo romano, una vez vencidas algunas de las principales potencias, aplastó bajo el yugo de su servidumbre a las restantes, ya deshechas y fatigadas<sup>309</sup>.

L. I, 31: Pero jamás la ambición se adueñaría si no es en un pueblo corrompido por la avaricia y el desenfreno. Y en avaro y desenfrenado se convirtió el pueblo romano por la prosperidad,<sup>310</sup>

L. II, 5: Lejos de nosotros pensar que un senador de Roma,...<sup>311</sup>

Al pueblo romano le atribuye una serie de apelativos como *populus bellicosus*<sup>312</sup>. En algunas ocasiones podemos ver ligado el término *populus romanus* al sentido jurídico, como una comunidad con una ley en concreto; El pueblo romano tiene una ley, la ley que procede de ellos mismos, una ley de los romanos; mientras el pueblo de Dios obedece la ley de Dios, pero esto no implica que no pueda haber un *populus* sin Derecho propio:

L. II, 17: El que las divinidades no hayan promulgado leyes al pueblo romano, ¿será debido acaso a que, como dice Salustio, “la justicia y la bondad tomaban entre ellos más fuerza del instinto natural que de leyes dictadas”?<sup>313</sup>

Además, el pueblo también puede de este modo ser inmoral y cometer delitos, lo que recuerda a ciertas posturas de Séneca, (son citas en las que el carácter de *populus* es fundamentalmente etnográfico):

L. III, 2: Y los senadores, tantas veces sobornados en los juicios, y el pueblo en los comicios y en los pleitos debatidos en sus asambleas, ¿qué otra cosa hacían sino cometer delito de perjurio?<sup>314</sup>

Otro modo de emplear el término es más coloquial, pudiendo traducir el término *populus* por gente, muchedumbre, habitante o público, en este sentido podemos encontrar casos en los que parece referirse al *populus* con ciertas connotaciones peyorativas. Interesante en esta cuestión es considerar cómo vincula al *populus* con los que habitan una ciudad, (L. IV, 2) lo que lo liga con la temática de la *civitas Dei* que

---

<sup>308</sup> Marcus Regulus, **imperator populi** Romani, captivus apud Carthaginienses fuit.

<sup>309</sup> eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat uni universo **populo** Romano, postea quam in paucis potentioribus uicit, obtritos fatigatosque ceteros etiam iugo seruitutis oppressit.

<sup>310</sup> Minime autem praeuuleret ambitio, nisi in **populo** auaritia luxuriaque corrupto. Auarus uero luxuriosusque **populus** secundis rebus effectus est

<sup>311</sup> Absit, ut senator **populi** Romani ea mente praeditus,...

<sup>312</sup> L. I,32;

<sup>313</sup> An forte **populo** Romano propterea leges non sunt a numinibus constitutae, quia, sicut Sallustius ait, "ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura ualebat ?

<sup>314</sup> Quid enim aliud totiens senatores corrupti in iudiciis, totiens **populus** in suffragiis uel in quibusque causis, quae apud eum contionibus agebantur, nisi etiam peierando peccabant?

vemos es constante en toda la obra. Queremos destacar a su vez cómo en IV, 2 habla de *Urbs* junto con *populus*:

L. I, 7: En cambio, lo insólito allí ocurrido, el que cambiando su rumbo los acontecimientos de una manera insospechada, el salvajismo de los bárbaros se haya mostrado blando hasta el punto de dejar establecidas, por elección, las basílicas más capaces para que el público las llenase y evitaran la condena, se lo debemos al nombre de Cristo...<sup>315</sup>

L. II, 6: No; que nos muestren más bien los lugares destinados a escuchar las gentes preceptos de sus dioses con vistas a reprimir la avaricia, destruir la ambición, atajar el desenfreno,...) Dígasenos en qué recintos acostumbraban a declamarse como enseñanzas estos mandamientos de los dioses, y si la gentes que les daban culto acudían a oírlas con frecuencia: nosotros mostramos nuestras iglesias,...<sup>316</sup>

L. II, 14: ¡Ya puede Cicerón exclamar, cuando habla de los poetas : « Cuando les llega –dice- el turno de los aplausos clamorosos del pueblo, como si se tratara de un célebre y sabio maestro, ¡qué tinieblas esparcen tan oscuras, qué terror inspiran, qué pasiones encienden!».<sup>317</sup>

L. II, 28: Observan cómo muchedumbres afluyen a las Iglesias,...<sup>318</sup>

L. IV, 2: ...se tragó ciudades enteras con sus habitantes....<sup>319</sup>

L. XI, 34: Han creído algunos que por el nombre de aguas se han designado en cierto modo las muchedumbres de los ángeles;<sup>320</sup>

En ocasiones se refiere al gobierno del *populus*, cuyo gobernante debe tener unas determinadas características:

L. XIV, 7,1: Pues dice el Apóstol que debe ser amante del bien quien sea elegido para gobernar al pueblo.<sup>321</sup>

En algún caso el traductor interpreta el sentido de *populus* en el de nación, ya que el sentido del término es referenciar al conjunto de pueblos:

---

<sup>315</sup> quod autem nouo more factum est, quod inusitata rerum facie inmanitas barbara tam mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae **populo** cui parceretur eligerentur et decernerentur

<sup>316</sup> sed ubi **populi** audirent quid dii praeciperent de cohibenda auaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda, ubi discerent miseri (...) Dicatur in quibus locis haec docentium deorum solebant praecepta recitari et a cultoribus eorum **populis** frequenter audiri, sicut nos ostendimus ad hoc **ecclesias** institutas...

<sup>317</sup> ...frustra hoc exclamante Cicerone, qui cum de poetis ageret: "Ad quos cum accessit, inquit, clamor et adprobatio **populi** quasi cuiusdam magni et sapientis magistri, quas illi obducunt tenebras, quos inuehant metus, quas inflammant cupiditates!"

<sup>318</sup> quia **populi** confluunt ad **ecclesiam** casta celebritate.

<sup>319</sup> dissiluisse humum et interceptas urbes cum **populis** dicit.

<sup>320</sup> Quamquam nonnulli putauerint aquarum nomine significatos quodam modo **populos** angelorum et hoc esse quod dictum est.

<sup>321</sup> Nam et amatorem boni apostolus dicit esse debere, quem regendo **populo** praecipit eligendum...



L. II, 3: Pasen revista con nosotros a todos los desastres que han assolado a Roma en las ocasiones más diversas y más numerosas, antes de la encarnación de Cristo, antes de que su nombre, cuya gloria envidian inútilmente, fuera conocido entre las naciones.<sup>322</sup>

L. III, 10: Y he aquí que los reyes y pueblos limítrofes empezaban a atacarles, siendo pocos los amigos que los defendía,...<sup>323</sup>

L. III, 19: Pasemos a analizar la segunda guerra púnica. Sería interminable el recordar las catástrofes de los dos pueblos, enfrentados entre sí a lo largo y a lo ancho de la tierra.<sup>324</sup>

L. VIII, 24,2: Contad a los pueblos su gloria, sus maravillas a todas las naciones;<sup>325</sup>

También encontramos la adjetivación del término, *popular*, que no tiene importancia para nuestro estudio como en L. II, 9.

## VII.2.- COMPARACION DE “POPULUS” Y “CIVITAS” Y “REGNUM”

El término *populus* está referido de forma habitual al pueblo de Dios, y en este sentido el término está ligado íntimamente a la existencia de un derecho propio de ese pueblo. Esto se puede apreciar más claramente cuando se refiere a los diversos *populi*, que podrían identificarse con la *civitas terrena*. El *populus Dei* es la *civitas Dei*, ya que el *populus Dei* lo es debido a que su ley es la Ley de Dios. Este sentido es el que refleja la expresión *populus Hebraeus*<sup>326</sup> o de Israel<sup>327</sup> o Iudaeorum<sup>328</sup>, que aparece en multitud de ocasiones. En opinión de Marshall, la referencia de 17, 21, donde se habla de la división del reino de Israel tras la muerte de Salomón, muestra que el *populus Dei* es un término más religioso que político, ya que puede sufrir una desunión política sin sufrir la destrucción de su naturaleza colectiva, es decir, más o menos inconscientemente Marshall parece señalar también un sentido etnográfico del término *populus* en Agustín.

Encontramos otras expresiones como:

*Populus suus*<sup>329</sup> referido a Dios o *populus Dei*<sup>330</sup>, destacando XVII, 12, pues es donde puede considerarse que es definido:

---

<sup>322</sup> Recolant ergo nobiscum, antequam Christus uenisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra inuident, gloria **populis** innotesceret

<sup>323</sup> Igitur reges **populique** finitimi bello temptare; pauci ex amicis auxilio esse,...

<sup>324</sup> Secundo autem Punico bello nimis longum est commemorare clades duorum **populorum** tam longe secum lateque pugnantium

<sup>325</sup> Adnuntiate in **gentibus** gloriam eius, in omnibus **populis** mirabilia eius (Ps 95,1-5).

<sup>326</sup> L. III, 1; L. V, 12,1; L. V, 21; L. VII, 32; L. VIII, 11; L. X, 24; L. XV, 19; L. XV, 23,4; L. XVI, 43,2; L. XVIII, 22; L. XIX, 23,4-5;

<sup>327</sup> L. X, 13; L. XV, 8,2; L. XV, 20,2; L. XVI, 3,2; L. XVI, 11,3; L. XVI, 12; L. XVI, 24,2-3; L. XVI, 39; L. XVI, 42; L. XVII, 1; L. XVII, 2; L. XVII, 7,2-4; L. XVIII, 22; L. XVIII, 24; L. XVIII, 26-27; L. XVIII, 47;

<sup>328</sup> L. XVI, 35; L. XVIII, 25;

<sup>329</sup> L. IV, 34;

<sup>330</sup> Ante la cantidad de referencias que aparecen de este término finalmente optamos por reproducir los lugares en que éstas se producen para no alargar excesivamente el texto: L. XV, 8,1; L. XV, 20,4; L. XVI, 10,3; L. XVI, 11,2; L. XVI, 43,1-3; L. XVII, 1; L. XVII, 7,4; L. XVII, 12; L. XVII, 22; L. XVIII, 7; L. XVIII, 8; L. XVIII, 11; L. XVIII, 13; L. XVIII, 25; L. XVIII, 52; L. XIX, 26; L. XXI, 8,3;

L. XVII, 12: Casa de David por el linaje de David; y la casa misma, casa de Dios, por el templo de Dios: templo hecho de hombres, no de piedras, donde habite para siempre el pueblo con su Dios y en su Dios, y Dios con su pueblo y en medio de su pueblo; de tal suerte que Dios llene a su pueblo, y el pueblo esté lleno de Dios, cuando Dios sea todo para todos: el premio en la paz, el mismo que es la fuerza en la guerra<sup>331</sup>.

L. VI, 11: Pero sobre las prácticas religiosas<sup>332</sup> de los judíos, por qué razón y hasta qué punto fueron establecidas por la autoridad divina y cómo después a su debido tiempo fueron abrogadas por la misma autoridad para el pueblo de Dios, al cual se reveló el misterio de la vida eterna;...<sup>333</sup>

L. IX, 23,1-2: Pero la misma escritura llama dioses a los hombres en el pueblo de Dios (...) Sin embargo, podría preguntársenos: si fueron llamados dioses los hombres, porque están en el pueblo de Dios, al cual habla Dios por medio de los ángeles o de los hombres,...<sup>334</sup>

L. X, 5: Ni el hecho de los sacrificios hechos por los antepasados en las víctimas de los animales, que hoy lee el pueblo de Dios y ya no practica,...<sup>335</sup>

L. X, 8: ¿Quién no se admirará de tales y tan maravillosos prodigios, realizados ya por Moisés en Egipto para arrancar al pueblo de Dios de la esclavitud? (...) Finalmente, en la tercera plaga, declarándose vencidos los magos, se completaron las diez plagas por Moisés en virtud de una gran disposición misteriosa; por ellas ya cedió el duro corazón del faraón y los de los egipcios, y dejaron marchar al pueblo de Dios<sup>336</sup>.

L. X, 14: Como la de cualquier hombre, así la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, se desarrolla a través de ciertas etapas de tiempos, como en edades escalonadas.<sup>337</sup>

---

<sup>331</sup> Domus enim Daud propter genus Daud; domus autem Dei eadem ipsa propter templum Dei de hominibus factum, non de lapidibus, ubi habitet in aeternum **populus** cum Deo et in Deo suo, et Deus cum **populo** atque in **populo** suo; ita ut Deus sit implens **populum** suum, et **populus** plenus Deo suo, cum Deus erit omnia in omnibus, ipse in pace praemium, qui uirtus in bello.

<sup>332</sup> sacramenta, son algo más que prácticas.

<sup>333</sup> Sed de sacramentis Iudaeorum, uel cur uel quatenus instituta sint auctoritate diuina, ac post modum a **populo** Dei, cui uitae aeternae mysterium reuelatum est, tempore quo oportuit eadem auctoritate sublata sint...

<sup>334</sup> Sed homines quoque in **populo** Dei eadem scriptura deos appellat (...) Verum tamen cum a nobis quaeritur: Si homines dicti sunt dii, quod in **populo** Dei sunt, quem per angelos uel per homines alloquitur Deus...

<sup>335</sup> Nec quod ab antiquis patribus alia sacrificia facta sunt in uictimis pecorum, quae nunc Dei **populus** legit, non facit

<sup>336</sup> Illa uero quae et quanta sunt, quae iam per Moysen pro **populo** Dei de iugo seruitutis eruendo in Aegypto mirabiliter gesta sunt, ubi magi Pharaonis, hoc est regis Aegypti, qui **populum** illum dominatione deprimebat, (...) Denique in tertia plaga deficientibus magis decem plagae per Moysen magna mysteriorum dispositione completae sunt, quibus ad Dei **populum** dimittendum Pharaonis et Aegyptiorum dura corda cesserunt.

<sup>337</sup> Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei **populum** pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus

L. X, 16,2: Pues bien, estas maravillas y otras semejantes no se pueden comparar en modo alguno por su poder y magnificencia con las que leemos realizadas en el pueblo de Dios.<sup>338</sup>

L. XI, 8: Este reposo quedó figurado, según el precepto de la ley, por el descanso del sábado en el antiguo pueblo de Dios<sup>339</sup>.

Scriptura populis suis (L. I, praefatio) o *Populus christianus*<sup>340</sup>, que es definido demostrando con claridad la vinculación de la *civitas Dei peregrina*. Es necesario resaltar que Marshall ha detectado que esta expresión de *populus Dei* es asimilable a la de *populus Christianus* (aspecto éste que es obvio, el *populus Dei* es el *populus christianus* desde la venida de Jesucristo, y es lo que nosotros mostramos con claridad a partir del *De civitate Dei*) pero Marshall lo hace también equivalente a *ecclesia*, lo que es más complejo de afirmar, afirmación que nosotros sólo planteamos, ya que para ello se basa en el *De catechizandis rudibus*, cuando dice: *...futura ecclesia, id est populus Dei per omnes gentes quod est corpus eius* (Cristo). Esto es perfectamente aceptable desde la perspectiva que de *ecclesia* consideramos al final del trabajo, y que debemos ligar al plano escatológico (acentuemos el *futura* del *ecclesia* para entenderlo correctamente) Reproducimos a continuación los fragmentos del *De civitate*:

L. XVI, 41: Si atendemos al pueblo cristiano, en el que vive como forastera en la tierra la ciudad de Dios,...<sup>341</sup>

También encontramos, al igual que con *societas o civitas*, su composición con *piorum*, y la contraposición *populus fidelis populus infidelis* que son puestos en correlación con sendas *civitas*, o el *populus sanctus*, aunque manteniendo cada término sus notas distintivas:

L. XVI, 16: En ellas comienzan a hacerse más claros los oráculos de nuestro Dios, esto es, del Dios verdadero sobre el pueblo de los santos, anunciado por la autoridad de los profetas.<sup>342</sup>

L. XX, 9,3: Por más que se deba reflexionar atentamente no se contradice con la recta fe el ver en ella la ciudad impía y el pueblo de los descreídos, contrario al pueblo fiel y a la ciudad de Dios.<sup>343</sup>

El carácter del término *populus* está claramente ligado en muchas de estas citas al aspecto religioso. Esto mismo lo vemos en el concepto *civitas*, que tiene un matiz religioso como herencia de la antigüedad, ese matiz decimos que también lo encontramos en lo que al *populus* se refiere, y especialmente al hablar de *populus Dei*, y también aparece cuando se trata de los pueblos paganos, ya que hay una fuerte conexión entre los dioses y las normas que rigen a su pueblo. Esto se ve especialmente cuando

---

<sup>338</sup> haec ergo atque huius modi nequaquam illis, quae in **populo** Dei facta legimus, uirtute ac magnitudine conferenda sunt.

<sup>339</sup> Hoc enim et sabbati uacatione ex praecepto legis in uetere Dei **populo** figuratum est.

<sup>340</sup> L. III, 20; L. XVII, 5,5; L. XX, 8; L. XXII, 15;

<sup>341</sup> Igitur propter **populum** Christianum, in quo Dei **ciuitas** peregrinatur in terris

<sup>342</sup> In his enim apertiora Dei nostri, hoc est Dei ueri, oracula apparere coeperunt de **populo** piorum, quem prophetica praenuntiauit auctoritas.

<sup>343</sup> quamuis sit diligentius requirendum, non tamen abhorret a fide recta, ut ipsa impia **ciuitas** intellegatur et **populus** infidelium contrarius **populo** fidei et **ciuitati** Dei.

Agustín critica cómo los dioses no dieron normas que ayudasen a los pueblos que les adoraban (especialmente a lo largo del libro II):

L. II, 25,2: Nos hemos visto en la necesidad de decir todo esto porque sus propios escritores no han dudado lo más mínimo en decir y en consignar por escrito que el Estado romano, a causa del grado sumo de corrupción moral de la sociedad, había sucumbido y nada quedaba de él antes de la venida de Nuwestro Zseñor Jesucristo. Esta enorme pérdida no se la imputan a sus dioses, quienes, en cambio, si achacan a nuestro Cristo las desgracias pasajeras, que no pueden ser la perdición de los buenos, ya continúen con vida o sucumban a su peso. Es un contrasentido, sabiendo que nuestro Cristo multiplica los preceptos a favor del más intachable comportamiento y en contra de la perdición de costumbres, al paso que sus propios dioses nada han contribuido con preceptos parecidos a favor de su pueblo fiel para evitar la ruina de aquella República. Peor todavía: han contribuido eficazmente a su perdición corrompiendo sus mismas costumbres con la pretendida y nefasta autoridad de sus ejemplos.<sup>344</sup>

El texto y el contexto puede parecer meramente religioso y por tanto irrelevante, pero el problema del concepto *pueblo* es que puede ser ente político si tiene constitución o meramente etnográfico si no la tiene. En este caso aquel *populus romanus* era una *res publica*

L. III, 1: Creo haber expuesto ya suficientemente, refiriéndome a los males morales y espirituales (los primeros que se deben evitar), cómo los dioses falsos no han puesto ningún interés en ayudar a su pueblo que les adoraba, para no sucumbir bajo ese cúmulo de maldades. Más: han contribuido a que sucumbiera definitivamente<sup>345</sup>.

L. XX,17: ¿Quién será tan incoherente, tan obstinado, tan terco, que tenga la osadía de afirmar que en las calamidades de esta vida mortal pasa sin lágrimas ni dolores, no digo ya el pueblo santo en su conjunto, sino cada uno de los santos individualmente que vive, haya de vivir o vivirá esta vida terrena?<sup>346</sup>

Sin embargo podemos considerar que por eso mismo tal dato no es relevante ya que este concepto de *populus* es de índole etnográfico. El problema del concepto pueblo es que puede ser un ente político si tiene constitución o meramente etnográfico si no la tiene; y puede darse el caso de que habiéndola tenido la haya perdido al perder su independencia. Como es el caso del Pueblo Judío que al perder su independencia y a la

---

<sup>344</sup> Haec dicere compulsi sumus, quoniam pessimis moribus ciuium Romanam rem publicam iam antea perditam fuisse nullamque remansisse ante aduentum Christi Jesu domini nostri auctores eorum dicere et scribere minime dubitarunt. Quam perditionem diis suis non inputant, qui mala transitoria, quibus boni, seu uiuant seu moriantur, perire non possunt, Christo nostro inputant: cum Christus noster tanta frequentet pro moribus optimis praecepta contra perditos mores; dii uero ipsorum nullis talibus praeceptis egerint aliquid cum suo cultore **populo** pro illa re publica, ne periret; immo eosdem mores uelut suis exemplis auctoritate noxia corrumperendo egerunt potius, ut periret.

<sup>345</sup> Iam satis dictum arbitrator de morum malis et animorum, quae praecipue cauenda sunt, nihil deos falsos **populo** cultori suo, quo minus eorum malorum aggere premeretur, subuenire curasse, sed potius, ut maxime premeretur, egisse.

<sup>346</sup> Quis uero tam sit absurdus et obstinatissima contentione uesanus, qui audeat adfirmare in huius mortalitatis aerumnis, non dico **populum** sanctum, sed unumquemque sanctorum, qui hanc uel ducat uel ducturus sit uel duxerit uitam, nullas habentem lacrimas et dolores; cum potius quanto est quisque sanctorum et desiderii sancti plenior, tanto sit eius in orando fletus uberior?

ver al perder validez su Torah, frente a la nueva Ley, el concepto quede en meramente etnográfico. Así, en la referencia anterior II, 25,2, dice *...cum suo cultore populo pro illa re publica...* lo que muestra que en ese caso aquel *populus* era una república.

Vemos que en ciertos casos utiliza el término *populus* en el sentido de *populus Dei* lo que puede conducirnos a vincularlo con la *civitas Dei*. En la primera referencia habla de la *societas Angelorum*, que tendemos a paralelizarla con la *civitas Dei*, en el segundo vemos cómo la denominación de *populus Dei* se aplica al *populus* cristiano, no ya al hebreo, se está aplicando a la Iglesia, ya que el pueblo hebreo pierde el carácter de *populus Dei* tras su negación de Cristo, y con ello también pierde su carácter jurídico, de *civitas*, pero mantendrá también el carácter de *societas* según la diferenciación que ya apreciamos:

L. XII, 22: Pero Dios tenía previsto también la llamada a la adopción por su gracia de un pueblo de justos, destinándolo a vivir la paz eterna en compañía de los santos ángeles, después de perdonarles sus pecados y santificarlo por el Espíritu Santo, destruido su último enemigo, la muerte. A este pueblo le habría de ser útil la consideración de que Dios decidió la creación del género humano a partir de un solo hombre para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad.<sup>347</sup>

L. XIV, 9,2: En efecto, ponen los ojos de su fe con sumo agrado en aquel excelente y fortísimo varón que se gloria en sus debilidades, por citar, sobre todo nosotros, que hemos pasado de la gentilidad a la Iglesia de Cristo, al Doctor de los gentiles en la fe y en la verdad, que trabajó más que todos sus compañeros de apostolado e instruyó con sus numerosas cartas a los pueblos de Dios, no sólo a los que tenía presentes, sino a los que se preveían futuros;...<sup>348</sup>

Recordemos además cómo, al igual que estamos viendo con *populus*, el término *societas* está vinculado en ocasiones a la igualdad de leyes, a la unidad jurídica:

L. XVIII, 22: La ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia, y como hija de la primera Babilonia, por medio de la cual le plugo a Dios someter el orbe de la tierra y apaciguarlo en sus inmensas dimensiones, reduciéndolo a una sola sociedad de la misma administración y de las mismas leyes<sup>349</sup>.

Finalmente señalar un último aspecto del *populus Dei*, ese *populus* procede de la reunión del resto de *populi*, como se puede observar en XVI, 37. Ese *populus* tiene la misión de unirlos a todos.

Esta cuestión no ha sido reflejada por ningún autor que conozcamos, quizá porque en general se ocupan de los aspectos políticos más que de los jurídicos. De este

---

<sup>347</sup> Sed praeuidebat etiam gratia sua **populum** piorum in adoptionem uocandum remissisque peccatis iustificatum spiritu sancto sanctis angelis in aeterna pace **sociandum**, nouissima inimica morte destructa; cui **populo** esset huius rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum.

<sup>348</sup> Illum quippe optimum et fortissimum uirum, qui in suis infirmitatibus gloriatur, ut eum potissimum commemoremus, qui in **ecclesiam** Christi ex **gentibus** uenimus, doctorem **gentium** in fide et ueritate, qui et plus omnibus suis coapostolis laborauit et pluribus epistulis **populos** Dei, non eos tantum, qui praesentes ab illo uidebantur; uerum etiam illos, qui futuri praeuidebantur, instruxit

<sup>349</sup> Ne multis morer, condita est **ciuitas** Roma uelut altera Babylon et uelut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam **societatem rei publicae** legumque perductum longe lateque pacare.

modo, por ejemplo Cotta, no se da cuenta de esta afirmación del pueblo de Dios como ciudad de Dios, o, al menos, como parte de la Ciudad de Dios, que como veremos es la Iglesia. Esta identificación, junto con la vinculación de *populus* con *ius*, (vinculación que también está ligada a conceptos como *societas* pero que no ocurrirá siempre.), se produce en el caso, por ejemplo, del pueblo hebreo. Dicho pueblo pasa de ser un pueblo con *ius*, es decir, una *res publica*, hasta que es conquistada, esa conquista no implica la desaparición de ese pueblo, y además en el caso del hebreo tampoco la desaparición del carácter de *res publica*, por tener ese derecho divino, pero cuando lo perdió al elegir Dios a la Iglesia, queda reducido a pueblo sin *ius*. Esto podría vincularse a los conceptos plenamente jurídicos a través de la *concors communio* y la *utilitatis communio* agustiniana, o del *iuris consensus* de Cicerón, y que también recoge Agustín.

Esto puede llevarnos a considerar dos posiciones:

Primera: El Derecho se convierte en un elemento constitutivo de *populus*, del mismo modo que en *civitas*; así, las múltiples ocasiones en que vemos conectados ambos conceptos, de *populus* y de *civitas*, en particular a lo que al *populus Dei* y la *civitas Dei* se refiere. Podría llevarnos a pensar que el término *populus* tiene un componente jurídico, y de este modo podríamos explicar esa contraposición que detectamos en algunas ocasiones entre el *populus Dei* y el resto de *populi*, y que la pertenencia a uno u otro *populus* dependerá de los elementos jurídicos que caracterizan y diferencian a cada uno de sus miembros, esto es, su Derecho y su ciudadanía. La consecuencia lógica de esta afirmación sería que la existencia de un *populus Dei* supone que ese *populus* tiene un Derecho específico. Esto no entra en contradicción con la misión de ese *populus* de reunir al resto de pueblos, ya que todos se reunirán bajo ese Derecho común, pero, como también vemos que dice en otros lugares, sin que pierdan sus propias costumbres e instituciones, como señala en XIX, 17, que se ven mejoradas.

Para apoyar una definición que incluya un sentido jurídico de *populus* podemos citar a Armando Torrent Ruiz<sup>350</sup>, este autor nos muestra cómo *populus*, en el marco del Derecho romano, sí tiene carácter jurídico. Esto lo apoya en la personificación que sufre ese *populus* que le confiere capacidad para ser sujeto jurídico activo y pasivo, como por ejemplo para ser instituido heredero como hizo Atalo III de Pérgamo. Dicha personificación, según este autor, se advierte en Ulpiano D. 1.4.1. pr., y cuando se basa el poder del Emperador en la delegación que en él hace la comunidad: “: *cum... populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*, lo que ya puede advertirse en la lex de imperio Vespasiani del 69 dC”. Sin embargo, el único apoyo real que proporciona este autor a la consideración de *populus* como un término con sentido jurídico es el mostrar que el *populus romanus* presentaba características innegablemente jurídicas, pero no nos referimos al *populus* como concepto en abstracto, sino que estamos entendiendo un *populus* que además es *res publica*. En todo caso, lo único que puede resultarnos útil son las citas del propio Agustín al respecto, y sobre este tema en particular, y para ello acudamos a la definición que propone de *populus* en XIX, 23, 5: *cuando, pues, falta esta justicia no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses. Si esto falta – dando como verdadera la anterior definición de pueblo-, ciertamente no existe un pueblo. Y, por tanto, ni tampoco Estado (res publica), ya que no hay empresa común del pueblo donde no hay pueblo.* Definición que afianza, por otra parte, el valor de *populus* como elemento necesario y previo al de *res publica*. Otra cita que puede resultar valiosa es la cita de la obra *Sobre el libre albedrío*, cuando dice: *...ex hominibus una lege societatis populus constat...*<sup>351</sup>

<sup>350</sup> TORRENT RUIZ, A., *Diccionario de Derecho Romano*, Edisofer, Madrid 2005.

<sup>351</sup> *De libero arbitrio*, 1.5.14; PL 32.1229

Segunda: Lo que ocurre es que podemos encontrarnos *populus* con Derecho propio o sin él. Nos conduce esta afirmación a la consideración de *populus* con un sentido más etnográfico. De modo que la postura anterior deviene errónea. La forma en que el *populus Dei* es considerado en san Agustín, conectándolo metafóricamente con la *civitas Dei*, es lo que puede llevar a equívocos. Será entonces lícito deducir de ese *populus Dei* aunque el término *populus* en general no contenga un sentido jurídico en sí mismo, ya que ese Derecho no se lo da su carácter de *populus*, sino que viene otorgado de la voluntad de Dios, y a través de ese acto por el que Dios otorga el Derecho no está creando un *populus*, ya que este existirá con o sin Derecho, sino que lo está convirtiendo en *civitas*, en *res publica*.

Otro conjunto de referencias no se refieren al *populus Dei*, apareciendo generalmente en plural y no siempre como contraposición al *populus Dei*, sino que son otros *populi*, que se sitúan en la esfera real vinculándose a la ciudad terrena, (por ejemplo al hablar del peccatori *populo*<sup>352</sup>, *populus infidelium*<sup>353</sup>) lo que podría mantener el anterior criterio jurídico del término, ya que los *populi* que pertenecen a la *civitas terrena* tienen diversidad de ordenamientos, mientras que el que pertenece a la ciudad de Dios sólo tiene uno, que es la ley de Dios. Esto aparecería con mayor claridad en II, 4, en dicho pasaje se muestra cómo es el pueblo de Dios el que cumple con la ley de Dios, pero al hablar de pueblos paganos, puesto que no hay una “ley” otorgada por los dioses paganos, no puede hablar de un *populus* terreno; de este modo es patente el fuerte carácter jurídico del término *populus* en ocasiones. De modo que vemos cómo nos habla de los diferentes pueblos de oriente<sup>354</sup>, que es cuando podemos ver con claridad esa multiplicidad, pero, repetimos, esta consideración, que nos llevaría erróneamente a considerar este término como jurídico, no es cierta, ya que también hablará en plural de los pueblos llamados a ser cristianos (por ejemplo L. II, 28):

L. I, praefatio: Tampoco hemos de pasar por alto la ciudad terrena; en su afán de ser dueña del mundo, y, aún cuando los pueblos se le rinden, ella misma se ve esclava de su propia ambición de dominio.<sup>355</sup>

L. II, 4: Sin embargo, era incumbencia de los dioses, como consejeros que eran, no dejar ocultas a los pueblos adoradores suyos las normas de una conducta honrada, sino predicarlas a los cuatro vientos; por sus augures, reconvenir y reprender a los pecadores; lanzar públicas amenazas contra los malhechores, y prometer premios a los de conducta recta<sup>356</sup>.

En este aspecto es en II 19 donde, a lo largo del capítulo, se vuelve a ver la complejidad del término, que puede llevar a afirmar equivocadamente el carácter jurídico de *populus*, al hablar de ellos en plural, ya que poseen su ley propia, y desea que esos pueblos lleven a la práctica los preceptos de la religión cristiana. Y decimos equivocadamente ya que se trata de casos en que habla de *populus* que también son *res*

---

<sup>352</sup> L. XVIII, 29, 1;

<sup>353</sup> L. XX, 9, 3 ;

<sup>354</sup> L. I, 33: *plangentibus orientalibus populis et maximis ciuitatibus in remotissimis terris publicum luctum*; L. XV, 10, 1; L. XVI, 17.

<sup>355</sup> *Vnde etiam de terrena ciuitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi seruiant, ipsa ei dominandi libido dominatur*

<sup>356</sup> *Verum tamen pertinebat ad consultores deos uitae bonae praecepta non occultare populis cultoribus suis, sed clara praedicatione praebere, per uates etiam conuenire atque arguere peccantes, palam minari poenas male agentibus, praemia recte uiuentibus polliceri.*

*publica*, pero hay otros que pueden no serlo. Lo interesante del capítulo es que además de esto, finaliza diciendo que “en la patria celestial, donde sólo existe una ley: la voluntad de Dios”. No habla del *populus Dei*, sino de la asamblea de los ángeles y la patria celestial, esto es, de la ciudad de Dios. Otra cuestión será que podamos encontrarnos cierta contraposición paralela entre *populus Dei* y el resto de *populi*, similar a la contraposición *civitas Dei versus civitas terrena* constante en toda la obra. La modificación reside en el diferente sentido del término *populus*, que en ocasiones identifica una comunidad en un sentido más etnográfico, y que puede verse vinculada a *regnum* o a *imperium* como por ejemplo en las múltiples ocasiones en las que habla del pueblo romano.

En ocasiones utiliza expresiones para referirse a los pueblos paganos, tales como *populus insipientes*<sup>357</sup>, y en el libro VI, 6, con *populus* se hace referencia a las concepciones sobre los dioses que tiene el vulgo y que identifica con la denominada teología civil (L. VIII, 5).

Debemos hacer notar, sin embargo, que sí se llega a hacer una insinuación de un enfrentamiento entre dos *populi*, del mismo modo que en las dos ciudades, lo hace citando la Biblia, y nuevamente alejándose del criterio estrictamente jurídico del que parece carecer *populus*. Nos referimos a, como señaló Scholz<sup>358</sup>, la contraposición entre creyentes y no creyentes. Sólo es en este contexto, cuyo origen está en el texto bíblico, cuando vemos cómo pone nombre a esos dos pueblos:

L. XVI, 35: Atormentada por esta molestia, preguntó al Señor, y éste le respondió: Dos naciones hay en tu vientre; dos pueblos se separan en tus entrañas. Un pueblo vencerá al otro; el mayor servirá al menor. En esto quiere ver el apóstol Pablo un notable testimonio de la gracia, (...) Sobre el inciso “el mayor servirá al menor”, casi toos los nuestros lo han interpretado en el sentido de que el pueblo judío servirá al pueblo menor cristiano. (...) se cree más oportuno que esté encaminada a más altos fines la profecía “un pueblo vencerá al otro, el mayor servirá al menor”. ¿Qué quiere decir esto sino lo que se ve evidentemente cumplido en los judíos y los cristianos?<sup>359</sup>

L. XVI, 42: Los hijos de Isaac, Esaú y Jacob, fueron el símbolo de dos pueblos en los judíos y cristianos.<sup>360</sup>

Una nueva confirmación de *populus* carece de este sentido jurídico lo encontramos en el capítulo 6º del libro IV, cuando cita a Trogo Pompeyo. En esta cita podemos volver a ver la complejidad del término, ya que muestra esa concepción por la que cada pueblo se podría diferenciar del resto de pueblos por sus leyes. El texto trata de que “al principio” los pueblos no estaban sometidos a las leyes, sino a reyes justos y

---

<sup>357</sup> L. VI, 1,4;

<sup>358</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei*, Berlin 1911.

<sup>359</sup> Qua molestia cum angeretur, Dominum interrogavit accepitque responsum: Duae gentes in utero tuo sunt et duo **populi** de uentre tuo separabuntur et **populus populum** superabit et maior seruiet minori. Quod Paulus apostolus magnum uult intellegi gratiae documentum (...) Quod autem dictum est: Maior seruiet minori, nemo fere nostrorum aliter intellexit, quam maiorem **populum** Iudaeorum minori Christiano **populo** seruiturum. (...) tamen in aliquid maius intentam fuisse istam prophetiam, qua dictum est: **Populus populum** superabit et maior seruiet minori, conuenientius creditur. Et quid est hoc, nisi quod in Iudaeis et Christianis euidenter impletur?

<sup>360</sup> Sicut autem duo Isaac filii, Esau et Iacob, figuram praebuerunt duorum **populorum** in Iudaeis et Christianis



prudentes, y cuyas decisiones eran consideradas como leyes. Esto vincula el término *populus* con el de *regnum*, que será tratado posteriormente; según esa idea en origen cada pueblo se distinguiría del resto por tener su propio rey, que de hecho suponía tener un derecho (un conjunto de leyes) diferente al resto. El concepto que aquí aparece de pueblo sí que puede considerarse ligado a la existencia en ese pueblo de un derecho propio mítico, al igual que en el principio mítico quizá tenía rey, lo que ocurre es que si llegaba a ser dominado perdía ese derecho, pero no el carácter de pueblo:

L. IV, 6: Así comienza sus escritos: “al principio, el poder sobre los pueblos y las naciones estaba en manos de reyes. Y no eran los intereses de grupo quienes los elevaban a la suprema magistratura, sino su prudencia, reconocida por la honradez de los hombres. Los pueblos no estaban sometidos a ley alguna: las decisiones de los jefes de Estado eran consideradas como leyes. Se acostumbraba a defender las fronteras del Estado más que a ampliarlas<sup>361</sup> .

No podemos, sin embargo, cometer el error de identificar completamente *populus* con *regnum*, ya que Agustín concibe la posibilidad de que un pueblo esté dividido en dos reinos, aunque ambos tenían el derecho divino de pueblo elegido:

XVIII, 20: A Salomón sucedió su hijo Roboán, bajo el cual tuvo lugar la división del pueblo en dos reinos, teniendo cada uno de ellos su rey propio<sup>362</sup> .

También encontramos el sentido de *populus* como comunidad de personas. En algún caso ese sentido va ligado a la cuestión jurídica, ya que es el sacerdote el responsable de esas comunidades ante Dios. Esto no nos debe sorprender ya que el sacerdote y especialmente los obispos ya tenían esa función anteriormente como demuestra diversa bibliografía<sup>363</sup>:

L. I, 9,3: Con este fin están puestos precisamente los centinelas, es decir, los responsables de los pueblos, en las iglesias, para no ser remisos en reprender los pecados.<sup>364</sup>

En este sentido interpretamos también ciertos casos en que se vinculan el término *populus* con el de *civitas*:

L. II, 6: Consecuencia lógica es que a estas deidades no les ha importado nada la vida y costumbres de las ciudades y pueblos donde eran adoradas.<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> opus librorum suorum sic incipit: "Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, quos ad fastigium huius maiestatis non ambitio **popularis**, sed spectata inter bonos moderatio prouehabat. **Populi** nullis legibus tenebantur, fines imperii tueri magis quam proferre mos erat, intra suam cuique patriam regna finiebantur.

<sup>362</sup> Salomoni successit filius eius Roboam, sub quo in duo **regna populus** ille diuisus est, et singulae partes suos singulos reges habere coeperunt.

<sup>363</sup> LEPELLEY, C., "Le patronat épiscopal aux IV et V siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique" *L'évêque dans la cité du IV au V siècle ; image et autorité*, (actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome en Roma, 1<sup>o</sup> y 2<sup>o</sup> diciembre 1995.) Ed. École française de Rome, 1998. p. 17-33.

<sup>364</sup> Ad hoc enim speculatores, hoc est **populorum** praepositi, constituti sunt in **ecclesiis**, ut non parcant obiurgando peccata.

<sup>365</sup> Hinc est quod de uita et moribus **ciuitatum** atque **populorum** a quibus colebantur illa numina non curarunt.



## CAPITULO VIII

### NATIO/GENS/PLEBS

#### VIII.1.- “NATIO”

Como ya hemos comentado, estos tres términos son interesantes en relación con el término *populus*. Respecto al concepto *natio* destacar que el número de veces en que es empleado es bastante reducido, no superando las 30.

Un porcentaje bastante elevado de dichas menciones proceden de citas, como en el caso III, 14, 2; donde cita a Salustio, o IV, 6, donde cita a Justino que cita a su vez a Trogo Pompeyo. Y muy especialmente son citas bíblicas, lo que se produce en X, 32: citando de Lucas 24, 44-47, o en XVI. 3, 1; XVI. 3, 2; XVI. 26,1 (Gen 17, 1-21) XVI, 28; XX, 11; X, 32,1; etc.

En general el término *natio* aparece como una denominación vinculada a la realidad, sin alegoría, y cuya única posible vinculación alegórica sería con la *civitas terrena*. De este modo observamos cómo es el término que emplea en diferentes ocasiones cuando trata del Imperio romano:

L. V, 22: ya Roma tenía un gran número de naciones bajo su dominio, y Cartago había sido exterminada.<sup>366</sup>

L. XIV, 28: La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo.<sup>367</sup>

La vinculación del término *natio* con el de *populus* es patente, pero se deben diferenciar con claridad. Al igual que *populus*, no parece estar ligado a la cuestión jurídica, sino que las diferentes naciones se diferencian entre sí por cuestiones culturales, lingüísticas,... es decir, cuestiones etnográficas, al igual que comentamos con los pueblos. Y quizá también religiosas, pero esta cuestión no es valorada por Agustín, ya que no encontramos en ningún caso una *natio Dei*.

L. XVI, 8,2: Suponiendo también que es verdad cuanto se dice de la variedad de pueblos y la diversidad tan grande con respecto a nosotros<sup>368</sup>.

L. XVI, 12: Los restantes de la descendencia de Héber se diluían poco a poco entre otras lenguas y otros pueblos.<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> Iam multis nationibus Romano imperio subiugatis delectaque Carthagine;

<sup>367</sup> Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.

<sup>368</sup> Si tamen vera sunt quae de illarum nationum varietate et tanta inter se atque nobiscum diversitate traduntur.

<sup>369</sup> Ceteris ex progenie illius Heber in linguas paulatim alias et in nationes alias defluentibus.

Es más, la idea de *natio* no la vemos entendida de forma religiosa cuando tiene una función similar a “país”, no es una entidad jurídico religiosa diferente, sino que la entiende de una forma cultural:

L. XX,8,2: El encadenamiento del diablo de que venimos hablando no ha tenido lugar únicamente en aquel período inicial en que comenzó la Iglesia a difundirse más y más fuera de Judea entre unos y otros países;<sup>370</sup>

De este modo debe ser entendido el término *natio*, efectivamente ligado al de *populus* y además con las mismas connotaciones de éste, como se muestra en la siguiente cita:

L. XIX, 17: Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra<sup>371</sup>.

Sí podríamos encontrar, no obstante, un carácter alegórico, pero sólo vinculado a la *civitas diaboli*. Este sentido es el que le da Arnobio de Sicca en su obra *adversus nationes*, pero en Agustín no alcanza esa función. No encontramos que con este término se signifique de forma genérica a los no cristianos, o mejor dicho, a los que no pertenecen a la ciudad de Dios, aunque sí que tiene un nexo que lo liga con la *civitas diaboli*:

L. XX, 11: Está todo el orbe de la tierra significado en estas palabras: Las naciones de los cuatro ángulos de la tierra, que identificaba con Gog y Magog. La interpretación que hemos averiguado de estos dos nombres es ésta: Gog significa “techo” y Magog “del techo”, algo así como “casa” y “el que sale de casa”. Se trataría, pues, de pueblos en los que el diablo, como más arriba lo hemos apuntado, estaba encarcelado en una especie de precipicio, y que luego surgiría de él y se marcharía.<sup>372</sup>

## VIII.2.- “GENS”

Respecto al término **gens** está muy relacionado con el de *natio*, ya que una *gens* determinada es la que acaba configurando una *natio*, como vemos se desprende de

---

<sup>370</sup> Haec autem alligatio diaboli non solum facta est, ex quo coepit **ecclesia** praeter Iudaeam terram in nationes alias atque alias dilatari

<sup>371</sup> Haec ergo caelestis **ciuitas** dum peregrinatur in terra, ex omnibus **gentibus** ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit **societatem**, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrena pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus Deus colendus docetur, non impedit.

<sup>372</sup> Toto namque orbe terrarum significati sunt isti esse, cum dictum est nationes quae sunt in quattuor angulis terrae, easque subiecit esse Gog et Magog. Quorum interpretationem nominum esse comperimus Gog tectum, Magog de tecto; tamquam domus et ipse qui procedit de domo. Gentes ergo sunt, in quibus diabolus uelut in abyso superius intellegebamus inclusum, et ipse de illis quodam modo sese efferens et procedens

algunos textos. *Gens* es un concepto étnico claro, que en numerosas ocasiones el sentido del término es el de “familias”, “etnias”, que a veces históricamente son estados, pero no necesariamente <sup>373</sup>, como cuando cita a Virgilio:

L. I, 3; (Eneida, 1, 68-69): Una raza, enemiga personal mía, va surcando las ondas del tirreno; llevan consigo a Ilión y a los dioses vencidos de sus hogares hacia Italia.

Sin embargo, en muchísimas ocasiones el término *gens* tiene el significado peyorativo de gentil, como adorador de los dioses paganos, utilizado como *gentilis*. Pero la razón de su análisis es la de si podemos encontrar en él algún paralelo con el de *populus*. Éste parece ser su sentido cuando se habla en sentido etnográfico:

L. IV, 7: Este pueblo conserva hasta hoy su imperio en los límites no estrechos del Oriente, tras el reino de Alejandro de Macedonia, de anchos confines, pero de fugaz duración.<sup>374</sup>

También cuando en XVI, 3 habla de las generaciones de Noé, y en diferentes ocasiones comentando la Biblia, mostrando, especialmente en XVI, 11,3, cómo el concepto de *gens* tiene la similitud con el de *natio* en que en ambos se considera como elemento diferenciador de ambos el idioma, se muestra lo que dijimos al principio, la conexión existente entre *natio* y *gens*, pero aquí el sentido no es relevante al ser textos bíblicos:

L. XVI, 3: Del sexto, como de un sexto hijo, se dice que salió el pueblo filisteo;<sup>375</sup>

L. XVI, 8: Si hubiera un pueblo con estas particularidades, pasaría a la historia de los curioso y chocante.<sup>376</sup>

L. XVI, 11,3: Todavía queda otra dificultad: ¿cómo Héber y su hijo Fálec pudieron dar origen a dos pueblos si los dos tuvieron una sola lengua? En verdad, uno solo es el pueblo hebreo propagado desde Héber hasta Abrahán, desde éste luego hasta llegar a convertirse en el gran pueblo de Israel. (...) (pues su pueblo es el hebreo y ésa es también su lengua)<sup>377</sup>

Llega a hablar de una *gens israelitica*, pero en una gran parte de estas referencias encontramos que el término bíblico es el que marca el lenguaje:

---

<sup>373</sup> « Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor, Illium in Itañliam portans, victosque penates » Podríamos recordar el famosísimo pasaje también de la Eneida « Tantae molis erat romanam condere gentem ». Otras referencias L. I, 14; L. IV, 34;

<sup>374</sup> Quae gens non angustis Orientis finibus post Alexandri Macedonis regnum magnum locis, sed breuissimum tempore in suo regno adhuc usque perdurat.

<sup>375</sup> Et de sexta, uelut de sexto filio, gens commemoratur exisse, quae appellatur Philistiim;

<sup>376</sup> Si aliqua gens talis esset, illi curiosae atque mirabili adderetur historiae.

<sup>377</sup> Sed adhuc illud mouet, quo modo potuerunt singulas **gentes** facere Heber et filius eius Phalech, si una lingua permansit ambobus. Et certe una est Hebraea **gens** ex Heber propagata usque ad Abraham, et per eum deinceps, donec magnus fieret **populus** Israel. (...) (nam eadem ipsa est eius gens Hebraea eademque lingua)

L. XVI, 21: Por consiguiente, como no es sólo el pueblo israelita el que se compara a la multitud de las arenas, sino toda la descendencia de Abrahán,...<sup>378</sup>

L. XVI, 29: Donde con la mayor brevedad y plenitud se contienen las dos promesas: el pueblo de Israel según la carne y todos los pueblos según la fe.<sup>379</sup>

L. XVI, 43,1: Muerto Jacob, y luego también José, creció de modo increíble aquel pueblo durante ciento cuarenta y cuatro años...<sup>380</sup>

L. XVI, 11: Y este fin debe interpretarse como el último tiempo, en que creará en Cristo Jesús incluso esa nación; pero antes de tal fin se habrán de realizar las calamidades lloradas más arriba por el profeta.<sup>381</sup>

Puesto que el término viene dado por la biblia, lo vinculamos más en la línea de *populus*, perdurando el sentido clásico del término así como el uso que éste tiene en las Sagradas Escrituras. Tengamos presente, no obstante, que el valor de este término es mayor a nivel teológico, especialmente a partir de la frase del Génesis 22,18: En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones (L. XXII, 3) *In semine tuo benedicentur omnes gentes*.

Es decir, con *gens* parece referirse a los seres humanos, racionales y mortales, todos con origen en Adán y todos creados por Dios (XVI, 8,2 *in fine*). Resulta curiosa una apreciación de Marshall, sobre la vinculación de cada *gens* con su respectiva *lingua*<sup>382</sup>, lo que le confiere, nuevamente como a *populus*, matices etnográficos. También liga Marshall este concepto con el de *ecclesia*, y es aquí donde este autor atribuye, y creemos que acertadamente, un acento mayor en lo etnográfico en *gens* que en *populus*, que para él tiene un mayor carácter político. Ahora bien, como íbamos diciendo, la conexión de *gens* con *ecclesia* y con *civitas Dei* es más compleja, ya que ambas se conforman a partir de las diversas *gens* del Orbe. La mejor comprensión del papel de *gens* en relación con sendos conceptos la alcanzamos al observar cómo se produce ese salto del sentido clásico de *gens* a otro antropológico, y se produce a partir de la *gens israelitica*, que sí puede considerarse *gens* en sentido estricto. De este modo vemos que el *populus Dei* se compondría por un lado de los hebreos, *secundum carnem*, procediendo directamente de Abrahán (como *gens* en sentido clásico), y del resto de cristianos por otra, *secundum*, como nos dice el propio Agustín en XVII, 1; ahora bien, ¿encontramos una *gens christiana*, es decir, una identificación directa del término *gens* respecto a los conceptos *civitas Dei* o *ecclesia*? Marshall señala la dificultad de responder definitivamente en un sentido u otro, no obstante, consideramos que, observando las referencias que exponemos y algunas otras, la mayor parte de referencias en que *gens* aparece asociado a esos otros dos conceptos lo hacen en el sentido de formación, (como por ejemplo *ex omnibus gentibus* o *in omnibus gentibus*) exceptuando a su vez las referencias al pueblo judío ya que su contexto es diferente. De

---

<sup>378</sup> Deo autem nec harena terrae. Proinde quia non tantum gens Israelitica, sed uniuersum semen Abrahæ,...

<sup>379</sup> Et hic duo illa breuissime plenissimeque promissa sunt, gens Israel secundum carnem et omnes gentes secundum fidem.

<sup>380</sup> Defuncto Iacob, defuncto etiam Ioseph per reliquos centum quadraginta quattuor annos, donec exiretur de terra Aegypti, in modum incredibilem illa gens creuit,...

<sup>381</sup> Qui finis intellegendus est ultimum tempus, quando in Christum Iesum etiam gens illa est creditura, ante quem finem illa fieri oportebant, quae superius aerumosa defleuit.

<sup>382</sup> Referencias sobre esta cuestión son VIII, 2 ; VIII, 10 ; XI, 18; XIV, 1; XVI, 4; XVI, 6; XVI, 9; XVI, 10; XVI, 12; XVI, 15; XVIII, 49; XIX, 17, XIX, 7 Y XIX,23.

modo que podemos negar identificación directa alguna, apareciendo *gens* en su sentido clásico y bíblico usual y, por tanto, con un fuerte contenido etnográfico, mayor que *populus* en el que sí vimos hay una identificación, (al menos en lo que a la dialéctica *civitas Dei/terrena* atañe) apareciendo como un término “*largely political*”<sup>383</sup>.

XVI, 8,2: Por consiguiente, no debe parecernos absurdo que, así como hay algunas razas hombres-monstruos, así pueda haber en todo el género humano pueblos-monstruos. Para concluir con prudencia y cautela: o los monstruos tan raros que se citan de algunos pueblos no existen en absoluto; o, si existen, no son hombres, y si son hombres, proceden de Adán<sup>384</sup>.

XVII, 1: A su descendencia sabemos que pertenece, por la misma promesa de Dios, el pueblo israelita según la carne y todos los demás pueblos según la fe<sup>385</sup>.

### VIII.3.- “PLEBS”

En la misma línea se encuentra el uso del término *plebs*. Este término es especialmente utilizado al tratar de la historia de Roma, o del tribuno de la plebe, pero añadiendo un “quasi”. También podemos encontrarlo con un cierto sentido peyorativo, (este sentido se aleja del uso clásico del término) designando a los dioses menores:

L. VII, 2: Si lo han sido por la importancia de sus cometidos en el mundo, no deberíamos encontrarlos entre la multitud plebeya de divinidades encargadas de tareas insignificantes.<sup>386</sup>

L. VII, 16: ¿Por qué no los tuvierons siquiera, no digo entre los dioses selectos, pero ni aun entre los que consideran como plebeyos?<sup>387</sup>

L. VI, 1,3: Y por esto, si, como nos demuestran las cuestiones tratadas en los dos libros precedentes, ninguno de aquella turba multa de dioses, de los plebeyos digamos o de los próceres, es capaz de dar los reinos mortales a los mortales, ¿cuánto menos podrá hacer inmortales de los mortales?<sup>388</sup>

Del mismo modo que los anteriores, su uso es el clásico, en conjunción con el uso bíblico. Es dentro de ese uso bíblico donde podremos encontrar el sentido de *populus*:

---

<sup>383</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>384</sup> Non itaque nobis videri absurdum debet, ut quem ad modum in singulis quibusque gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sint gentium. Quapropter, ut istam quaestionem pedetentim cauteque concludam : aut illa, quae talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt ; aut si sunt, homines non sunt ; aut ex Adam sunt, si homines sunt.

<sup>385</sup> ... cuius semini et gentem Israeliticam secundum carnem et omnes gentes deberi secundum fidem, Deo pollicente, didicimus,....

<sup>386</sup> Si propterea, quia opera maiora ab his administrantur in mundo, non eos inuenire debuimus inter illam quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis deputatam.

<sup>387</sup> nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?

<sup>388</sup> nullus deus ex illa turba uel quasi plebeiorum uel quasi procerum deorum idoneus est regna mortalia mortalibus dare, quanto minus potest inmortales ex mortalibus facere!

L. XXII, 30,1: ¿Qué otra cosa dijo el profeta en aquellas palabras: Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, (Lev 26,12)<sup>389</sup>

L. XVI, 24,2: Podría significar la novilla al pueblo sometido al yugo de la ley; la cabra, al mismo pueblo que ha de prevaricar; el carnero, al pueblo que llegará a dominar.<sup>390</sup>

Pero este término, a diferencia de los demás, y fruto del uso de la Biblia, sí tiene un sentido que puede interesarnos, ya que sí se le da un valor que lo relacionaría con la Iglesia, que podría entenderse como el pueblo elegido, pero no como *populus*, sino como *plebs*, producto de que el lenguaje de la Biblia amplía el uso de otros términos:

L. XX, 10 (también en XVII, 5): De ellos dice el Apóstol Pedro: Linaje elegido, sacerdocio real.<sup>391</sup>

Sin embargo, este sentido sólo lo vemos aquí, siendo normalmente un sentido general, y que se reproduce en diferentes lugares de la obra como en XVIII, 30, citando Miqueas 4, 1-3.

A diferencia de *populus*, estos tres términos muestran mucha menor importancia a la hora de acercarnos a las concepciones jurídicas de Agustín, pero son útiles ya que ayudan a mostrar cómo, en gran medida, el uso del lenguaje agustiniano está en estrecha relación con el texto bíblico, cosa de la que ya hablamos en otro lugar, y proporcionan una visión más amplia de ciertas concepciones del santo, así como del uso del lenguaje. Además, consideramos que era necesario analizar el uso de estos términos para comprender correctamente el sentido de *populus*.

---

<sup>389</sup> Quid est enim aliud quod per prophetam dixit: Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs

<sup>390</sup> Siue ergo per iuencam significata sit plebs posita sub iugo legis, per capram eadem plebs peccatrix futura, per arietem eadem plebs etiam regnatura.

<sup>391</sup> De quibus apostolus Petrus: Plebs, inquit, sancta, regale sacerdotium.



## CAPITULO IX

### REGNUM

#### IX.1.- EL CONCEPTO DE “REGNUM”

El concepto de *regnum*, como ya señaló Höffe<sup>392</sup>, está muy ligado al de Estado. Cotta<sup>393</sup> llega a decir: “poiché qui il termini regnum ha più il senso generico di Stato che non quello specifico di monarchia”. Höffe lee la Ciudad de Dios como la apología del estado cristiano, pero al considerar este término, que consideramos trata insuficientemente, lo hace desde una perspectiva más filosófica, buscando el sentido agustiniano de Estado, y propone dos posibilidades, moralista o positivista, para terminar aceptando, acertadamente, ambos, debido a que el término adquiere en Agustín un doble nivel escatológico y real. Pero este autor parece considerar el sentido de *regnum* de forma netamente escatológica, mientras que nosotros consideramos que es más acertado darle una dualidad mayor, en paralelo al término *civitas*.

Ernst Lewalter<sup>394</sup> también realiza la misma distinción entendiendo *regnum* en un sentido más escatológico (nos referimos a *regnum Dei* o *caelestis*,) si bien Lewalter trata sobre el sentido de *civitas*, y no propiamente del de *regnum*. Sólo Bieder<sup>395</sup> se percata de la importancia de la cita XX, 9 como veremos más tarde.

Primeramente queremos, no obstante, analizar de un modo más completo el término *regnum*.

La mayor parte de referencias son de índole histórica, especialmente abundantes en los libros II y III. La mayor parte hacen referencia al *reino romano*, pero también a otros como el reino de Masinisa, (L. III, 31), Asirio, (L. IV, 6; IV, 7; XII, 11, XVI, 10; XVIII, 2), reinos griegos (L. XII, 11) de Alejandro Magno (L. IV, 7) de los hebreos (L. IV, 34, el reino de David L. XVI, 43,3) de Salomón (L. XVII) reinos de Oriente (L. V, 13) como algunos citados en la Biblia como el reino de Nebrot (L. XVI, 3,1) de los siconios, egipcios, (L. XVI, 17) L. I, 36. En este contexto la palabra es utilizada también en el sentido de trono L. II, 16.

L. II, 16: Numa Pompilio, su sucesor en el reino, dicen que promulgó algunas leyes, a todas luces insuficientes para regir la ciudad.<sup>396</sup>

L. II, 18,1: Ya ves de qué modo en aquel breve espacio que siguió al cese de los monarcas, es decir, a su expulsión, se vivió con unas ciertas leyes justas y moderadas: siendo la causa –nos dice Salustio- el miedo. En efecto, se temía la

---

<sup>392</sup> HÖFFE O., “Positivismos plus moralismos: zu Augustinus’ eschatologischer staatsstorie“, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

<sup>393</sup> COTTA, S., *La città politica di sant’ Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

<sup>394</sup> LEWALTER, E., “Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 53 (1934) p. 1-51.

<sup>395</sup> BIEDER, W., *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten kirche*, Basel 1941.

<sup>396</sup> Numa Pompilius, qui Romulo successit in regnum, quasdam leges, quae quidem regendae **civitati** nequaquam sufficerent, condidisse fertur,...

guerra que el rey Tarquinio, expulsado del trono y de Roma, aliado con los etruscos, sostenía contra los romanos.<sup>397</sup>

L. III, 9: Existe la creencia de que los dioses favorecieron a Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, para mantener la paz durante todo el período de su reinado, y poder cerrar las puertas de Jano, que suelen estar abiertas durante las guerras<sup>398</sup>.

L. III, 14,3: ..., y, después, Lavinio, lugar elegido por Eneas para fundar un reino de extranjeros y fugitivos.

L. IV, 13: Pues bien, al ser Júpiter quien los preside como rey, yo creo que es a él a quien tienen por el fundador y acrecentador del Estado romano. (...) Es, pues, al rey de los dioses a quien concedemos la posibilidad de haber ensanchado y engrandecido el reino de los humanos.<sup>399</sup>

L. IV, 34: Los hebreos lo recibieron de una manera mucho más oportuna del único y verdadero Dios. Y si no fuera porque pecaron contra El, en un impío afán de novedad, como seducidos por artes mágicas, dejando deslizar sus pasos hacia dioses extranjeros y hacia el culto de los ídolos, y, por fin, dando muerte a Cristo, se habría mantenido su reino, no más anchuroso, es verdad, pero sí más feliz que el de Roma.<sup>400</sup>

Del mismo modo que con *populus*, observamos cómo es empleado del mismo modo que *civitas*, con un carácter alegórico a través del cual se puede referir a la *civitas Dei* o a la *civitas terrena*, y respecto a cada una podrá referirse a su faceta escatológica o terrena, del mismo modo que con *civitas*. Así, respecto al sentido escatológico del reino terreno, encontramos cómo les es posible a los dioses paganos tener un *regnum* propio:

L. IV. 23,3: De hecho, ¿quién le ha otorgado el reino a Júpiter, sino la Felicidad? Si es que fue feliz durante su reinado. En realidad, más vale ser feliz que ser rey.<sup>401</sup>

L. IV, 7: Porque si después de mil doscientos años largos, cuando se les quitó el reino a los asirios, la religión cristiana hubiera predicado allí otro reino, el eterno, y hubiera desterrado los sacrílegos cultos a los dioses falsos.<sup>402</sup>

---

<sup>397</sup> Vides quem ad modum etiam illo tempore breui, ut regibus exactis, id est eiectis, aliquantum aequo et modesto iure ageretur, metum dixit fuisse causam, quoniam metuebatur bellum, quod rex Tarquinius regno atque Vrbe pulsus Etruscis sociatus contra Romanos gerebat. Adtende itaque quid deinde contexat:

<sup>398</sup> Hi etiam Numam Pompilium successorem Romuli adiuuisse creduntur, ut toto regni sui tempore pacem haberet et Iani portas, quae bellis patere adsolent, clauderet, eo merito scilicet, quia Romanis multa sacra constituit.

<sup>399</sup> Quorum Iuppiter quia rex praesidet, ipsum credo ab eis putari regnum constituisse uel auxisse Romanum. (...) A rege igitur deorum regnum hominum potuit propagari et augeri.

<sup>400</sup> ab uno uero Deo multo felicius acceperunt. Et si non in eum peccassent, impia curiositate tamquam magicis artibus seducti ad alienos deos et ad idola defluendo, et postremo Christum occidendo: in eodem regno etsi non spatiosiore, tamen feliciore mansissent.

<sup>401</sup> Nam quae etiam Ioui regnum nisi Felicitas dedit? si tamen cum regnaret felix fuit. Et potior est felicitas regno.

En este sentido encontramos, referido al reino del diablo el apelativo del reino de la muerte:

L. XIV, 1: Tal fue el señorío que el reino de la muerte alcanzó sobre todos los hombres, que la pena debida los precipitaba a todos también en la segunda muerte, una muerte sin fin si la gracia de Dios no librara a algunos.<sup>403</sup>

Dentro de la concepción *regnum terrenum*, pero sin escatología, debemos incluir el sentido de Estado, como, por ejemplo, lo está aplicando al hablar de los reinos históricos, o de forma genérica en el siguiente caso:

L. IV, 15: Podría llegar a tener alguna si recibiera el nombre de Estado, igual que a la otra diosa se la llama victoria. Pero si el Estado es un don de Júpiter, ¿por qué no considerar la victoria también como don suyo?<sup>404</sup>

Cuando Agustín explica el origen del término lo liga a la *civitas terrena*, entendiéndolo no ya el reino de los dioses paganos, sino el reino terreno de los hombres:

L. V, 12: Aquí radica el que, reacios a toda dominación monárquica, “crearon magistraturas anuales, repartiendo el poder supremo entre dos a quienes llamaron cónsules, derivado de *consulere* (deliberar), en lugar de llamarles reyes o señores (dueños), que se relacionan con los términos *regnare* (reinar) y *dominari* (imponer su dominio)”<sup>405</sup>. Aunque mejor parecería hacer derivar reyes (*reges*) del vocablo *regir* (*regere*), así como reino (*regnum*) del vocablo reyes (*reges*). Pero les pareció que el *fasto regio* no era propio de la vida disciplinada de un guía, ni de la benevolencia de un mentor<sup>406</sup>, sino de la soberbia de un tirano.<sup>407</sup>

Del mismo modo que contraponen esas dos sociedades y ciudades, contraponen dos reinos, como vemos en el texto siguiente, y es hablando de los romanos cuando emplea de nuevo como categoría, lo mismo que hace en *civitas Dei* y *civitas terrena*, la del *regnum Dei / regnum hominis*, con lo que también denota que en los reinos terrenos no hay dimensión eterna, sino temporal, y es tema interesante para mejor captar el sentido de “ciuitas” en los contextos en los que lo emplea. No hay un *regnum Dei* en la tierra, pero una *civitas Dei*. En la tierra no se cumple la *Ley de Dios*, por lo que incluso en la Iglesia, que es un Estado con ciudadanía querida por Dios no es el Reino de Dios porque es imperfecta y no se cumple de forma total y clara la Ley de Dios. Hay una

---

<sup>402</sup> Postremo quoquo modo se habeat deorum iste uel transitus uel fuga, uel migratio uel in pugna defectio, nondum illis temporibus atque in illis terrarum partibus Christi nomen fuerat praedicatum, quando illa regna per ingentes bellicas clades amissa atque translata sunt.

<sup>403</sup> Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam in debita Dei gratia liberaret.

<sup>404</sup> Haberet hic autem etiam ille aliquam partem, si Regnum etiam ipse appellaretur, sicut appellatur illa Victoria. Aut si regnum munus est Iouis, cur non et uictoria munus eius habeatur?

<sup>405</sup> Cicerón, *de legibus*, 3,8; *De republica* 1,26,4;

<sup>406</sup> Salustio, *Catilina*, 6,7.

<sup>407</sup> Hinc est quod regalem dominationem non ferentes "annua imperia binosque imperatores sibi fecerunt, qui consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando"; cum et reges utique a regendo dicti melius uideantur, ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo; sed fastus regius non disciplina putata est regentis uel beniuolentia consulentis, sed superbia dominantis.

realización peregrina de la *ciuitas Dei*, pero no hay una realización peregrina del *Regnum Dei*. Es bien sabido que *de internis non iudicat ecclesia*, pero el reino de Dios se da cuando los creyentes viven en gracia y eso es interno exclusivamente.

L. V, 14: Pero como éstos eran ciudadanos de la ciudad terrena y se había propuesto como fin de todas sus obligaciones el mantenerla a salvo y verla reinando no en el cielo, sino en la tierra, no por toda una vida eterna, sino en el fluir de unos que mueren, sucedidos por otros que luego morirán, ¿qué otros valores iban a amar, sino la gloria por la que pretendían sobrevivir como en boca de sus admiradores, aun después de la muerte?<sup>408</sup>

Dentro de la polémica con los paganos Agustín demuestra cómo estos reinos terrenos, humanos, son ordenados por Dios. En esta cuestión Agustín no puede incluir los reinos terrenos, humanos, bajo el poder de los demonios, ya que aquellos son ordenados por Dios. Con esto lo que Agustín hace es crear una especie de jerarquía, igual que con el concepto de *civitas*, por la que los reinos terrenos quedan a un nivel inferior al reino de Dios, pero superior al reino del diablo, (otra cosa será interpretar lo que entiende por reino de Dios) Esto es importante ya que supone que no demoniza por completo el reino terreno (VI, 1,3).

L. IV, 33: Dios, pues, el autor y dispensador de la felicidad, es quien distribuye los reinos terrenos tanto a buenos como a malos, puesto que El es el solo Dios verdadero. (...) He aquí la razón por la que Dios concede los reinos terrenos tanto a buenos como a malos: para evitar que sus fieles, niños todavía en el progreso del espíritu, vivan anhelando estos dones como algo de gran importancia.<sup>409</sup>

L. V, 1: Con toda certeza, es la divina Providencia quien establece los reinos humanos.<sup>410</sup>

L. XVIII, 2,1: Por ello, no sin especial providencia de Dios, en cuyo poder reside la victoria o la derrota en la guerra, unos han llegado a la posesión de los reinos y otros les han quedado sometidos. Entre tantísimos imperios terrenos, en que se encuentra dividida la sociedad del interés de este mundo y de la pasión (la denominamos con vocablo universal la ciudad de este mundo), vemos destacarse muy por encima de los demás a dos pueblos, el asirio, primero, y luego el romano, tan diversamente organizados entre sí en la geografía y en el tiempo.<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> Sed cum illi essent in **ciuitate** terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra; non in uita aeterna, sed in decessione morientium et successione moriturorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua uolebant etiam post mortem tamquam uiuere in ore laudantium?

<sup>409</sup> Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est uerus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis (...) Et ideo regna terrena et bonis ab illo dantur et malis, ne eius cultores adhuc in prouectu animi paruuli haec ab eo munera quasi magnum aliquid concupiscant.

<sup>410</sup> Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana.

<sup>411</sup> Hinc factum est, ut non sine Dei prouidentia, in cuius potestate est, ut quisque bello <aut> subiugetur aut subiugetur, quidam essent regnis praediti, quidam **regnantibus** subditi. Sed inter plurima regna terrarum, in quae terranae utilitatis uel cupiditatis est diuisa **societas** (quam **ciuitatem mundi huius uniuersali uocabulo nuncupamus**), duo regna cernimus longe ceteris prouenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus, ita locis inter se ordinata atque distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius

L. V, 11: ... es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia.<sup>412</sup>

L. V, 12,1: Veamos ahora cuáles fueron las costumbres de los romanos y cuál ha sido la causa por la que les ha prestado su ayuda para el engrandecimiento de su poder el Dios verdadero, en cuyas manos están también los reinos de la tierra.<sup>413</sup>

L. V, 21: A la vista de lo expuesto no atribuyamos la potestad de distribuir reinos e imperios más que al Dios verdadero. El es quien da la felicidad, propia del reino de los cielos, a sólo los hombres religiosos. En cambio, el reino de la tierra lo distribuye a los religiosos y a los impíos, según le place, El, que en ninguna injusticia se complace.<sup>414</sup>

L. V, 24: Estos y otros favores, o, si se prefiere, consuelos de esta trabajosa vida merecieron recibirlos algunos de los adoradores de demonios, no pertenecientes al reino de Dios, como estos emperadores.

L. VI, 1,3: Al indagar, pues, qué dioses o diosas habíamos de pensar dan el reino terreno a los hombres, después de aclararlo todo se demostró totalmente absurdo pensar que cualquiera de toda esta multitud de dioses falsos pudiera establecer ni siquiera los reinos de la tierra; ¿no sería la más insensata impiedad admitir que puede cualquiera de éstos dar a alguien la vida eterna, que, sin la menor duda ni comparación alguna, debe ser preferida a todos los reinos terrenos? El motivo que nos movía a no admitir que tales dioses pudieran dar ni el reino de la tierra no fue precisamente porque ellos eran tan grandes y excelsos y ese reino de la tierra tan bajo y abyecto, que no se dignaran ocuparse de eso en sublimidad tan levantada.

Antes bien, por mucho que se desprecien justamente las cumbres perecederas del reino terreno, tan indignos aparecieron esos dioses que no se les podía encomendar la donación o conservación de estos reinos. Y por esto, si, como nos demuestran las cuestiones tratadas en los dos libros precedentes, ninguno de aquella turbamulta de dioses, de los plebeyos digamos o de los próceres, es capaz de dar los reinos mortales a los mortales, ¿cuánto menos podrá hacer inmortales de los mortales?<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.

<sup>413</sup> Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena.

<sup>414</sup> Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo uero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis; regnum uero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet.

<sup>415</sup> Quam ob rem si, cum de regno terreno quaereremus, quosnam illud deos uel deas hominibus credendum esset posse conferre, discussis omnibus longe alienum a ueritate monstratum est a quoquam istorum multorum numinum atque falsorum saltem regna terrena existimare constitui: nonne insanissimae impietatis est, si aeterna uita, quae terrenis omnibus regnis sine ulla dubitatione uel comparatione praeferenda est, ab istorum quoquam dari cuiquam posse credatur? Neque enim propterea dii tales uel terrenum regnum dare non posse uisi sunt, quia illi magni et excelsi sunt, hoc quiddam paruum et abiectum, quod non dignarentur in tanta sublimitate curare; sed quantumlibet consideratione fragilitatis humanae caducos apices terreni regni merito quisque contemnat, illi dii tales apparuerunt, ut indignissimi uiderentur, quibus danda atque seruanda deberent uel ista committi. Ac per hoc, si (ut superiora proximis

Además de lo dicho, nos encontramos con una referencia importante para la comprensión del sentido del término *regnum*, aplicado a los reinos terrenos. Debemos hablar de la discutida cuestión de IV, 4:

L. IV, 4: Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos: abiertamente se autodenominaría reino, título que a todas luces le confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda.<sup>416</sup>

Ese fragmento de IV, 4, 1-8 es uno de los más discutidos de la obra de Agustín, ya que se pone fácilmente en paralelo con la cita ciceroniana *res publicae sine iustitia non sunt res publicae... sed latrocinia*. Nos vemos obligados a tratar esta cuestión de forma breve, para comprender correctamente el sentido de la cita en particular, y del término en general. Esta cuestión se encuentra ligada a la cuestión de *res publica*.

Maier<sup>417</sup> señaló las diferentes interpretaciones de este fragmento. La mayor dificultad parece estar en la interpretación del ablativo absoluto *remota iustitia*. Loewenichs (*Augustins*, (citado por Suerbaum) la interpreta como temporal causal, pero Suerbaum está en contra de ella ya que se desvía de lo dicho en la frase de Cicerón. En este contexto ofrece la frase: *remota itaque iustitia quid sunt res publicae nisi magna latrocinio*. Que aparece conforme al sentido de la fijación *res publicae sine iustitia non sunt res publicae... sed latrocinia*. Otra interpretación, que también acepta Suerbaum, es la de que en el libro IV el contexto es totalmente diferente a cuando cita a Cicerón. Berzins (*Augustin und Cicero*) ha dicho que Agustín no trata de condenar a un Estado injusto como Estado, como en el II 21 había hecho, sino mostrar el significado del gobierno injusto a gobernadores y soberanos. La pregunta, si un estado existe o no, no se hace.

Similar es la interpretación de Horn, que no considera el problema en la concepción causal o hipotética, sino en la concepción agustiniana de la *iustitia*. Esta es la cuestión fundamental que se esconde tras esta frase, el concepto de *iustitia*, que trataremos en otro lugar. Es curioso que en esta referencia utilice el término *regnum*, ya que parecería más apropiado el de *res publica* (lo que apoya las afirmaciones antes citadas de Hörn<sup>418</sup> y Cotta<sup>419</sup>), sin embargo su uso vuelve a ligar un elemento como *regnum*, a conceptos morales y filosóficos, del mismo modo que *societas* con la *pax*.

Las referencias a la ciudad de Dios escatológica son también claras, y se sitúan en la línea de las referencias de *civitas*. En primer lugar vemos cómo habla de ese

---

duobus libris pertractata docuerunt) nullus deus ex illa turba uel quasi plebeiorum uel quasi procerum deorum idoneus est regna mortalia mortalibus dare, quanto minus potest immortales ex mortalibus facere!

<sup>416</sup> *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, ciuitates occupet populos subiuguet, euidentius regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita inpunitas.*

<sup>417</sup> MAIER, J. F., *Augustin und das antike Rom*, Tübingen 1955.

<sup>418</sup> HÖFFE O., "Positivismos plus moralismos: zu Augustinus' eschatologischer staatsstheorie", *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

<sup>419</sup> COTTA, S., *La città politica di sant' Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

*regnum Dei*, para lo que utiliza diversas expresiones como *regnum caelorum*, apelativo que lo vemos citar literalmente de la Biblia (L. XIII, 7; L. XIV, 2,2; L. XIV, 7,2; L. XVII, 6-7; L. XVIII, 31, 49, 53; L. XX, 4, 5;....):

L. IV, 28: ... bastaría con tener conocimiento del único Dios verdadero y rendirle el culto de una fe sincera y unas costumbres íntegras: su nación sería mejor en este mundo, cualquiera que fuese su extensión, y recibiría luego el reino eterno, hubieran poseído aquí el temporal o no<sup>420</sup>.

L. V, 18: Y en el reino de los cielos, ¿quién va a darse títulos meritorios si por amor a él ha entregado a las llamas no una mano, ni espontáneamente, sino el cuerpo entero, sufriendo la persecución de algún enemigo?<sup>421</sup>

L. IX, 21: Pero se les dio a conocer no como a los ángeles santos, que gozan de la participación de su eternidad, en cuanto es el Verbo de Dios, sino cual era necesario darse a conocer a éstos para atormentarlos, de cuyo tiránico poder, por así decir, había de librar a los predestinados a su reino y a su gloria, siempre veraz y en verdad eterna<sup>422</sup>.

L. X, 32: Este es, en cierto modo, el camino real, único que conduce al reino, que no ha de vacilar en la cima del tiempo, sino que permanecerá seguro con la firmeza de la eternidad.<sup>423</sup>

En este caso del *regnum Dei*, es más complicado delimitar el uso del término en esas dos facetas, escatológica y terrena.

La primera, en sentido escatológico, es la más clara; es la ciudad de Dios celestial, la morada de los justos tras el juicio final, como se observa con claridad en los últimos libros de la Ciudad de Dios:

L. XXI, 26,4: Pero hay otra clase de hombres, los que aman al padre, a la madre, a sus hijos e hijas según Cristo, inculcándoles la consecución de su reino y el estarle a él unidos, amándolos por ser miembros de Cristo<sup>424</sup>.

L. XXI, 27,5: Puestos a pensar cuál sea esta vida y cuáles esos pecados que cierran la entrada en el reino de Dios, pero que por los méritos de los amigos

---

<sup>420</sup> Sic ergo et regnum inuito quidem Deo uero nullo modo habere possent; diis uero istis falsis et multis ignoratis siue contemptis atque illo uno cognito et fide sincera ac moribus culto et melius hic regnum haberent, quantumcumque haberent, et post haec acciperent sempiternum, siue hic haberent siue non haberent.

<sup>421</sup> quis regno caelorum inputaturus est merita sua, si pro illo non unam manum neque hoc sibi ultro faciens, sed persequente aliquo patiens totum flammis corpus inpendit?

<sup>422</sup> Sed innotuit non sicut angelis sanctis, qui eius, secundum id quod Dei Verbum est, participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, ex quorum tyrannica quodam modo potestate fuerat liberaturus praedestinos in suum regnum et gloriam semper ueracem et ueraciter sempiternam.

<sup>423</sup> Haec est enim quodam modo regalis uia, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum.

<sup>424</sup> Porro qui patrem matrem, filios filias secundum Christum dilexerit, ut ad eius regnum obtinendum eique cohaerendum illis consulat, uel hoc in eis diligit, quod membra sunt Christi

santos alcanzan el perdón, he de afirmar que es en extremo difícil encontrarlo y muy arriesgado determinarlo<sup>425</sup>.

L. XXI, 25,1: No hay duda, esta sentencia del Apóstol es falsa si esta clase de hombres, liberados después de un tiempo, todo lo prolongado que se quiera, llegan a poseer el reino de Dios. Pero como no es falsa, no hay duda de que no llegarán a poseerlo. Ahora bien, si jamás heredarán el reino de Dios, es que estarán detenidos en el eterno suplicio; no existe un lugar intermedio fuera de la herencia del reino y fuera también de los tormentos<sup>426</sup>.

L. XXI, 9,2: Los que hayan sido excluidos del reino de Dios –dicen- sentirán abrasarse de dolor su alma, por un arrepentimiento ya tardío e infructuoso.<sup>427</sup>

El sentido terreno del *regnum Dei* tiene una doble manifestación, producto de la evolución histórica de dicho reino; de este modo nos encontramos con dos reinos de Dios, que son el mismo, en momentos diferentes y en niveles diferentes de revelación, identificables con ambos Testamentos; es decir, nos encontramos por un lado con la aplicación del término *regnum Dei* al pueblo judío del Antiguo Testamento, y por otro a la Iglesia, pero nunca deberemos hablar de dos *regni Dei*.

Respecto a ese reino judío encontramos diversas referencias, siempre con una gran conexión con la terminología bíblica, y especialmente en el libro XVII:

L. XVII, 10: Todas estas desgracias cayeron sobre la esclava Jerusalén en que reinaron también algunos hijos de la libre, poseyendo aquel reino en administración temporal, pero teniendo verdadera fe<sup>428</sup> en el reino de la Jerusalén celestial, de quien eran hijos, y esperando en el verdadero Cristo<sup>429</sup>.

L. XVIII, 11: Moisés sacó de Egipto al pueblo de Dios en los últimos días del reinado de Cécrope en Atenas, reinando Ascatades en Asiria, Marato en Sicionia y Tríopas en Argos. Después de salir el pueblo le entregó la ley que había recibido de Dios en el monte Sinaí; ley que se llamó Antiguo Testamento por contener promesas terrenas, y que por medio de Jesucristo había de transformarse en el Testamento Nuevo, en el que se prometía el reino de los cielos.<sup>430</sup>

---

<sup>425</sup> Sed quis iste sit modus, et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt peruentionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis inpetrent indulgentiam, difficillimum est inuenire, periculosissimum definire.

<sup>426</sup> Haec profecto apostolica falsa sententia est, si tales post quantalibet tempora liberati regnum Dei possidebunt. Sed quoniam falsa non est, profecto regnum Dei non possidebunt. Et si in regni Dei possessione numquam erunt, aeterno supplicio tenebuntur; quoniam non est medius locus, ubi non sit in supplicio, qui illo non fuerit constitutus in regno.

<sup>427</sup> Vtrumque autem horum, ignem scilicet atque uermem, qui uolunt ad animi poenas, non ad corporis pertinere, dicunt etiam uri dolore animi sero atque infructuose paenitentes eos, qui fuerint a regno Dei separati,

<sup>428</sup> O bien: teniendo con verdadera fe...

<sup>429</sup> Haec omnia uenerunt super ancillam Hierusalem, in qua regnauerunt nonnulli etiam filii liberae, regnum illud tenentes in dispensatione temporaria, regnum autem caelestis Hierusalem, cuius erant filii, in uera fide habentes et in uero Christo sperantes. Quo modo autem ista uenerint super illud regnum, index est rerum gestarum, si legatur, historia.

<sup>430</sup> Eduxit ergo Moyses ex Aegypto **populum** Dei nouissimo tempore Cecropis Atheniensium regis, cum apud Assyrios regnaret Ascatades, apud Sicyonios Marathus, apud Argiuos Triopas. Educto autem **populo** in monte Sina diuinitus acceptam tradidit legem, quod uetus dicitur testamentum, quia



Más importante es la vinculación del *regnum Dei* con la Iglesia católica (no entramos en la polémica historiográfica que esta afirmación supone). En primer lugar encontramos cómo ese reino es el reino de la ciudad de Dios (L. X, 32,3), Ciudad de Dios que está predestinada a reinar con Dios en el plano escatológico (L. XV). Hasta aquí tendríamos que mostrar que realmente se identifica Ciudad de Dios con Iglesia, cosa que haremos tratando del concepto *civitas*, pero esto no es necesario, ya que esa identificación la hace el mismo Agustín explícitamente, de modo que las anteriores referencias serían, por sí solas, suficientes para afirmar la identificación de *civitas Dei* e Iglesia (algunos autores han intentado, como veremos, interpretar el concepto *Ecclesia* de un modo por el que no identifique la Iglesia como institución, pero esto no es posible ya que las referencias en Agustín son claras, por ejemplo fijémonos cuando liga ese concepto a elementos propios de la Iglesia, como cuando habla de “comulgar”).

Es en XX, 9 cuando Agustín demuestra con claridad ese doble sentido de los términos *regnum Dei*, *civitas Dei*, *societas Dei*,... cuando dice, que la Iglesia, es “ya ahora el reino de los cielos”, identificación que hace explicando el sentido de fragmentos del Evangelio de Mateo y de las cartas paulinas. La Iglesia recibe de este modo la denominación de *regnum*, con las consecuencias jurídicas que conlleva (esto lo trataremos con mayor detalle posteriormente), incluyendo la necesidad de la existencia un Derecho propio, con lo que está justificando el Derecho canónico. Da a la Iglesia un carácter trascendente, ya que los difuntos, al pasar a formar parte de la ciudad de Dios celestial, siguen perteneciendo a la Iglesia (L. XX, 9,2), lo que identifica a esas dos ciudades de Dios, (que denominamos escatológica y terrena y que identifican al cielo y a la Iglesia respectivamente), y por ello siempre habla de la Ciudad de Dios, porque es una, con ese doble carácter que creemos necesario destacar. La identificación es tal, que en conjunción con el término *regnum*, lleva a la afirmación de que la Iglesia reina, ya ahora, en compañía de Cristo. Con esto, podemos afirmar que la identificación del término *regnum* con el de *civitas* es bastante completa, dejando a parte el uso tradicional del término. (Ya que ambos términos tienen el sentido de Estado, que posee especialmente el término *regnum*). Sólo con el análisis del valor de *regnum* nos vemos en posición de afirmar la conciencia agustiniana de la existencia y la necesidad del Derecho Canónico, cuestión que podemos vincular con la búsqueda de Agustín, (y también Ambrosio), de la libertad y autonomía de la Iglesia frente al cesaropapismo romano, sin olvidar que la aparición del Derecho canónico es producto natural del mismo cristianismo.

L. X, 32,3: El reino eterno de la gloriosísima Ciudad de Dios gozando inmortalmente de su presencia: todo esto ha sido predicho y prometido en las Escrituras de este camino<sup>431</sup>.

L. XV, 1: A éste (al género humano) lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios: y lo hemos designado figuradamente con el nombre de dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas:

---

promissiones terrenas habet, et per Iesum Christum futurum fuerat testamentum nouum, quo regnum caelorum promitteretur.

<sup>431</sup> ...**regnumque** aeternum gloriosissimae **ciuitatis** Dei conspectu eius immortaliter perfruentis in huius uiae scripturis praedicta atque promissa sunt

la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo<sup>432</sup>.

L. XV, 1,2: La ciudad de los santos es, en efecto, la celeste, aunque aquí da a luz a sus ciudadanos, en los cuales es peregrina, hasta que llegue el tiempo de su reino. Entonces los reunirá a todos, resucitados en sus cuerpos, dándoles el reino prometido. En él reinarán sin límites ya de tiempo, con su soberano, el Rey de los siglos<sup>433</sup>.

L. XV, 8,1: En éste, segregado de los demás pueblos, estarían prefiguradas y anunciadas de antemano todas las cosas que, previstas por el espíritu, tendrían lugar en relación con la ciudad cuyo reino sería eterno, y con su rey y fundador Cristo<sup>434</sup>.

L. XX, 9,1: Dejemos a un lado aquel reinado del que se dirá al final: Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros; pues bien, si los santos, a quienes se dijo: Mirad, yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo, no reinasen con Cristo ya ahora –de una manera bien distinta y en un grado muy inferior, por cierto-, nunca se llamaría, por supuesto, a la Iglesia ya ahora su reino o el “reino de los cielos”. Es precisamente en este tiempo cuando se va instruyendo en el reino de los cielos el letrado aquel que de su arcón saca cosas nuevas y antiguas, del que ya hemos hablado más arriba. Y también entonces los segadores aquellos arrancarán de la Iglesia la cizaña, que el Señor permitió crecer junto con el trigo hasta la cosecha. Así lo explica él: La cosecha es el fin del mundo: los segadores, los ángeles. Lo mismo que la cizaña se entresaca y se quema, sucederá al fin del mundo: El hijo del hombre enviará a sus ángeles y escardarán de su reino a todos los corruptores. ¿De qué reino?, ¿de aquel donde no habrá un solo corruptor? No, será de éste su reino, el de aquí, la Iglesia, de donde los eliminará.

Dice, además: El que pase por alto uno sólo de estos preceptos mínimos y lo enseñe así a la gente será declarado el último en el reino de los cielos. En cambio, el que los cumpla y enseñe a cumplirlos será declarado grande en el reino de los cielos. A ambos los sitúa en el reino de los cielos: tanto al que no pone en práctica los mandamientos que enseña (esto es realmente lo que significa pasar por alto: no guardar, no cumplir), como al que los cumple y así los enseña. Aunque a uno se le llama el último y al otro grande. Y añade a renglón seguido: porque os digo que si vuestra fidelidad no sobrepasa la de los letrados y fariseos, es decir, la de aquellos que pasan por alto lo que enseñan – porque de los letrados y fariseos dice otro pasaje: porque dicen y no cumplen- si, pues, vuestra fidelidad a los preceptos no sobrepasa la de éstos, no entraréis – continúa Jesús- en el reino de los cielos. En otras palabras, que vosotros no los

---

<sup>432</sup> quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt; quas etiam **mystice** appellamus **ciuitates** duas, hoc est duas **societates** hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum **regnare** cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.

<sup>433</sup> Superna est enim sanctorum **ciuitas**, quamuis hic pariat **ciues**, in quibus peregrinatur, donec **regni** eius tempus adueniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege saeculorum sine ullo temporis fine **regnabunt**.

<sup>434</sup> ...in quo distincto a ceteris **gentibus** praefigurarentur et praenuntiarentur omnia, quae de **ciuitate**, cuius aeternum erit **regnum**, et de rege eius eodemque conditore Christo in Spiritu praeuidebantur esse uentura;

paséis por alto, sino que más bien cumpláis lo que enseñáis. Es preciso, por ello, comprender el reino de los cielos de dos modos distintos: el primero donde se encuentran estas dos clases de personas, el que no cumple lo que enseña y el que lo pone en práctica, siendo uno el menor y el otro grande; y el segundo lo llamamos a aquel donde no entra más que el que cumple los preceptos.

Según esto, allí donde existen las dos clases de personas es la Iglesia en la actualidad. En cambio, la otra modalidad, en la que sólo existe una clase de personas, es la Iglesia tal cual será cuando ya en ella no haya nadie malo. Por consiguiente, la Iglesia, ya desde ahora, es reino de Cristo y reino de los cielos. Y los santos reinan con él incluso ahora, claro que de otra manera a como reinarán entonces. Sin embargo, la cizaña no reina con él por más que crezca juntamente con el trigo en la Iglesia. Con él reinan quienes ponen en práctica lo que dice el Apóstol: Si habéis resucitado con Cristo, gustad lo de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios; buscad las cosas de arriba, no las de la tierra. De esta clase de hombres dice también que todo su vivir está en el cielo. Finalmente, reinan con él quienes de tal manera viven en su reino, que ellos mismos constituyen su reino. Ahora bien, ¿cómo son reino de Cristo Quienes, aunque se encuentren en él hasta que sean escardados todos los corruptores de su reino al final del mundo, con todo –por no decir otras cosas- buscan su propio interés y no el de Jesucristo?<sup>435</sup>

L. XX, 9,2: Porque las almas de los justos difuntos no quedan separadas de la Iglesia, que incluso ahora es ya el reino de Cristo. De otro modo no se les recordaría ante el altar del señor a la hora de comulgar el cuerpo de Cristo; (...)

---

<sup>435</sup> Excepto quippe illo regno, de quo in fine dicturus est: Venite, benedicti patris mei, possidete paratum uobis **regnum**, nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnent cum illo sancti eius, quibus ait: Ecce ego uobiscum sum usque in consummationem saeculi; profecto non etiam nunc diceretur **ecclesia regnum** eius regnum caelorum. Nam utique isto tempore in regno Dei eruditur scriba ille, qui profert de thesauro suo noua et uetera, de quo supra locuti sumus; et de **ecclesia** collecturi sunt zizania messorum illi, quae permisit cum tritico simul crescere usque ad messem; quod exponens ait: Messis est finis saeculi, messorum autem angeli sunt. Sicut ergo colliguntur zizania et igni comburuntur, sic erit in consummatione saeculi; mittet filius hominis angelos suos, et colligent de **regno** eius omnia scandala. Numquid de **regno** illo, ubi nulla sunt scandala? De isto ergo regno eius, quod est hic **ecclesia**, colligentur.

Item dicit: Qui soluerit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus uocabitur in **regno** caelorum; qui autem fecerit et sic docuerit, magnus uocabitur in **regno** caelorum. Vtrumque dicit in **regno** caelorum, et qui non facit mandata quae docet (hoc est enim soluere: non seruare, non facere), et illum qui facit et sic docet; sed istum minimum, illum magnum. Et continuo secutus adiungit: Dico enim uobis quia, nisi abundauerit iustitia uestra super scribarum et Pharisaeorum, id est super eos, qui soluunt quod docent (de scribis enim et Pharisaeis dicit alio loco: Quoniam dicunt, et non faciunt), — nisi ergo super hos abundauerit iustitia uestra, id est, ut uos non soluatis, sed faciatis potius quod docetis, non intrabitis, inquit, in regnum caelorum. Alio modo igitur intellegendum est **regnum** caelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet qui soluit quod docet, et ille qui facit; sed ille minimus, ille magnus: alio modo autem regnum caelorum dicitur, quo non intrat nisi ille qui facit.

Ac per hoc ubi utrumque genus est, **ecclesia** est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, **ecclesia** est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo et nunc **ecclesia regnum** Christi est **regnumque** caelorum. **Regnant** itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc **regnabunt**; nec tamen cum illo **regnant** zizania, quamuis in **ecclesia** cum tritico crescant. **Regnant** enim cum illo, qui faciunt quod ait apostolus: Si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt quaerite, non quae super terram; de qualibus item dicit, quod eorum conuersatio sit in caelis. Postremo **regnant** cum illo, qui eo modo sunt in **regno** eius, ut sint etiam ipsi regnum eius. Quo modo autem sunt **regnum** Christi, qui, ut alia taceam, quamuis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de **regno** eius omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Iesu Christi?

efectivamente, la Iglesia reina en compañía de Cristo ahora, en primer lugar, en las personas de los vivos y de los muertos. (...) no obstante, si sabemos ir de la parte al todo, podemos entender por muertos al resto de los que pertenecen a la iglesia, que es el reino de Cristo.<sup>436</sup>

---

<sup>436</sup> Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab **ecclesia**, quae nunc etiam est **regnum** Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi; (...) **Regnat** itaque cum Christo nunc primum **ecclesia** in uiuis et mortuis. Propterea enim, sicut dicit apostolus, mortuus est Christus, ut et uiuorum et mortuorum dominetur. (...) Sed a parte totum etiam ceteros mortuos intellegimus pertinentes ad **ecclesiam**, quod est regnum Christi.

## CAPITULO X

### IMPERIUM

#### X.1.- EL CONCEPTO DE “IMPERIUM”

El término *imperium* según Suerbaum<sup>437</sup>, se sitúa en paralelo al de *res publica*. Este autor señala cómo es en el libro III cuando da una definición de *imperium*. Al comienzo de este libro III, Agustín comenta la infinidad de males que ya antes de la llegada de Cristo sucedieron a pesar del culto a los dioses paganos. Agustín quiere referirse sólo a las catástrofes que le habían pasado al imperio romano. (III, 1, 20-26) Según Suerbaum, es aquí donde compone al Imperio de las provincias que se han unido a Roma o que ella ha sometido. Roma y el *imperium*, juntos, forman el cuerpo del estado, el *corpus rei publicae*.

L. III, 1: Me ceñiré exclusivamente a lo relativo a Roma y sus dominios, es decir, a la ciudad como tal y a los países a ella sometidos, países todos que han sufrido calamidades antes de la venida de Cristo, formando con Roma, ya entonces, como el cuerpo del Estado<sup>438</sup>.

Se podría pensar que Agustín en esta definición está haciendo una aguda división entre la capital, Roma, y el área de los pueblos a ella sometidos, el *imperium*. Este no es el caso, ya que la situación histórica no era esa. Roma ya no era, desde el punto de vista económico, al comienzo del s. V, mucho más que otra provincia del imperio, producto de la ordenación del Imperio de Diocleciano, pero aquí está hablando de la Roma histórica, cuando era el Imperio Romano.

Agustín relata en los libros siguientes, en especial en el IV, el crecimiento del imperio desde la ciudad de Roma. Para esta representación ha divorciado Roma e Imperio. Suerbaum opina que en la mayoría de lugares, al hablar del Imperio, no piensa que el gobierno está en la ciudad romana; de modo que este término viene a coincidir con el de *res publica*, toda la *res publica* romana significa finalmente a Roma.

Para Suerbaum el concepto *imperium* es inseparable de la presentación de su grandeza y duración: de su *latitudo ac diurnitas* y su *latitudo ac magnitudo*, de la que se habla dos veces (en IV 3, 1.10) y también en el título aparece como comienzo la *latitudo imperii (breviculo*<sup>439</sup> IV 3,3) Suerbaum considera que para analizar correctamente el término, debemos apreciar con cuidado la presentación que hace del Imperio; Agustín utilizará las expresiones, que Suerbaum considera altisonantes y vacías, tales como *populos*, *regna*, o *provincias*. Nosotros consideramos, como hemos

---

<sup>437</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>438</sup> quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie **ciuitatem** et quaecumque illi terrarum uel **societate** coniunctae uel condicione subiectae sunt, quae sint perpepae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

<sup>439</sup>*Breviculum* suelen llamarse a los resúmenes de los libros en algunas ediciones, algo así como también llaman “*ladillo*” a los pequeños comentarios que se hacían al margen en la página por los comentaristas jurídicos..

visto, que estos términos, en especial *populus* y *regnum*, no pueden considerarse como expresiones vacías.

Se podría decir que estos conceptos (así lo entiende Suerbaum) están en la concepción corriente, y por ello para Suerbaum están contenidos en la presentación del Imperio, Imperio que engloba la presentación panegirista de su pueblo, Imperio y provincias. Suerbaum dice que para escapar de estas frases huecas de la ideología del Imperio, para huir de la idealización del término Imperium en su sentido político, Agustín utiliza un truco metodológico: En lugar de imperios considerará dos hombres de carácter diferente y una relación de bienes diferentes, que deben servir como representantes de un gran estado imperialista y de un estado más moderado en su extensión. Tal sustitución de hombres por Estado es legítima:

L. IV, 3 : (Porque cada hombre, a la manera de una letra en el discurso, forma como el elemento de la ciudad y del Estado, por mucha que sea la extensión de su territorio)<sup>440</sup>.

Suerbaum se percata de la dificultad que supone el uso de los términos *regnum* e *imperium*. Llega a intentar definir sendos conceptos, y lo hace en función de la cita anterior para *regnum*, mientras que la definición que hace de *imperium* es suya:

Regnum: Quantalibet terrarum occupatione latissimum.

Imperium: quaecumque terrarum subiectae.

Para Suerbaum, el hecho de que Agustín puede utilizar ambos términos, es signo de que, en su opinión, las posibilidades del empleo del término se han ensanchado considerablemente frente al uso del lenguaje clásico. Nosotros lo que hemos visto, sin embargo, es precisamente lo contrario, ya que, como esperamos demostrar, el término *imperium* mantiene su sentido clásico en sus diferentes usos. Además, el término *regnum* contiene unos matices jurídicos, como vimos anteriormente, que el concepto *imperium* no tiene, o tiene en menor medida, probablemente a causa de la introducción de criterios teológicos.

En esa identificación que hace Suerbaum entre *regnum* e *imperium* señala cómo parece que Agustín tiene preferencia por el plural de *regnum*, *regna*. Es decir, para Suerbaum, Agustín prefiere el término *regna*, y esto es producto del desplazamiento del punto de vista de Imperio romano al de reino en general, cuya justificación y evaluación era el punto de salida. Esta es la razón por la que para Suerbaum la comparación de los dos reinos, con los dos hombres, debe servir para la definición de *imperium*, no de dos imperios, que no aparece jamás en la *Ciudad de Dios* (No se percata Suerbaum de esa gran diferencia, de cómo hay dos reinos, y no dos imperios, aspecto fundamental para comprender la distinción entre ambos términos).

De este modo intenta Suerbaum, en la obra citada, comparar nuevamente el uso de *regna*, para acercarse al de *imperium*, a partir de (IV, 4; 1-8), donde realiza la comparación de los reinos sin justicia con una banda de ladrones, aspecto ya tratado en el apartado de *regnum*. Suerbaum tiende a asimilar ambos conceptos, dando diversos ejemplos como el brevículo de IV 29, 62, donde habla del *romanum regnum*; en el resto de capítulos hablará de las fronteras del imperium romanum. Se confirma, para Suerbaum, de este modo la amplia sinonimia entre *regnum* e *imperium*.

Nosotros opinamos de otro modo, ya que si bien es cierto que en ciertas ocasiones, y especialmente en aquellas partes de contenido histórico, podemos encontrar, de manera material, esa vinculación tan fuerte entre *imperium* y *regnum*, no

---

<sup>440</sup> (nam singulus quisque homo ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi)

es así formalmente y el empleo de uno u otro no es indistinto, como parece deducirse de la obra Suerbaum.

L. III, 2: He prometido también mostrar cuál era su conducta moral, y la causa por la que se ha dignado acrecentar y favorecer su imperio el verdadero Dios, de quien depende todo reino.<sup>441</sup>

Pero la gran diferencia entre ambos conceptos la encontraremos en las concepciones teológicas de Agustín, que producen una diferenciación completa de ambos como veremos a continuación.

Nuestro análisis viene a confirmar cómo el concepto *imperium* en Agustín mantiene un fuerte sentido clásico. De este modo vemos cómo con él designa el cargo de *imperator*, por ejemplo cuando habla de Marco Marcelo en I, 6; Marco Régulo; en I, 15; I, 24; o en sentido general en IV, 5 y III, 26, (en ambos casos se refiere a lo mismo y son prácticamente iguales):

L. III, 26: ¡Cuántos generales de Roma tuvieron que rendirse ante este aluvión!<sup>442</sup>

También se asocia en el sentido de emperador, no ya de general, que aparece al citar en diversos lugares a diferentes emperadores: Constantino, L. V, 25; Teodosio, y sucesores L. V, 25-26, Valentiniano, L. XVIII, 52,2; Honorio, L. XVIII, 54,1:

L. V, 24: Si llamamos felices a algunos emperadores cristianos, (...) Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; (...) A estos emperadores los proclamamos felices;<sup>443</sup>

Más muestras del sentido clásico (de forma que no puede ser negado como hacen diversos autores) del término *regnum* en Agustín, son las diversas ocasiones en las que éste aparece cuando cita a otros autores, como por ejemplo: a Virgilio, L. II, 22,2; L. II, 29,1; L. III, 10; L. V, 12,2; Salustio, L. II, 18; L. V, 12,3; L. V, 12,5-6; L. IX, 4; Cicerón (*de republica*: L. IV, 4; L. XIV, 23,2: asimilándose a gobierno;) en el sentido de poder, Justino, citando a Trogo Pompeyo (L. IV, 6).

También lo emplea en el sentido de gobierno, mandato:

L. XVIII, 20: le sucedió David, después de cuarenta años del gobierno de Saúl<sup>444</sup>

L. III, 30: Por fin llegó otro César, llamado luego Augusto, bajo cuyo imperio nació Cristo.<sup>445</sup>

Es cierto que una gran parte de las citas en las que utiliza el término *imperium* lo hacen en un sentido que podría interpretarse como el *imperium* que entiende Suerbaum, en el sentido de imperio. Y en ellas podemos vincularlo al de *regnum*, como hace

---

<sup>441</sup> Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia

<sup>442</sup> quos ille numerus imperatores **populi** Romani superauerit

<sup>443</sup> Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus (...) Sed felices eos dicimus, si iuste imperant (...) Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe.

<sup>444</sup> eoque defuncto Dauid successit in regnum post annos a Saulis imperio quadraginta.

<sup>445</sup> Hinc ad alium Caesarem, qui post Augustus appellatus est, peruenerunt, quo imperante natus est Christus.

Suerbaum, fijémonos cómo en L. III, 10 realiza la misma parábola que en L. IV, 3, respecto a *civitas* y *regnum*, simbolizando en uno el imperio, y en otro el reino, en individuos aislados; o la ya citada L. III, 2, o L. V, 21; aparte de lo que aduce Suerbaum, por ejemplo al hablar de los límites del Imperio:

L. II, 17: Este episodio ha tenido una consecuencia más útil más feliz a pesar de que el recuerdo de tal engaño ha perdurado en los espectáculos circenses, no ha gustado el ejemplo de tal fechoría ni en la ciudad ni en todo el imperio<sup>446</sup>.

L. II, 20: ¿Alguien, en sus cabales, establecerá un paralelo entre un estado como éste, y no digo ya el Estado romano, sino el palacio de Sardanápalo?<sup>447</sup>

L. III, 10: ¿Me responderan que la dominación romana no se habría podido dilatar tan a lo largo y a lo ancho de la geografía, ni extender su gloria tan brillante, de no haber sido por las continuas guerras, en constante sucesión unas de otras? ¡Hermosa razón! ¿Es que para que un imperio sea grande deberá vivir sin paz? ¿no es preferible para el hombre tener una estatura pequeña, pero con salud, en lugar de aspirar a un cuerpo gigantesco, lleno de continuas molestias, y cuando ya te hayas hecho gigante no quedar tranquilo, sino padecer mayores molestias cuanto más grandes se hacen tus miembros?<sup>448</sup>

L. III, 2: He prometido también mostrar cuál era su conducta moral, y la causa por la que se ha dignado acrecentar y favorecer su imperio el verdadero Dios, de quien depende todo reino.<sup>449</sup>

L. IV, 5: Esta es mi afirmación: cuando ya el Imperio Romano había llegado a su grandeza, tuvo que sufrir amarguras, para aparecer grande a los países sometidos, y temible a los demás...<sup>450</sup>

L. IV, 5: Y aunque la duración del Estado se prolongue a través de largas épocas, dada la sucesión de unos mortales tras la caída de otros, esta fugacidad les concierne a todos cuantos han pasado en una carrera apresurada por este imperio, durante los cortos días de su vida, con el fardo de sus propias obras a la espalda<sup>451</sup>.

---

<sup>446</sup> Hoc sane utilius feliciusque successit, quod, etsi ad memoriam fraudis illius circensium spectaculum mansit, facinoris tamen in illa **ciuitate** et **imperio** non placuit exemplum

<sup>447</sup> Quis hanc rem publicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparauerit?

<sup>448</sup> An respondent quod nisi assiduis sibique continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri, et tam grandi gloria diffamari? Idonea vero causa: ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis adfflictionibus peruenire, nec cum peruenieris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis?

<sup>449</sup> Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia.

<sup>450</sup> Hoc dico, quod ipsum Romanum imperium iam magnum multis gentibus subiugatis ceterisque terribile acerbe sensit,

<sup>451</sup> Hoc autem de omnibus intellegendum est, qui per ipsum imperium (quamuis decedentibus succedentibusque mortalibus in longa spatia protendatur) paucis diebus uitae suae cursim raptimque transierunt, actuum suorum sarcinas baiulantes.



L. IV, 7: Aunque, en realidad, el Imperio Romano acaba de sufrir un duro golpe, más bien que un cambio. Percances como éste ya los ha soportado en épocas anteriores al cristianismo, y se ha repuesto de nuevo.<sup>452</sup>

L. IV, 8: Preguntemos ahora, si os parece, de entre tan numeroso tropel de divinidades honradas por los romanos a cuál o cuáles de ellas atribuyen las dimensiones y la longevidad de su Imperio.<sup>453</sup>

L. IV, 8: Lo poco que he dicho es para dar a entender que jamás ellos se han atrevido a atribuir a estas divinidades la creación, el engrandecimiento ni la conservación del Imperio Romano. (...) ¿Cuándo iba a encargarse del imperio Segetia, si no le estaba permitido cuidar al mismo tiempo las mieses y los árboles?<sup>454</sup>

L. IV, 29: Ahora miren a ver en qué concepto tienen a este rey de sus dioses y dador de su Imperio, cuando, según estos augurios, está conceptualizado como un adversario, contra el cual es una proeza ofrecerle resistencia. (...) Quedando a salvo las fronteras del imperio, han podido estos dioses dejar paso a Cristo, abandonando sus moradas y, sobre todo, el corazón de los creyentes. (...) Más tarde los límites del Imperio romano sufrieron una modificación por voluntad de Adriano en el Oriente.<sup>455</sup>

L. V, 12,1: Veamos ahora cuáles fueron las costumbres de los romanos y cuál ha sido la causa por la que les ha prestado su ayuda para el engrandecimiento de su poder el Dios verdadero, en cuyas manos están también los reinos de la tierra. (...)..., ya persuadido de que la propagación y el mantenimiento del Imperio Romano no se debe al culto de tales dioses,...<sup>456</sup>

L. V, 15: Si este Dios no les concediese ni siquiera la terrena gloria de lograr un magnífico imperio, no les daría la paga a sus buenas artes, es decir, a sus virtudes, mediante las cuales se esforzaban por conseguir una gloria tan brillante.<sup>457</sup>

---

<sup>452</sup> Quamquam Romanum **imperium** adflictum est potius quam mutatum, quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit et ab illa est adflictione recreatum

<sup>453</sup> Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum uel quos deos credant illud imperium dilatasse atque seruasse.

<sup>454</sup> Haec autem paucissima ideo dixi, ut intellegeretur nullo modo eos dicere audere ista numina imperium constituisse auxisse conseruasse Romanum (...) Quando ergo Segetia curaret imperium, cui curam gerere simul et segetibus et arboribus non licebat?

<sup>455</sup> Videant ergo quo modo habeant istum regem deorum suorum et datorem regni sui, ut eum auspicia ista pro aduersario ponerent, cui non cedere pulchrum esset. (...) Non enim confessuri sunt, quod dii cesserint Christo, qui Ioui cedere noluerunt; saluis quippe imperii finibus Christo cedere potuerunt et de sedibus locorum et maxime de corde credentium. (...) Quamquam et postea in orientalibus partibus Hadriani uoluntate mutati sunt termini imperii Romani.

<sup>456</sup> Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena. (...) qui iam persuasum esset non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum atque seruatum,...

<sup>457</sup> si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur.

L. V, 21: A la vista de lo expuesto no atribuyamos la potestad de distribuir reinos e imperios más que al Dios verdadero.<sup>458</sup>

L. XVIII, 22: Roma, en cambio, no pudo dominar con mucha rapidez y facilidad a tantas gentes de Oriente y Occidente que vemos sometidas al imperio romano,...<sup>459</sup>

L. XIX, 7: ..., la extensión misma del imperio ha engendrado guerras de peor clase:...<sup>460</sup>

L. XX, 19,3: Piensan algunos que tales palabras hacían referencia al imperio romano, y que el apóstol Pablo no quiso expresarlo abiertamente para no incurrir en una acusación de calumnia, al desearle un mal al romano imperio, dado que se esperaba que fuese eterno<sup>461</sup>.

Además, del mismo modo que vimos habla de reinos orientales, habla de imperios orientales. Además, prestemos atención a L. XIX, 24; donde se observa cómo el sentido de imperio no depende del tamaño, y, más interesante aún, *imperium* es lo que tiene una *res publica*, con lo que éste término hay que considerarlo de mayor importancia; a pesar de que en otras ocasiones *imperio* pueda traducirse por Estado:

L. V, 13: Los imperios de Oriente brillaron durante largos períodos. Por eso quiso Dios que hubiera también uno en occidente, posterior en el tiempo, pero más célebre que ellos por la vasta extensión de sus dominios<sup>462</sup>.

L. XII, 10,2: A los imperios persa y macedonio, hasta la llegada de Alejandro, a quien él se dirige, les asigna más de ocho mil años<sup>463</sup>.

L. XVIII, 21: Fue traspasado, en efecto, al reino de los medos casi a los mil trescientos cinco años, contando el tiempo de Belo, padre de Nino, que fue el primer rey allí, contento con aquel primer insignificante imperio<sup>464</sup>.

L. XIX, 24: Lo que acabo de decir respecto de este pueblo y de este Estado entiéndase, asimismo, afirmado y sentido de Atenas y demás Estados griegos, de Egipto, de aquel antiguo imperio asirio, Babilonia, cuando sus Estados eran dueños de grandes o pequeños imperios y, en general, de cualquier otro Estado de la tierra.<sup>465</sup>

---

<sup>458</sup> Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo uero

<sup>459</sup> Roma uero tot gentes et Orientis et Occidentis, quas imperio Romano subditas cernimus, non ea celeritate ac facilitate perdomuit,...

<sup>460</sup> ..., tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella,...

<sup>461</sup> Quidam putant hoc de imperio dictum fuisse Romano, et propterea Paulum apostolum non id aperte scribere uoluisse, ne calumniam uidelicet incurreret, quod Romano imperio male optauerit, cum speraretur aeternum;

<sup>462</sup> Quam ob rem cum diu fuissent regna Orientis inlustria, uoluit Deus et Occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine inlustrius

<sup>463</sup> Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo annorum milia ille constituit

<sup>464</sup> Ad Medos quippe translatum est post annos ferme mille trecentos quinque, ut etiam Beli, qui Ninum genuit et illic paruo contentus imperio primus rex fuit, tempora computentur.

<sup>465</sup> Quod autem de isto **populo** et de ista **re publica** dixi, hoc de Atheniensium uel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in **rebus publicis** suis

L. XVIII, 2,2: Por lo que se refiere al imperio, no hubo en los primeros tiempos ninguno que alcanzara la extensión y el poderío de los asirios.<sup>466</sup>

L. III, 9: Pero si este tan estimable don, concedido a Roma o a Pompilio, es obra de los dioses, ¿por qué ya nunca más se lo han otorgado al Estado romano, durante los períodos más dignos de elogio?<sup>467</sup>

Igualmente numerosas son, por otra parte, el volumen de referencias que nos hablan de *imperium* pero en un sentido clásico. Este es, el importante sentido de dominio, que vemos lo aplica a la dominación romana, que es, aquí sí, sinónimo de imperio romano:

L. I, 2: Muchas son las gestas guerreras consignadas por escrito, unas anteriores a Roma, otras desde su nacimiento hasta el apogeo de su dominio:...<sup>468</sup>

L. I, 21: De ahí que no quebrantaron, ni mucho menos, el precepto de no matarás los hombres que, movidos por Dios, han llevado a cabo guerras, o los que, investidos de pública autoridad, y ateniéndose a su ley, es decir, según el dominio de la razón más justa, han dado muerte a reos de crímenes.<sup>469</sup>

L. I, 36: En segundo lugar, voy a exponer el motivo por el que el Dios verdadero se dignó prestar su auxilio a algunas formas de su conducta para engrandecer el dominio de Roma.<sup>470</sup>

L. III, 1: Me ceñiré exclusivamente a lo relativo a Roma y sus dominios, es decir, a la ciudad como tal y a los países a ella sometidos, países todos que han sufrido calamidades antes de la venida de Cristo, formando con Roma, ya entonces, como el cuerpo del Estado<sup>471</sup>.

L. III, 15,3: Todas estas victorias, ganadas con ríos de sangre y con tan amargas calamidades, apenas lograron ensanchar sus dominios en unas veinte millas alrededor de Roma, territorio que no admite comparación con el que hoy tienen algunas ciudades, al menos, de Getulia.<sup>472</sup>

---

imperia uel parua uel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intellegar dixisse atque sensisse.

<sup>466</sup> Nam quantum adinet ad imperium, nullum maius primis temporibus quam Assyriorum fuit, nec tam longe lateque diffusum

<sup>467</sup> Sed si hoc tam magnum bonum dii illi Romae uel Pompilio contulerunt, cur imperio Romano per ipsa tempora laudabilia id numquam postea praestiterunt?

<sup>468</sup> Tot bella gesta conscripta sunt uel ante conditam Romam uel ab eius exortu et imperio

<sup>469</sup> et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt

<sup>470</sup> Deinde monstrandum est, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est

<sup>471</sup> quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie **ciuitatem** et quaecumque illi terrarum uel **societate** coniunctae uel condicione subiectae sunt, quae sint perpressae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus **rei publicae** pertinerent.

<sup>472</sup> cum illae omnes uictoriae tam multo sanguine et tantis emptae calamitatibus uix illud **imperium** intra uiginti ab Vrbe milia dilatauerint; quantum spatium absit ut saltem alicuius Getulae **ciuitatis** nunc territorio comparetur.

L. IV, 2: ...padecidos tanto por la urbe como por las provincias sometidas a sus dominios (...) ¡Y qué poco he tratado, cinéndome únicamente a Roma y sus dominios!<sup>473</sup>

L. IV, 3: Pasemos ya a considerar el peso de las razones que asisten a los paganos para que tengan la osadía de atribuir la gran amplitud y la larga duración de la dominación romana a esos dioses,...<sup>474</sup>

L. IV, 15: ... es como se han ensanchado los dominios de Roma, sin mover Júpiter un dedo<sup>475</sup>

Y un largo etc, como L. V, 18,3; L. V, 19;...

Dentro de la concepción clásica y en esta misma línea encontramos otras referencias en las que con este término se refiere a la autoridad en sentido militar, como en V, 18,2:

L. IV, 4: Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada.<sup>476</sup>

L. V, 18,2: Hubo otro noble romano, llamado Torcuato, que también ejecutó a su hijo por haber desencadenado una lucha, y no precisamente contra su patria, sino a su favor, pero en contra de sus órdenes, es decir, en contra de la orden del general, su padre<sup>477</sup>.

Lo que también lo vemos reflejado en el sentido de “mandato”:

L. I, 23: Y si Torcuato ejecutó a su hijo con general aplauso, aquel hijo que, en contra de sus órdenes, luchó contra el enemigo quedando incluso victorioso, (...) ¿era acaso más deshonoroso quedar vencedor en contra del mandato que soportarlo con contra del honor?<sup>478</sup>

L. VIII, 13: Le quitaron el hijo a Tito Latinio y le dieron una enfermedad porque rehuía su mandato, y en cambio se la quitaron cuando cumplió sus órdenes.<sup>479</sup>

---

<sup>473</sup> ...quae illa **ciuitas** pertulit uel ad eius **imperium** prouinciae pertinentes (...) Et quam pauca dixi de sola ipsa **ciuitate** atque eius **imperio**!

<sup>474</sup> Iam itaque uideamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem **imperii** Romani illis diis audent tribuere

<sup>475</sup> ...etiam feriato Ioue creuit **imperium**.

<sup>476</sup> Manus et ipsa hominum est, **imperio** principis regitur, pacto **societatis** astringitur, placiti lege praeda diuiditur.

<sup>477</sup> Si alius etiam Romanus princeps, cognomine Torquatus, filium, non quia contra patriam, sed etiam pro patria, tamen quia contra imperium suum, id est contra quod imperauerat pater imperator, ab hoste prouocatus iuuenali ardore pugnauerat, licet uicisset, occidit, ne plus mali esset in exemplo imperii contempti quam boni in gloria hostis occisi

<sup>478</sup> Nam si eum filium, qui contra imperium in hostem pugnauerat, etiam uictorem laudabiliter Torquatus occidit, (...)An turpius erat contra imperium esse uictorem, quam contra decus ferre uictorem?

<sup>479</sup> Tito Latinio auferentes filium et inmittentes morbum, quod eorum abnuisset **imperium**, eumque morbum retrabentes, cum iussa complisset;

O bien al comprender *imperium* como poder, especialmente en el sentido militar, o como poderío o potestad (especialmente en XV, 2):

L. I, 30: Pero este vuestro querido Escipión, pontífice máximo, declarado como el hombre más honrado de la República por el Senado en pleno, temía que os iba a sobrevenir esta desgracia, y por eso rechazaba la destrucción de Cartago, rival entonces del poder romano, y se oponía a Catón, que abogaba por su ruina.<sup>480</sup>

L. L. III, 18,1: Examinemos ahora el período correspondiente a las guerras Púnicas. En un principio la victoria se mantuvo varios años vacilante e incierta para el poderío militar de uno y otro bando.<sup>481</sup>

L. III, 19: Sería interminable el recordar las catástrofes de los dos pueblos, enfrentados entre sí a lo largo y a lo ancho de la tierra. Tan es así, que, según la propia confesión de quienes se propusieron narrar no tanto las guerras de Roma, cuanto el tratar su poderío militar, el vencedor tenía todas las apariencias de vencido.<sup>482</sup>

L. III, 21: Pero en la última guerra púnica, Escipión el Menor, de un solo ataque, destruyó de raíz a la rival del poderío romano –de ahí le ha venido el sobrenombre de Africano-.<sup>483</sup>

L. III, 26: Aquellas gentes de Italia, sobre las que pesaba fuertemente el poderío romano, quedaban domadas como si se tratara de una raza de salvajes.<sup>484</sup>

L. IV, 5: ¿Qué les importa a los adoradores de los dioses que vivieron bajo el reinado de Rómulo, muertos tiempos ha, que tras ellos el poderío romano se haya engrandecido enormemente, siendo así que ellos mismos se encuentran en los infiernos enfrentados a sus propias causas?<sup>485</sup>

L. V, 16: No ha sido, pues, ensanchado el poderío romano, hasta alcanzar la humana gloria, únicamente para recompensar adecuadamente a estos hombres; lo ha sido también para que los ciudadanos de aquella ciudad eterna, mientras son peregrinos de aquí abajo, se fijen con atención y cordura en sus ejemplos. Verán cómo debe ser amada la patria celeste por la vida eterna, cuando tanto amaron la terrena sus ciudadanos por la gloria humana.<sup>486</sup>

---

<sup>480</sup> At ille Scipio pontifex maximus uester, ille iudicio totius senatus uir optimus, istam uobis metuens calamitatem nolebat aemulam tunc imperii Romani Carthaginem dirui et decernenti ut dirueretur contradicebat Catón

<sup>481</sup> Iam uero Punicis bellis, cum inter utrumque imperium uictoria diu anceps atque incerta penderet **populique** duo praeualidi impetus in alterutrum fortissimos et opulentissimos agerent.

<sup>482</sup> Secundo autem bello Punico nimis longum est commemorare clades duorum **populorum**, tam longe secum lateque pugnantium; ita ut his quoque fatentibus, qui non tam narrare bella Romana quam Romanum imperium laudare instituerunt, similior uicto fuerit ille qui uicit.

<sup>483</sup> Sed ultimo bello Punico uno impetu alterius Scipionis, qui ob hoc etiam ipse Africani cognomen inuenit, aemula imperii Romani ab stirpe deleta est

<sup>484</sup> ut omnes fere Italiae **gentes**, quibus Romanum maxime praepollebat **imperium**, tamquam saeua barbaries domarentur!

<sup>485</sup> Quid enim interest eorum, qui sub Romulo deos coluerunt et olim sunt mortui, quod post eorum mortem Romanum tantum creuit imperium, cum illi apud inferos causas suas agant?

<sup>486</sup> Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum **imperium** ad humanam gloriam dilatatum est; uerum etiam ut **ciues** aeternae illius **ciuitatis**, quamdiu hic peregrinantur, diligenter

L. V, 17,1: Sobre todo si a continuación se hacía lo que andando el tiempo se hizo con sumo agrado de todos y en un rasgo de gran humanidad: que todos los que formaban parte del Imperio Romano fueran miembros de la comunidad ciudadana, convirtiéndose en ciudadanos romanos<sup>487</sup>

L. XIV, 15,2: ¿quién puede describir cumplidamente la gravedad de la desobediencia en cosa tan fácil mandada por potestad tan soberana y que amenaza con castigo tan grande?<sup>488</sup>

¿Por qué nosotros no compartimos las posiciones que, por ejemplo, tiene Suerbaum? Esto es, ¿Por qué no vinculamos el término *imperium*, con el de *regnum*, como hace un gran número de autores?

Un aspecto que diferencia de forma fundamental ambos conceptos en la obra agustiniana es, como hemos visto, la constante oposición entre *civitas Dei* y *civitas terrena*. Ese juego dialéctico entre *civitas Dei* y *civitas terrena* lo encontramos totalmente identificado en la oposición *regnum Dei* y *regnum terrenum*, como ya hemos visto. Sin embargo, ese elemento constante en la Ciudad de Dios, no aparece reflejado en lo que atañe al concepto *imperium*. Esta es la razón por la que no podemos identificar *regnum* con *imperium*. Pero ¿por qué no se reproduce con el término *imperium* esa dialéctica que es constante en toda la obra? La respuesta la encontramos en la concepción profunda que Agustín tiene del término *imperium*, concepción muy ligada a lo filosófico-teológico-moral. Encontramos el uso, procedente de las Sagradas Escrituras, de la expresión *imperium Dei*, (cosa que jamás se produce en lo que atañe al ámbito conceptual de *civitas terrena*), y más frecuentemente vemos cómo utiliza el verbo *imperare* siendo su sujeto *Deus*, por ejemplo a lo largo del libro XV (L. XV, 26,1; 27,4):

L. XII, 3: La Escritura llama enemigos de Dios a quienes se oponían a su dominio, no por naturaleza, sino por sus vicios,<sup>489</sup>

L. XXI, 2: Y, sin embargo, cuando ha querido El, que con su soberano ordenamiento y su poder gobierna su propia creación, la estrella más conocida de todas por sus dimensiones y su brillantez cambió de color,...<sup>490</sup>

Además, en el libro XIX, especialmente en XIX, 16, hablando del justo derecho de dominio (*imperium*), y de este modo se nos revela ese sentido profundo del término *imperium*, y en esta tarea nos ayuda ver cuáles son los elementos que son capaces de poseer ese *imperium*. Estos son, en primer lugar, y como ya hemos visto, Dios, y

---

et sobre illa intueantur exempla et uideant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter uitam aeternam, si tantum a suis **ciuibus** terrena dilecta est propter hominum gloriam.

<sup>487</sup> praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes **societatem** acciperent **ciuitatis** et Romani **ciues** essent

<sup>488</sup> quisnam satis explicet, quantum malum sit non oboedire in re facili et tantae potestatis imperio et tanto tenente supplicio?

<sup>489</sup> Dicuntur autem in scripturis inimici Dei, qui non natura, sed uitii aduersantur eius imperio,

<sup>490</sup> Et tamen, quando ille uoluit, qui summo regit imperio ac potestate quod condidit, stella prae ceteris magnitudine ac splendore notissima colorem,...

después, la Voluntad, (esto está ligado a la cuestión del libre albedrío que es bastante compleja<sup>491</sup> y ha sido generalmente mal interpretada), la razón o la ley:

L. XIV, 23,3: Pero cuando la voluntad, con su imperio, retiene a los otros miembros, sin los cuales no pueden alcanzar lo que desean los que son excitados por la libidine contra la voluntad, queda a salvo la castidad, sin que se haya perdido, sino suspendido el deleite del pecado.<sup>492</sup>

Es más, esos diferentes dominios están jerarquizados, en función del mayor o menor *imperium*, siendo el *imperium* absoluto el de Dios:

L. XIX, 25: Por más laudable que parezca el dominio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si tanto el alma como la razón no están sometidas a Dios, tal como el mismo Dios lo mandó, no es recto en modo alguno el dominio que tienen sobre el cuerpo y las pasiones. ¿De qué cuerpo, en efecto, puede ser dueña un alma, o de qué pasiones, si desconoce al verdadero Dios y no se somete a su dominio, sino que se prostituye a los más viciosos y corruptores demonios?<sup>493</sup>

Lo que intentamos decir es que no podemos vincular el sentido de *regnum* al de *imperium*, ya que su conceptualización es diferente. Mientras encontramos un *regnum diaboli*, no encontramos un *imperium diaboli*, ni terreno, ya que el sentido de *imperium* es el de dominio justo, ya que hay un dominio (*imperium*) justo, como dice en XIX, 16. Así se explica que si encontremos un *imperium Dei*. Este sentido de dominio impide la existencia de un *imperium diaboli*, ya que ese sentido de dominio, es de justo dominio. El diablo no posee justo dominio alguno, sino que sólo posee la máxima voluntad contra ese justo dominio. Pero vemos cómo es Dios el que mantiene su dominio sobre el diablo:

L. XXII, 24,1: En realidad, al lanzar sobre ella esa condenación, ni le arrebató todo lo que le había dado (de otra manera ni existiría siquiera), ni la emancipó de su potestad, incluso cuando la sujetó al diablo, para su castigo, ya que ni al mismo diablo ha excluido de su imperio.<sup>494</sup>

Lo que vemos es la vinculación al *imperium* del alma sobre el cuerpo, y de Dios sobre el alma, y el pecado como el movimiento de la voluntad que va contra ese legítimo dominio y en el que podemos incluir tanto los pecados de los hombres como de los ángeles.

En estas consideraciones estamos en el ámbito teológico, que creemos es el que verdaderamente explica el sentido de *imperium*. Lo más interesante es cuando vemos

---

<sup>491</sup> En general sobre el la teología de San Agustín Cf. MORIONES, F., *Teología de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011.

<sup>492</sup> Sed cum alia membra retinentur uoluntatis imperio, sine quibus illa, quae contra uoluntatem libidine concitantur, id quod appetunt implere non possunt, pudicitia custoditur, non amissa, sed non permissa delectatione peccati.

<sup>493</sup> Quamlibet enim uideatur animus corpori et ratio uitii laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non seruit, sicut sibi esse seruiendum ipse Deus praecepit, nullo modo corpori uitiiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque uitiorum potest esse mens domina ueri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed uitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta?

<sup>494</sup> Neque enim damnando aut totum abstulit quod dederat, alioquin nec esset omnino; aut eam remouit a sua potestate, etiam cum diabolo poenaliter subdidit, cum nec ipsum diabolum a suo alienarit imperio;

esa aplicación a la realidad histórica, ya que nos explica el que será, por un lado, el *imperium* escatológico de Dios, en el que ya no harán falta esos otros componentes que poseen *imperium* en esta realidad como es la razón:

L. XIX, 27: Pero en aquella paz final, hacia donde debe tender y por la que hay que conseguir esta santidad, nuestra naturaleza, recuperada su integridad por la inmortalidad y la incorrupción, no tendrá inclinaciones viciosas; nada se enfrentará contra nadie, ni por parte de sí mismo ni de algún otro; y no será necesario que la razón tenga sometida bajo su control a las inclinaciones viciosas –que habrán ya desaparecido-. Dios mandará al hombre, el alma al cuerpo, y al obedecer será tanta la suavidad y la facilidad, cuanta será la felicidad en el gozo de vivir y reinar.<sup>495</sup>

Es decir, en el plano escatológico, el *imperium* de Dios será absoluto, y deberemos vincular el término *imperium* con los de *caritas* o *iustitia*, que también serán perfectos en esa *civitas Dei* escatológica. Acerquémonos ahora al sentido de *imperium* en el plano físico. Esto nos hace volver a la cita de XIX, 25. En esta cita se plantean unas cuestiones de índole teológica que afectan a la concepción de este *imperium* en la vida presente. En esta cita *imperium* parece vincularse más a una capacidad de la voluntad frente a los vicios, pero lo más interesante es la jerarquización en importancia de cada dominio, necesario en la vida presente:

L. XIX, 25: Por más laudable que parezca el dominio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si tanto el alma como la razón no están sometidas a Dios, tal como el mismo Dios lo mandó, no es recto en modo alguno el dominio que tienen sobre el cuerpo y las pasiones. ¿De qué cuerpo, en efecto, puede ser dueña un alma, o de qué pasiones, si desconoce al verdadero Dios y no se somete a su dominio, sino que se prostituye a los más viciosos y corruptores demonios?<sup>496</sup>

Junto al *imperium* del alma y la razón, encontramos otro *imperium*, necesario en esta vida, que es el *imperium* de la Ley. En este punto debemos remarcar que la misma idea de Ley se liga a la Justicia, y como veremos, sólo habrá Ley, es decir, leyes con auténtica justicia, dentro de la ciudad de Dios, que es la Iglesia.

L. XXI, 16: Llega luego la edad capaz de mandamientos y de someterse al imperio de la ley.<sup>497</sup>

Llegado a este punto es la hora de acercarnos al papel de *imperium* en la dialéctica de *civitas Dei/civitas terrena*. Y su papel es similar al de los conceptos

---

<sup>495</sup> In illa uero pace finali, quo referenda et cuius adipiscendae causa habenda est ista iustitia, quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura uitia non habebit nec unicuique nostrum uel ab alio uel a se ipso quippiam repugnabit, non opus erit ut ratio uitiiis, quae nulla erunt, imperet; sed imperabit Deus homini, animus corpori, tantaque ibi erit oboediendi suauitas et facilitas, quanta uiuendi regnandique felicitas. Et hoc illic in omnibus atque in singulis aeternum erit aeternumque esse certum erit, et ideo pax beatitudinis huius uel beatitudo pacis huius summum bonum erit.

<sup>496</sup> Quamlibet enim uideatur animus corpori et ratio uitiiis laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non seruit, sicut sibi esse seruiendum ipse Deus praecepit, nullo modo corpori uitiiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque uitiorum potest esse mens domina ueri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed uitiosissimis daemonibus corruptentibus prostituta?

<sup>497</sup> Cum autem uentum fuerit ad aetatem, quae praeceptum iam capit et subdi potest legis imperio



filosóficos de justicia y caridad. La *civitas terrena*, en este caso *civitas impiorum*, carecerá de la justicia precisamente por la negación del *Imperium Dei*, que supone la negación de esos otros dos imperios menores, de la razón y el alma; y niega, a su vez, la existencia en dicha *civitas* de un Derecho, como tal, ya que carecería de justicia:

L. XIX, 24: La ciudad de los impíos carece de la auténtica justicia, en general, rebelde como es a la autoridad de Dios, que le manda no ofrecer sacrificios más que a El y, consiguientemente, al alma ser dueña del cuerpo y a la razón de los vicios de una manera justa y constante.<sup>498</sup>

Por otro lado, la *civitas Dei*, la encontramos simbolizada en la casa del justo:

L. XX, 14: En efecto, mandan aquellos que se preocupan; por ejemplo, el marido a la mujer, los padres a sus hijos, los dueños a sus criados. Y obedecen los que son objeto de esa preocupación; (...) Pero en casa del justo, cuya vida es según la fe, y que todavía es lejano peregrino hacia aquella ciudad celeste, hasta que los que mandan están al servicio de quienes, según las apariencias, son mandados. Y no les mandan por afán de dominio, sino por su obligación de mirar por ellos; no por orgullo de sobresalir, sino por un servicio lleno de bondad.<sup>499</sup>

Lo que define tras estas palabras es la Iglesia católica, que frente a la *civitas terrena*, sí tiene *imperium*. De este modo al término *imperium*, que en múltiples ocasiones tiene el sentido tradicional de Imperio, se le otorga un valor mayor que lo enlaza con cuestiones morales, como *Caritas* y *Iustitia*, y, a través de la justicia, también jurídicas. A su vez, el uso del término *imperium*, aplicado a realidades políticas temporales ajenas a la Iglesia, lo atribuimos a que en esos casos no está haciendo consideraciones teológicas, sino que obedece al uso que en la época de Agustín era el tradicional, esto es, está refiriéndose al dominio físico de esa entidad política, mientras en esos otros casos de índole teológica, se refiere a un dominio de índole espiritual. La afirmación de ese dominio espiritual no supone en ningún caso el menoscabo o menosprecio del dominio físico en sí mismo, sino sólo cuándo éste atente al dominio espiritual.

Al hablar de *imperium*, queremos acentuar ese valor jurídico que supone la existencia de un *imperium Dei*, aplicado a la Iglesia. Ese valor es patente, y muy ligado, como hemos dicho, a la idea de justicia en el plano moral, y que supone, como veremos con más claridad posteriormente, la defensa, como mínimo implícita, de la autoridad eclesiástica en general, y de la existencia del Derecho canónico en particular.

---

<sup>498</sup> Generaliter quippe **ciuitas** impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque uitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae ueritate.

<sup>499</sup> Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium imperant enim, qui consulunt; sicut uir uxori, parentes filiis, domini seruis. Oboediunt autem quibus consulitur (...) Sed in domo iusti uiuentis ex fide et adhuc ab illa caelesti **ciuitate** peregrinantis etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia.



## CAPITULO XI

### RES PUBLICA

#### XI.1.- EL CONCEPTO DE “RES PUBLICA”

Este término de *Res publica*, como ya señaló Suerbaum<sup>500</sup>, puede resultar especialmente enriquecedor debido a la polémica que se crea entre Agustín y Cicerón en torno a la definición de *Res publica*. Sin embargo, opinamos que la forma en que con mayor claridad podremos entenderlo es con el análisis minucioso de la aparición del término a lo largo de la Ciudad de Dios.

En primer lugar, el término *res publica* es utilizado de forma mayoritaria para referirse al Imperio romano, o mejor dicho, al Estado romano. En este uso debemos destacar, como lo hace por ejemplo Suerbaum, que con *res publica* no identifica una forma de organización específica; lo utilizará tanto al hablar de la época de la monarquía, como para la época republicana o para la del Imperio. Esto indica que el sentido del término en Agustín es el que tenía en la propia época de Agustín y el de las fuentes que utiliza, especialmente Cicerón y Salustio. No creemos que podamos admitir la opinión de Marshall<sup>501</sup>, por la que, al proceder una gran parte de las citas de *res publica* de Salustio y Cicerón, considera que el término no difiere casi en absoluto del lenguaje de los clásicos. Es cierto que en grandes términos no difiere, pero sí lo hará cuando analicemos su valor en la dialéctica *civitas Dei/ civitas terrena*.

Entre las fuentes queremos destacar cómo la obra de Cicerón *De Republica* es citada de forma constante:

L. II, 9: Y es Cicerón quien nos lo transmite en su obra sobre la República, donde Escipión, en una disputa, dice: (...) he creído conveniente citar textualmente este párrafo del libro IV de la República,...

L. II, 11: Y así, según nos recuerda el citado libro de La República (4,13), el ateniense Esquines, orador de primera talla, después de ser actor de tragedias en su juventud, tomó las riendas del estado.

L. II, 12: Los romanos, por su parte, no permitieron que su vida y su reputación estuviera al capricho de los baldones y de las injurias de los poetas, como de ello se gloria Escipión en la citada disputa de La República.

---

<sup>500</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>501</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>502</sup> Cicero testatur in libris, quos de re publica scripsit, ubi Scipio disputans ait: (...)Haec ex Ciceronis quarto de re publica libro ad uerbum excerpta arbitratus sum,...

<sup>503</sup> quod in eo quoque de re publica libro commemoratur, et Aeschines Atheniensis, uir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitauisset, rem publicam capessuit

<sup>504</sup> At Romani, sicut in illa de re publica disputatione Scipio gloriatur, probris et iniuriis poetarum subiectam uitam famamque habere noluerunt, capite etiam sancientes, tale carmen condere si quis auderet.

L. III, 15,1: En su obra sobre La República lo elogia por boca de Escipión, y dice:...<sup>505</sup>

L. III, 30: Entre ellos está Cicerón, ese elocuente artífice de la política de Roma.<sup>506</sup>

L. V, 13: Ya Cicerón, en su obra sobre la República, no pudo pasar por alto este pensamiento.

L. XIV, 23,2: ¿No dijo Cicerón en su obra La República, al tratar de la diferencia de gobiernos, y tomando como modelo la naturaleza del hombre, que a los miembros del cuerpo se los mandaba como hijos por la facilidad en obedecer? En cambio, se reprimiría con mano más dura, como a siervos, las partes viciosas del espíritu.<sup>507</sup>

L. XXII, 4: Argumentan con toda sutileza, a su entender, contra la resurrección de los cuerpos, y repiten el argumento ya citado por Cicerón en el libro tercero de La República.<sup>508</sup>

L. XXII, 28: De ello habla Cicerón en sus libros sobre La República,...<sup>509</sup>

La mayoría de ocasiones en las que usa éste término<sup>510</sup> es, como decimos, para referirse al estado romano (*romana res publica*) o a la noción Estado de forma general, y normalmente ligado a la narración histórica.

De este modo encontramos múltiples ocasiones en las que habla de esa *romana res publica*:

L. I, 15: Allá se fue, y, como estaba persuadido de la desventaja para Roma de este cambio de prisioneros, convenció al senado a no realizarlo.<sup>511</sup>

L. I, 30: En efecto, destruida Cartago, es decir, alejado y desaparecido de Roma el terror, inmediatamente comenzaron a surgir, como consecuencia de la situación próspera, enorme cantidad de lacras:...<sup>512</sup>

L. I, 33: Y ni siquiera en vuestra seguridad buscáis la paz de vuestra Patria, sino la impunidad de vuestro desenfreno;<sup>513</sup>

---

<sup>505</sup> quando et laudans eum in libris de re publica Scipionisque sermone:...

<sup>506</sup> inter quos et Cicero, disertus ille artifex regendae rei publicae.

<sup>507</sup> Nonne Cicero in libris de re publica, cum de imperiorum differentia disputaret et huius rei similitudinem ex natura hominis adsumeret, ut filiis dixit imperari corporis membris propter oboediendi facilitatem; uitiosas uero animi partes ut seruos asperiore imperio coherceri?

<sup>508</sup> Acute sibi argumentari uidentur aduersus corporum resurrectionem et dicere quod in tertio de re publica libro a Cicerone commemoratum est.

<sup>509</sup> Quod quidem sic tangit in libris de re publica Tullius,...

<sup>510</sup> Entre otras: L. III, 17,1; L. III, 27; L. V, 15; L. V, 22; L. V, 24; L. II, 20; L. II, 24,1; L. III, 7; L. III, 17,1-2; L. III, 20; L. III, 21; L. III, 30; L. IV, 2; L. V, 12,2; L. V, 12,5; L. V, 12,6; L. V, 13; L. V, 18,2;

<sup>511</sup> Perrexit ille atque in senatu contraria persuasit, quoniam non arbitrabatur utile esse Romanae rei publicae mutare captiuos.

<sup>512</sup> Deleta quippe Carthagine magno scilicet terrore Romanae rei publicae depulso et extincto tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsecuta sunt...

<sup>513</sup> Neque enim in uestra securitate pacatam rem publicam, sed luxuriam quaeritis inpunitam

L. II, 18,2: Si este período es como hemos visto, y de él se proclama que es el de más esplendor y el mejor de la República romana,... Enumera Salustio, a continuación, infinidad de datos sobre los vicios de Sila y demás bochornos de la República.<sup>514</sup>

L. II, 19: Aquí tenéis cómo Roma (...) “se fue transformando, y de la más hermosa República que era, se volvió la más corrompida y viciosa”. (...) Y ellos, no obstante, siguen sin imputarle a sus dioses el estado de suma depravación de la Patria como consecuencia del desenfreno y rapacidad, no menos que de su conducta moral, cruel e indecente, anterior a la venida de Cristo. (...) <sup>515</sup>

L. III, 19: ..., a los ya libertos, dispuestos a luchar por la República romana, les faltaban armas.<sup>516</sup>

L. I, 36: Me quedan todavía varias cosas que replicar a quienes achacan los desastres del Estado romano a nuestra religión, por obra de la cual existe prohibición de sacrificar a sus dioses.<sup>517</sup>

L. II, 20: ¿Alguien, en sus cabales, establecerá un paralelo entre un estado como éste, y no digo ya el Estado romano, sino el palacio de Sardanápalo?<sup>518</sup>

L. III, 21: Y seguidamente un tal cúmulo de males infestó al Estado romano, por causa de su prosperidad y seguridad política, fuente ésta de inmoralidad y de los males restantes, que se puso de manifiesto ser más nociva la fulminante caída de Cartago, que lo fuera su enemistad, tanto tiempo alimentada. (...) Todo lo concentró en un absolutismo tiránico, bajo las apariencias de una restauración y renovación de la república, extenuada por una especie de decrepitud enfermiza...<sup>519</sup>

O bien sigue refiriéndose a ese estado romano pero sin la expresión *romana res publica*, (en función del contexto) o bien hablando de *res publica* en general, es decir, de la noción Estado en abstracto:

L. III, 16: Nos dice Salustio que en la República reinaban unas leyes sabiamente administradas, pero por la premura del miedo, no por la inspiración de la justicia.<sup>520</sup>

---

<sup>514</sup> Porro si illa tempora talia reperiuntur, quibus pulcherrima atque optima fuisse praedicatur Romana res publica, (...)Dicit deinde plura Sallustius de Sullae uitii ceteraque foeditate rei publicae,...

<sup>515</sup> Ecce Romana res publica (...) "paulatim mutata ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est". (...)Et tamen luxu atque auaritia saeuisque ac turpibus moribus ante aduentum Christi rem publicam pessimam ac flagitiosissimam factam non inputant diis suis

<sup>516</sup> ..., iam libertis, pro Romana re publica pugnaturis arma defuerunt.

<sup>517</sup> Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur.

<sup>518</sup> Quis hanc rem publicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparauerit?

<sup>519</sup> ac deinde tantis malorum aggeribus oppressa Romana res publica, ut prosperitate ac securitate rerum, unde nimium corruptis moribus mala illa congesta sunt, plus nocuisse monstretur tam cito eversa, quam prius nocuerunt tam diu aduersa carthago.(...)

Sed contentiosam et exitiosam et plane iam eneruem ac languidam libertatem omni modo extorsisse Romanis et ad regale arbitrium cuncta reuocasse et quasi morbida uetustate conlapsam ueluti instaurasse ac renouasse rem publicam

L. I, 33: Nunca creyó él en la felicidad de un Estado de erguidas murallas, pero arruinadas costumbres.<sup>521</sup>

L. II, 5: El nos diría si estaba de acuerdo en que a su madre, como recompensa a sus méritos por parte del estado, se le decretasen honores divinos.<sup>522</sup>

L. II, 13: ¿Cómo es posible que los romanos no hayan llegado a darse cuenta, por todo esto, de que los suyos no son dioses, y, menos aún, dignos de que un Estado les tribute honores divinos?<sup>523</sup>

L. II, 16: No se han preocupado en absoluto los dioses de que sus adoradores quedasen a salvo de los males, tanto del alma como de la conducta externa privada y social, males éstos de tal magnitud que son la ruina de los Estados, aun cuando queden en pie las ciudades, según el testimonio de los sabios de más prestigio.<sup>524</sup>

L. II, 18,1: Pero es él mismo también quien en el primer libro de sus Historias, ya desde el mismo comienzo, confiesa que incluso entonces, cuando el Estado, de monarquía, que era, pasó a manos de los cónsules,...<sup>525</sup>

L. III, 1: Me ceñiré exclusivamente a lo relativo a Roma y sus dominios, es decir, a la ciudad como tal y a los países a ella ligados, sea por una confederación, sea en condición de sometidos, países todos que han sufrido calamidades antes de la venida de Cristo, formando con Roma, ya entonces, como el cuerpo del Estado.<sup>526</sup>

L. III, 15,2: Así fue la vida de Roma bajo la monarquía, en el tiempo glorioso de aquel Estado, hasta la expulsión de Tarquinio el Soberbio, es decir, durante doscientos cuarenta y tres años aproximadamente.<sup>527</sup>

L. XV, 5: Ambos buscaban la gloria de ser los fundadores del Estado romano.<sup>528</sup>

L. XVIII, 22: La ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia, y como hija de la primera Babilonia, por medio de la cual le plugo a Dios someter el orbe de

---

<sup>520</sup> Ideo dicit aequo et modesto iure gestam rem publicam metu premente, non persuadente iustitia.

<sup>521</sup> Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus.

<sup>522</sup> Diceret nobis, utrum matrem suam tam optime de re publica uellet mereri, ut ei diuini honores decernerentur

<sup>523</sup> Cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii ueri nec omnino digni, quibus diuinos honores deferret illa res publica?

<sup>524</sup> Mala igitur animi, mala uitae, mala morum, quae ita magna sunt, ut his doctissimi eorum uiri etiam stantibus urbibus res publicas perire confirmant,...

<sup>525</sup> idem tamen in primo historiae suae libro atque ipso eius exordio fatetur etiam tunc, cum ad consules a regibus esset translata res publica,...

<sup>526</sup> Verum ne nimis longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala grauissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie **ciuitatem** et quaecumque illi terrarum uel **societate** coniunctae uel conditione subiectae sunt, quae sint perpersae ante aduentum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent.

<sup>527</sup> Haec fuit Romanorum uita sub regibus laudabili tempore illius rei publicae usque ad expulsionem Tarquini Superbi per ducentos ferme et quadraginta et tres annos.

<sup>528</sup> Ambo gloriam de Romanae rei publicae institutione quaerebant

la tierra y apaciguarlo en sus inmensas dimensiones, reduciéndolo a una sola sociedad de la misma administración y de las mismas leyes.<sup>529</sup>

Aquí esta empleando la teoría de los cuatro “imperios” y de la *traslatio imperii*, de uno a otro<sup>530</sup>.

Pero no es éste el único Estado al que Agustín hace referencia en la ciudad de Dios. Como también señala Marshall en su terminología, raramente nos encontramos con el empleo del término ajeno al Estado romano o el Estado por excelencia. Así vemos cómo habla de la *res publica* de Atenas. En tres ocasiones hace alusión a la *res publica* de Atenas, una refiriéndose al carácter de estado de Atenas. Las otras dos no se refieren al propio Estado, sino a su gobierno, la gestión del Estado. Este uso del lenguaje lo podemos encontrar en autores tempranos como Justino, y en él la *res publica* tiene el sentido de gobierno, poder estatal:

L. XVIII, 20: Entonces, tras la muerte de Codro, dejaron de tener reyes los atenienses, instituyéndose las magistraturas para la administración pública.<sup>531</sup>

L. II, 11: Y así, según nos recuerdo el citado libro de La República (4,13), el ateniense Esquines, orador de primera talla, después de ser actor de tragedias en su juventud, tomó las riendas del estado.<sup>532</sup>

L. II, 9: Bien está que se haya metido con hombres tristemente famosos, revoltosos para el Estado, como Cleón,...<sup>533</sup>

También se refiere al Estado judío. Esta es una cuestión especialmente interesante, ya que consideramos que supone la aplicación del esquema *civitas Dei/civitas terrena*, si bien con unas particularidades que lo modifican sustancialmente, y que responden a la visión agustiniana del Estado.

El caso de *res publica* es diferente al de *regnum*. Mientras *regnum Dei/terreno* es asimilable casi por completo a *Civitas Dei/terrena*, el uso de *res publica* es más complejo.

Por un lado, la relación *civitas Dei* con *res publica Dei* es más sencilla. Del mismo modo que en el caso de *regnum Dei*, identifica al pueblo de Dios, que en un momento histórico dado es identificado con el reino judío. Opinamos que es éste el modo correcto de interpretar cuando se refiere a la *res publica* hebrea, esto es, dentro de la concepción de *res publica Dei*. Se observa con claridad cómo, del mismo modo que la Ciudad de Dios, esa *res publica* hebrea fue configurada (por la divina Providencia):

L. VII, 32: Luego fue congregado el pueblo hebreo en una sociedad para llevar a cabo este misterio: para que personas conscientes o inconscientes del misterio

---

<sup>529</sup> Conditae est **ciuitas** Roma uelut altera Babylon et uelut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam **societatem rei publicae** legumque perductum longe lateque pacare.

<sup>530</sup> Ver MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, Antig. crist.* XIX, 2002.

<sup>531</sup> Tunc Athenienses habere deinde reges post Codri interitum destiterunt et magistratus habere coeperunt administrandae **rei publicae**.

<sup>532</sup> quod in eo quoque de **re publica** libro commemoratur, et Aeschines Atheniensis, uir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitauisset, rem publicam capessiu

<sup>533</sup> Esto, populares homines inprobos, in **re publica** seditiosos, Cleonem,...

mismo predijeran en él lo que había de tener lugar desde la venida de Cristo a nuestros días y en adelante.<sup>534</sup>

Esa *res publica* hebrea, del mismo modo que el reino hebreo, es antecedente del Reino de Dios, es antecedente de la ciudad de Dios. Esto se ve con claridad en X 32,2; donde habla de *sacrata res publica*. Es antecedente de esa Ciudad de Dios, que es la Iglesia; (esta identificación de Ciudad de Dios con Iglesia la trataremos tratando de *civitas*, pero es patente a partir de este texto que se está refiriendo a la Ciudad de Dios de este mundo, es decir, no de la Ciudad de Dios escatológica):

L. X, 32,2: He aquí, por tanto, el camino universal para la liberación del alma, que mediante el tabernáculo, el templo, el sacerdocio y los sacrificios, significaron los santos ángeles y los santos profetas: primero entre unos pocos hombres, cuando pudieron, que encontraron la gracia de Dios, y principalmente entre el pueblo hebreo. Suya era, por decirlo así, esta sagrada república, como profecía y predicción de la Ciudad de Dios, que se había de formar de todas las gentes.<sup>535</sup>

L. XVIII, 41,3: En cambio, aquella nación, aquel pueblo, aquella ciudad, aquel estado, aquellos israelitas a quienes fueron confiadas las palabras de Dios, jamás admitieron con igual tolerancia a los seudopofetas y a los profetas verdaderos;<sup>536</sup>

También nos habla de la *caelestis res publica*, con lo que encontramos esa identificación del término jurídico *res publica* con la Ciudad de Dios. Pero esta identificación se complica entroncando con la problemática de la definición de *res publica* y la dialéctica con Cicerón que todavía no hemos tratado.

En un primer momento, hasta el libro XIX, Agustín trabaja con la definición de *Res publica* de Cicerón, para finalmente en ese libro XIX dar su propia definición de *Res publica* en la que el valor de la *Iustitia* es reducido para poder admitir la Estatalidad al margen de la ciudad de Dios (que es la Iglesia). Vayamos por partes. En primer lugar encontramos esa afirmación, la de que sólo la ciudad de Dios es realmente un Estado, ya que sólo en ella reina verdaderamente la Justicia. De esta república celestial sólo hemos encontrado dos referencias, una en la que se manda tolerar al estado terreno en vistas a la futura pertenencia a la *caelestis res publica*:

L. II, 19: ¡Ojalá que a los preceptos de esta religión les prestasen más atención y esmero en llevarlos a la práctica los reyes y pueblos del orbe, príncipes y jefes del mundo (... incluyendo también a aquellos a quienes se dirige Juan el Bautista, los recaudadores de impuestos y los soldados! ¡Cómo embellecería el mundo ya aquí abajo, con su felicidad, esta República, y cómo ascendería hacia el culmen de la vida eterna para conseguir un reinado de completa felicidad! (...)

---

<sup>534</sup> Deinde populus Hebraeus in unam quandam **rem publicam**, quae hoc sacramentum ageret, congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes id, quod ex aduentu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse venturum;

<sup>535</sup> Haec est igitur uniuersalis animae liberandae uia, quam sancti angeli sanctique prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodammodo sacrata res publica in prophetationem et praenuntiationem **ciuitatis** Dei ex omnibus gentibus congregandae,

<sup>536</sup> At vero **gens** illa, ille **populus**, illa **civitas**, illa **res publica**, illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudopphetas cum veris Prophetis pari licencia confuderunt;...



En cambio, a los servidores de Cristo, sean reyes, potentados o jueces, soldados o de las provincias, ricos o pobres, libres o esclavos, de uno u otro sexo, se les manda tolerar al Estado, si es necesario, aunque sea el peor, el más corrompido, y adquirir, con el precio de una tal tolerancia, una morada esplendorosa en aquella santa y solemnísimas asamblea de los ángeles: en la patria celestial, donde sólo existe una ley: la voluntad de Dios.<sup>537</sup>

Sin duda la más importante referencia en lo que a la *caelestis res publica* se refiere es la de II, 21,4. Esta definición la vemos, como dijimos, enlazada con la problemática de la definición de *res publica*, que trataremos separadamente, pero nótese cómo está ligando *res publica* con *res populi*. Con esto afirma ese carácter jurídico de *res publica* en la Iglesia católica, y dice la razón por la que esa expresión no la utiliza de forma general, prefiriendo la de *civitas Dei*, nuevamente ligada con el lenguaje Bíblico. (Algún autor, como Marshall<sup>538</sup>, opina que Agustín no pretende dar carácter político a la Ciudad de Dios, sin embargo otros parecen estar a favor, como Suerbaum<sup>539</sup>; nosotros opinamos que el contenido político, y también jurídico, del término es fundamental, y como el mismo Marshall dice, Agustín comparte en el resto de citas la concepción clásica de *res publica*, de modo que no encontramos ninguna razón para negar lo que está afirmando, esto es, el carácter político y jurídico de la Ciudad de Dios:

L. II, 21,4: En rigor, si seguimos las definiciones más autorizadas, fue, a su manera, una república, y mejor gobernada por los viejos romanos que por los más recientes. La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria nos parece bien llamarla así, república, puesto que nadie podrá decir que no es una “empresa del pueblo”. Y si este término, divulgado en otros lugares con una acepción distinta, resulta quizá inadecuado a nuestra forma usual de expresarnos, sí es cierto que hay una auténtica justicia en aquella ciudad de quien dicen los Sagrados Libros: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, Ciudad de Dios!<sup>540</sup>

Vincula por completo la *res publica* celeste con la ciudad de Dios.

---

<sup>537</sup> Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae (...) et quos baptista Iohannes adloquitur, exactores ipsi atque milites: et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. (...)

tolerare Christi famuli iubentur, siue sint reges siue principes siue iudices, siue milites siue prouinciales, siue diuites siue pauperes, siue liberi siue serui, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei uoluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.

<sup>538</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>539</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>540</sup> Secundum probabiliore autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est; uera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque uulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe **ciuitate** est uera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: Gloriosa dicta sunt de te, **ciuitas** Dei.

Acerquémonos ahora a la *terrena res publica*. No es sorprendente, como dice Suerbaum, que Agustín no use casi nunca el de *terrena res publica*, del mismo modo que casi nunca utiliza el término para referirse a la Ciudad de Dios.

Opinamos que hay una mayor matización en lo que a la *terrena res publica* se refiere. En II, 19 se recuerda la obligación de los cristianos de tolerar el estado, por muy nefasto que éste sea. Normalmente a lo largo de la obra el término *res publica* es un término neutro, sin las connotaciones peyorativas que tiene cuando se refiere a la *civitas terrena*, aún cuando en ambos casos se refiera a la misma realidad.

La razón de esto la encontramos en la identificación que se hace al principio de la obra, y a causa de la definición ciceroniana, con la justicia. Agustín se limita a mostrar los males de Roma con una finalidad Apologética y para defender al cristianismo de las acusaciones paganas que le responsabilizan de los males que están acaeciendo. En este contexto sólo encontramos, junto con Suerbaum, un ejemplo para conectar con la concepción *terrena res publica*, y es la identificación de ella en la *res publica* pagana, ya que en ella se incumple aún más la idea de la justicia al no dar culto al Dios verdadero.

No obstante, es claro que el resto de estados, aún cuando sean Estados cristianos, no son *Caelestis res publica*. Es decir, el imperio romano, aun cuando en ese momento era cristiano, no es jamás identificado con esa *caelestis res publica*; pero no por ello es denostado. Esto se debe a la consideración del Estado como algo necesario, cuya misión es contribuir a la paz terrena para bien de los cristianos.

Otra explicación factible es la de que, por el uso común del lenguaje, por *res publica* se refiera siempre a la *res publica* terrena, es decir, a *res publica* sin más. Con ello, para comprender esa *res publica* terrena deberemos acudir a la definición misma de *res publica*. Será en el libro XIX donde Agustín analice esta palabra vinculándola especialmente con el término *populus*. Primero, parte de Cicerón:

L. XIX, 21,1: ...: que en las definiciones formuladas por Escipión en la obra ciceroniana titulada La República jamás ha existido un Estado romano. Define él con brevedad el estado (*res publica*) como una “empresa del pueblo”. Si esta definición es verdadera, nunca ha existido un Estado romano, porque nunca ha sido empresa del pueblo, efectivamente, como una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho por la comunión de intereses. Qué entienda él por adopción de un derecho, lo va explicando a través de la discusión, y demuestra así cómo no puede gobernarse un Estado sin justicia. Pero lo que se hace según derecho se hace con justicia. Pero lo que se hace injustamente es imposible que sea según derecho. Y no podemos llamar derecho ni tenerlo como tal a las injustas determinaciones de los hombres, siendo así que estos mismos hombres sostienen que el derecho dimana de la fuente de la justicia, (...). Así que, donde no hay verdadera justicia no puede haber una multitud reunida en sociedad por el acuerdo sobre un derecho, es decir, no puede haber pueblo, según la citada definición de Escipión, o, si preferimos, de Cicerón. Y si no hay pueblo, tampoco habrá empresa del pueblo, sino una multitud cualquiera que no merece el nombre de pueblo. Ahora bien, si el Estado (*res publica*) es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado.<sup>541</sup>

---

<sup>541</sup> Secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de **re publica**, numquam rem **publicam** fuisse Romanam. Breuiter enim **rem publicam** definit esse **rem populi**. Quae definitio si uera est, numquam fuit Romana **res publica**, quia numquam fuit **res populi**, quam definitionem uoluit esse **rei**

Lo que se esconde tras esta cita y algunas similares es el problema de la legitimidad del Estado. Este es el problema que tanto aquí, como durante en el libro II viene a tratar con motivo de la dialéctica Ciceroniana. Es en esa legitimidad del Estado donde Agustín acepta temporalmente la definición Ciceroniana y su acento en la justicia, para destacar cómo la función del Estado es precisamente proporcionar esa justicia, que es la razón de su ser. Vemos también el fuerte nexo con el término *populus*, así como en ese “contrato social” entre varios individuos con unos objetivos comunes y la aceptación de unas leyes, y con ello de un derecho, que a su vez requiere también de la justicia para serlo.

Sobre la legitimidad del Estado trata mucho a lo largo del libro II:

L. II, 21,1: Como aclara Cicerón, que ya entonces estaba completamente en ruinas y no quedó ni rastro de República.<sup>542</sup>

L. II, 21,1: Entonces, a ruegos de todos, emprendió Lelio la defensa de la justicia, afirmando, con toda la intensidad que pudo, que nada hay tan enemigo de una ciudad como la injusticia, y que jamás un estado podrá gobernarse o mantenerse firme si no es con una estricta justicia.<sup>543</sup>

L. II, 22,1: Pero volviendo al tema que ahora nos ocupa, por más digna de elogios que se diga haber sido Roma en otros tiempos o ahora, según sus más sabios escritores, se había vuelto pervertida e infame en extremo, mucho antes ya de la venida de Cristo. Más aún, ya no existía; había muerto del todo por efecto de su corrupción moral. (...) ¿Quién se negará a reconocer que aquella república estaba ya muerta en ese período?<sup>544</sup>

L. II, 22,2: Ahora estoy tratando de la caída de las costumbres, que primero fueron perdiendo gradualmente su esplendor, y luego se precipitaron como un torrente, ocasionando una tal ruina de la República, que, a pesar de seguir intactas las casas y las murallas, sus escritores de mayor talla no dudan en decir que entonces sucumbió la república.<sup>545</sup>

---

**publicae. Populum** enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione **sociatum**. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse **rem publicam**; ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt uel putanda iniqua hominum constituta. cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manauerit (...) Quocirca ubi non est uera iustitia, iuris consensu **sociatus** coetus hominum non potest esse et ideo nec **populus** iuxta illam Scipionis uel Ciceronis definitionem; et si non **populus**, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae **populi** nomine digna non est. Ac per hoc, si **res publica** res est **populi** et **populus** non est, qui consensu non **sociatus** est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse **rem publicam**.

<sup>542</sup> sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam.

<sup>543</sup> Tum Laelius rogantibus omnibus iustitiam defendere a dgressus est adseruitque, quantum potuit, nihil tam inimicum quam iniustitiam **ciuitati** nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam.

<sup>544</sup> Sed quod pertinet ad praesentem quaestionem, quamlibet laudabilem dicant istam fuisse uel esse rem publicam, secundum eorum auctores doctissimos iam longe ante Christi aduentum pessima ac flagitiosissima facta erat; immo uero nulla erat atque omnino perierat perditissimis moribus. (...)quis illam rem publicam non tunc perisse fateatur?

<sup>545</sup> Nunc ago de labe morum, quibus primum paulatim decoloratis, deinde torrentis modo praecipitatis tanta quamuis integris tectis moenibusque facta est ruina rei publicae, ut magni auctores eorum eam tunc amissam non dubitent dicere.

L. II, 23,2: Cuando aquella República estaba en trance de perecer, corroída por la inmoralidad social, nada hicieron los dioses para orientar o corregir las costumbres, y evitar así la catástrofe. Es más, ellos han favorecido su baja y su corrupción, atrayendo la catástrofe.<sup>546</sup>

L. II, 25,2: Nos hemos visto en la necesidad de decir todo esto porque sus propios escritores no han dudado lo más mínimo en decir y en consignar por escrito que el Estado romano, a causa del grado sumo de corrupción moral de la sociedad, había sucumbido y nada quedaba de él antes de la venida de nuestro Señor Jesucristo. (...) al paso que sus propios dioses nada han contribuido con preceptos parecidos a favor de su pueblo fiel para evitar la ruina de la República. Peor todavía: han contribuido eficazmente a su perdición corrompiendo sus mismas costumbres con la pretendida y nefasta autoridad de sus ejemplos.<sup>547</sup>

L. III, 30: En su estimación, la república no sólo sufrió un azote, sino que quedó arruinada por completo.<sup>548</sup>

En estas citas lo que hace es quitar la legitimidad al Estado pagano; será en el libro XIX cuando muestra la legitimidad del Estado frente a la aparente injusticia de que unos hombres estén sometidos al servicio de otros:

L. XIX, 21,2: Tal servidumbre es justa puesto que a esos mismos hombres les reporta una ventaja, y es para su mayor bien cuando se hace como es debido, es decir, cuando a los indeseables se les arrebatada la posibilidad de cometer delitos. Se logra con ello que estén mejor bajo el dominio de otro, que antes con su independencia. Se añade a continuación, para reforzar el argumento, un ejemplo ilustre tomado como de la naturaleza, y se dice: “¿Por qué Dios domina al hombre, el alma al cuerpo, la razón a la pasión y demás partes viciosas del espíritu? Este ejemplo muestra bien a las claras que la sumisión es útil para algunos y, naturalmente, el sometimiento a Dios es útil para todos. El alma sometida a Dios es con pleno derecho dueña del cuerpo, y en el alma misma la razón sometida a Dios, el Señor, con pleno derecho es dueña de la pasión y demás vicios. Por lo tanto, cuando el hombre no se somete a Dios, ¿qué justicia queda en él? Si el alma no está sometida a Dios, por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón los vicios.”<sup>549</sup>

---

<sup>546</sup> Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis uel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret; immo deprauandis et corrupendis addiderunt moribus, ut periret.

<sup>547</sup> Haec dicere compulsi sumus, quoniam pessimis moribus **ciuium Romanam rem publicam** iam antea perditam fuisse nullamque remansisse ante aduentum Christi Jesu domini nostri auctores eorum dicere et scribere minime dubitarunt. (...) Dii uero ipsorum nullis talibus praeceptis egerint aliquid cum suo cultore populo pro illa re publica, ne periret; immo eosdem mores uelut suis exemplis auctoritate noxia corrupendo egerunt potius, ut periret.

<sup>548</sup> quibus illa res publica nec adflicta, sed omnino perdita iudicata est

<sup>549</sup> ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt; subditumque est, ut ista ratio firmaretur, ueluti a natura sumptum nobile exemplum atque dictum est: "Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus?" Plane hoc exemplo satis edoctum est quibusdam esse utilem seruitutem, et Deo quidem ut seruiatur utile esse omnibus. Seruiens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita recte imperat libidini uitisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non seruit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem Deo non seruiens nullo modo potest iuste animus corpori aut humana ratio uitibus imperare.

Es decir, se trata de que hay un dominio justo, el Estado proporciona un bien, cumple una función en la sociedad humana terrena que es la de velar por la paz en virtud del cumplimiento de la justicia, a pesar de que sea una justicia imperfecta. Tanto los conceptos *res publica* como *ius* son relacionados con la *iustitia*.

Es por la ligazón tan estrecha con la justicia, que la definición de Cicerón no acaba de satisfacer a Agustín, ya que esa justicia será imperfecta, incluso se cometerán injusticias. Por ello Agustín relega el papel de la justicia, y realza del del *iuris consensos*. Agustín, igual que Cicerón, vincula la definición de *res publica* como *res populi*, y por ello debemos centrarnos en la definición de pueblo:

L. XIX, 24: Pero si la realidad “pueblo” la definimos de otra manera, por ejemplo. “es el conjunto multitudinario de seres asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”, entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos. De acuerdo con esta definición, que es nuestra, el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa, una empresa pública, un Estado, sin lugar a dudas. (...) no por eso voy a negar que Roma sea un pueblo, o que su empresa sea un estado, con tal que se mantenga de algún modo el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de la participación de unos intereses comunes.<sup>550</sup>

De este modo el Estado queda definido de una manera que permite por completo la identificación de una *caelestis res publica*, y además permite considerar como Estado a todos los Estados, incluso los paganos, y por ello finaliza éste capítulo haciendo referencia a la *civitas impiorum*, esto son, cualquier otro estado, que es Estado, aunque carezca de la auténtica justicia.

Sobre esta forma de entender el concepto, tenemos la carta 138 a Marcelino. Dicha carta es anterior a estas referencias que estamos citando, lo que muestra cómo durante la redacción de la obra no se puede hablar de un cambio en la forma de concebir el término con respecto a los primeros libros, lo que nos recuerda la unidad de la obra y su planificación previa. Ésta carta se fecha hacia comienzos del 412, trece años antes de la redacción de los capítulos XVIII al XXII. La carta 138 responde a la carta 136 en la que Marcelino le plantea unas objeciones que hacían los paganos, y en particular las que Volusiano, un cristiano, no llegaba a comprender. Especialmente se trata de la visión, los efectos de la doctrina cristiana en el Estado (*res publica*). Veamos la forma en la que se plantea la cuestión a Agustín, dentro del contexto del enfrentamiento con los paganos:

---

<sup>550</sup> Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, uelut si dicatur; "Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionem **sociatus**", profecto, ut uideatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordie communionem **sociatus** est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus **populus populus** est et res eius sine dubitatione res publica. (...)Nec ideo tamen uel ipsum non esse **populum** uel eius rem dixerim non esse **rem publicam**, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordie communionem **sociatus**.

Epist. 136,2: Añadía que la predicación y doctrina del Señor no puede adaptarse en parte alguna a las costumbres de la república: por ejemplo, como muchos dicen, ese indiscutible precepto de que no hemos de devolver a nadie mal por mal, poner la otra mejilla al que nos abofetea, dar el palio al que nos quiere robar la túnica, caminar doble espacio con aquel que nos quiere hacer llevar una carga. Aseguraba que todo eso es contrario a las costumbres de la república. ¿Quién permitirá que el enemigo le robe algo, o quién no replicará con el mal por derecho de guerra al que saquea una provincia romana? Ya entiende tu venerable persona lo que puede decirse de todo lo demás. Él estima que todo esto puede añadirse a su pregunta, hasta el punto de que, seguramente, cree (aunque sobre esto se calla) que es manifiesto que han venido tan grandes males a la república por los príncipes cristianos, los cuales siguen la religión cristiana en su mayoría.<sup>551</sup>

La respuesta de Agustín, como suele reproducirse en la Ciudad de Dios, es mostrar lo mismo que ellos critican en los autores paganos. Es decir, muestra cómo lo que es criticado en los cristianos es algo que forma parte de la moral del hombre, y que los mismos paganos llegaron a darse cuenta de ello. Esto lo expone en 138, 2.9 (o 138, 9, según la edición). Es entonces, saliendo en defensa del cristianismo cuando define la *Res publica* con las mismas características que vimos hace en el libro XIX, vinculándola con *populus* (como Cicerón en *De Republica* I 25,39-40), en una definición en la que el elemento justicia desaparece, del mismo modo que queda reducido en contraste con Cicerón, y acentúa el elemento concordia. (No queremos entrar a analizar en profundidad éste término de concordia, ya que su uso en relación con la República es conocido sobradamente, recordemos cómo aparece en ciertas acuñaciones monetales):

Epist. 138, 2,10: Cuando estas frases se leen en sus autores se rompe en exclamaciones y se aplaude; se tiene la impresión de que se están describiendo y pregonando las costumbres, debido a las cuales era digno que la ciudad fuese a más, (...). En cambio, cuando eso calumniadores leen que la autoridad divina prescribe que no se ha de devolver mal por mal, cuando este aviso tan saludable, intimado a la asamblea de los pueblos como a escuela pública de todas las edades y dignidades de ambos sexos, viene de parte de lo alto, se acusa a la religión de enemiga de la república. (...) Porque ¿qué es la república sino el interés del pueblo<sup>552</sup>? Luego el interés común es interés de la ciudad. ¿Y qué es la ciudad sino una muchedumbre reunida por el vínculo de la concordia? En estos autores se lee así: “Una multitud dispersa y vagabunda se había convertido,

---

<sup>551</sup> Tum deinde quod eius praedicatio atque doctrina rei publicae moribus nulla ex parte conueniat, utpote sicuti a multis dicitur, cuius hoc constat esse praeceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus et percutientu aliam praebere maxillam et pallium dar tunicam tollere persistenti et cum eo, qui nos angariare uoluerit, ire debere spatio itineris duplicato, quae omnia rei publicae moribus adserit esse contraria. Nam quis tolli sibi ab hoste aliquid patiatu uel Romanae prouinciae depraedatori non mala uelit belli iure reponere? Et cetera, quae dici ad reliqua posse intellegit uenerabilitas tua. Haec ergo omnia ipsi posse iungi aestimat quaestioni in tantum, ut per Christianos principes Christianam religionem maxima ex partes seruantes tanta, etiam si ipse de hac parte taceat, rei publicae mala euenisse manifestum ist.

<sup>552</sup> Cicerón, *De Republica*, I 25,39-40

en breve, por la concordia, en una ciudad”<sup>553</sup>. ¿Y qué preceptos de concordia pensaron jamás que había de leer en sus templos?<sup>554</sup>

Continúa Agustín la carta señalando cómo es la doctrina cristiana la óptima para la república, ya que los mandamientos de poner la otra mejilla, son mandamientos referidos a la paciencia y contra la venganza, esto es, en favor de la justicia. Agustín en las páginas siguientes fundamenta y admite la capacidad coercitiva del Estado, y la admite ya que es un elemento necesario, el elemento por lo que la *res publica* no recibe normalmente el apelativo de “terrena”<sup>555</sup>, ya que en sí mismo el Estado es un bien, en vistas a la consecución de la paz terrena, que es útil, también, para los cristianos.

En resumen, el término *res publica* es vinculado por Agustín desde el 411, época en que comienza la redacción de la Ciudad de Dios, en un sentido que lo vincula directamente con el de *populus*, y en general con el resto de términos aquí estudiados. De forma general hace referencia a la realidad estatal, es decir, tiene el mismo significado que en época clásica; pero Agustín va más allá y lo interpreta de modo teológico, lo que supone una modificación en el sentido jurídico y político. De este modo la *res publica* aparece como un bien en sí mismo, producto de la naturaleza social del hombre (también la *societas* es asociada con el término), su meta es la obtención de la paz terrena que es beneficiosa para cristianos y no cristianos. Además, y dentro de la dialéctica entre *civitas terrena/civitas Dei*, la Iglesia también se afirma como *res publica*, a través del término *civitas Dei*, lo que supone la concepción de que la función de la Iglesia también incluye procurar la paz terrena (función que ya tenían los obispos en la tardoantigüedad<sup>556</sup>), lo que supone que tenga capacidad jurídica y coercitiva.

Ésto no sólo se identifica en este sentido terreno, sino que también tiene su reflejo desde la perspectiva teológica. En este sentido pueden ser reveladoras las palabras del polaco Erich Przywara<sup>557</sup>, para el que la palabra estado significa desde la antigüedad “la unidad en lo múltiple”. El estado es aquello que se aproxima más a Dios, hasta perderse en Dios, ya sea que, en la dirección de arriba abajo, Dios se convierta en “estado”, ya sea que, en la dirección de abajo arriba, el “estado” se convierta en Dios. Dios se convierte en “estado” en Platón y el “estado” se convierte en Dios en Aristóteles: es el “divino círculo sobre sí mismo”. Ambas posturas son cristianizadas, de modo que siendo semejantes en el error, aluden, sin embarco a Cristo. Cristo como Iglesia es en primer término la plenitud del estado, en tanto que, en sentido aristotélico, aparece como unidad orgánica de lo múltiple. Luego, Cristo como Iglesia, es, al igual

---

<sup>553</sup> Salustio, *Catilina*, VI, 2.

<sup>554</sup> Haec cum in eorum leguntur auctoribus, exclamatur et plauditur (...) Cum uero legitur praecipiente auctoritate diuina non reddendum malum pro malo, cum haec tam salubris admonitio congregationibus populorum tamquam publicis utriusque sexus atque omnium aetatum et dignitatum scholis de superiore loco personat, accusatur religio tamquam inimica rei publicae. (...) Quid enim est res publica nisi res populi? Res ergo communis, res utique **ciuitatis**. Quid est autem **ciuitas** nisi hominum multitudo in quoddam uinculum redacta concordiae? Apud eos enim legitur ita: Breui multitudo diuersa atque uaga concordia **ciuitas** facta erat”. Quae porro praecepta concordiae in suis templis umquam illi legenda censuerunt, ...

<sup>555</sup> De hecho, esa expresión sólo la hemos detectado, con esta forma concreta en la epístola 138, 2.14: si terrena ista res publica praecepta Christiana custodiat.

<sup>556</sup> Por ejemplo: TEJA, R., “Auctoritas versus potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua”, *Estudia Ephemeridis Augustinianum*, Vol. I. n.º 58, Roma 1997, p. 73-82./ LEPELLEY, C., “Le patronat episcopal aux IV et V siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique », *L'évêque dans la cité du IV au V siècle ; image et autorité*, (actes de la table ronde organisée par l'Institut patristique Augustinianum et l'École française de Rome, Roma, 1.º y 2.º de diciembre, 1995) Ed. École française de Rome, 1998, p. 17-33. etc

<sup>557</sup> Przywara, E., *San Agustín; perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

que el Estado, “un cuerpo de muchos miembros y con muchas funciones”. Este es probablemente el mejor sentido, en el plano teológico, que le podemos dar al de *caelestis res publica*, “Este estado de Dios es por un lado una cierta unidad, cuyo carácter de contraposición en el mundo se pone de relieve: aquí es Iglesia, allí mundo”. Este autor identifica totalmente esa *res publica* con el sentido de Estado, pero también identifica totalmente esa *res publica* con la *civitas Dei*. No creo que debamos considerar esa identificación como completa, ya que, al menos a partir de la Ciudad de Dios, no vemos una utilización indistinta de ambos términos, no vemos, como se desprende de la *civitas terrena*, una demonización del Estado, sino que Agustín lo considera y lo valora como un bien. Dejemos estas consideraciones y pasemos a tratar el concepto fundamental, rector de toda la obra.



## CAPITULO XII

### CIVITAS

#### XII.1.- INTRODUCCION Y CONCEPTOS

Hasta el momento hemos analizado los diferentes conceptos jurídicos en relación al concepto *civitas*, que podemos considerar en algunos casos como equivalente. Llega el momento de acercarnos al sentido profundo de *civitas*.

El término *civitas* es un término complejo, por ello su traducción por “ciudad” puede suponer ciertos problemas ya que en opinión de Van Oort<sup>558</sup> o Ratzinger<sup>559</sup> son varios los significados que tiene dentro del lenguaje agustiniano.

Con ella Agustín puede referirse a la comunidad de ciudadanos; la ciudad o el área donde un grupo de ciudadanos vive; el Estado, o el estado del ciudadano, esto es, la ciudadanía. Prácticamente todos estos significados pueden encontrarse en la Ciudad de Dios. Por ejemplo, en la definición de *civitas* que proporciona Bieder<sup>560</sup>, según la cual *civitas* es para Agustín: *hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata* (XV, 8); es decir, se asimila al término *societas*. De hecho, ya vimos cómo en algunos casos usa ambos términos como sinónimos, y lo mismo ocurre con los términos *regnum* y *populus*.

No obstante, el sentido de la palabra *civitas* en Agustín viene a ser el mismo que el término *πολις* en griego. Esto es, un grupo de gente como comunidad, una sociedad con su propia política, a nivel legal, económico, ético e incluso religioso. En particular éste último elemento era esencial en el término griego *polis* y en el latino *civitas*. La *civitas* era el objeto central de la religión romana, y en Agustín ese valor religioso adquiere especial relevancia.

Encontramos diferentes fragmentos en los que podemos encontrar elementos que ayuden a definir el concepto de *civitas* en Agustín. Dichos elementos muestran cómo *civitas* es un elemento formado por un conjunto de individuos, pero sin perder cada uno de ellos su individualidad, esto es, el carácter de cada uno de esos individuos es lo que produce que la asociación conduzca a una mayor o menor valor de esa *civitas*. Por ello vemos en las citas, a las que ya hemos hecho referencia, que los dos reinos o las dos ciudades son ejemplificadas en una persona. En este sentido encontramos la cita de L. I, 15,2, en la que afirma que las fuentes del bienestar de una ciudad y un individuo son las mismas. Otro de esos elementos es la armonía que comparte ese conjunto de hombres, la concordia, armonía que es comparada en algún caso con la de los sonidos musicales correctamente compuestos, y que también se pone en relación con la concordia en el estado y también enlaza con la justicia. Aquí radica a su vez la vinculación con el término *societas*, ya que se trata de una concordia que nace por un vínculo social. Este símil nos hace pensar que podría resultar valiosa la obra *De musica* de Agustín, para ver si esta concepción la tiene ya en sus primeros escritos.

---

<sup>558</sup> OORT, J., Van “*civitas Dei-civitas terrena*”, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997, p. 157-170

<sup>559</sup> RATZINGER, J., “Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins”, *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954. p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>560</sup> BIEDER, W., *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten kirche*, Basel 1941.

L. I, 15, 2: Que busquen entonces una virtud que haga posible la felicidad de una ciudad entera. Es evidente que el bienestar de la ciudad no procede de una fuente distinta que el bienestar del individuo, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía.<sup>561</sup>

L. II, 21: Pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro, y el mejor para la seguridad de todo estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia<sup>562 563</sup>.

L. XVII, 11: Ahora bien, toda la naturaleza humana cayó por el pecado del primer hombre de la verdad a la miseria, (...) Aunque no en vano creó Dios a todos los hijos de los hombres, ya que libra a muchos de la desventura por el mediador Jesús; y respecto a los que supo que no se habían de librar, no los creó en vano en el magnífico y ordenado concierto de la creación racional entera; los creó para utilidad de los que se habían de librar y para comparación por contraste de las dos ciudades entre sí.<sup>564</sup>

L. XVII, 14: Desarrollándose así a través de los tiempos la ciudad de Dios, reinó David primeramente en la Jerusalén terrena, sombra del futuro. Era David hombre erudito en el arte del canto, y amaba la armonía musical, no por un deleite vulgar, sino por sentimiento religioso, sirviendo en ella a su Dios, el verdadero Dios, en transporte místico de una gran realidad. Porque **el concierto apropiado y moderado de los diversos sonidos manifiesta con su armoniosa variedad la unidad compacta de una ciudad bien ordenada.**<sup>565</sup>

L. XV, 8,2: Claro que, aunque éste sea el primer hijo del fundador de aquella ciudad, no se sigue que el padre le puso su nombre a la ciudad fundada cuando

---

<sup>561</sup> qua beata esse possit et **ciuitas**. Neque enim aliunde beata **ciuitas**, aliunde homo, cum aliud **ciuitas** non sit quam concursus hominum multitudo.

<sup>562</sup> Cicerón, *De republica*, 2, 42-43.

<sup>563</sup> sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione **ciuitatem** consensu dissimillimorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in **ciuitate** concordiam, artissimum atque optimum omni in re publica uinculum incolumitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse

<sup>564</sup> Nunc uero omnis quidem humana natura per peccatum primi hominis in uanitatem de ueritate conlapsa est, (...) sed non uane Deus constituit omnes filios hominum, quia et multos a uanitate liberat per mediatorem Iesum, et quos liberandos non esse praesciuit, ad utilitatem liberandorum et comparationem duarum inter se a contrario **ciuitatum**.

<sup>565</sup> Procurrentem igitur per tempora **ciuitate** Dei, primo in umbra futuri, in terrena scilicet Hierusalem, **regnauit** Dauid. Erat autem Dauid uir in canticis eruditus, qui harmoniam musicam non uulgari uoluptate, sed fideli uoluntate dilexerit eaque Deo suo, qui uerus est Deus, mystica rei magnae figuratione seruierit. Diuersorum enim sonorum rationabilis moderatusque concentus concordiae uarietate compactam bene ordinatae **ciuitatis** insinuat unitatem.

nació el hijo: no podía uno solo formar una ciudad, que no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social.<sup>566</sup>

Destacando esa conexión con *societas*, subrayemos cómo la *beata vita* es la vida en sociedad, y es en este sentido como también debemos entender el concepto *civitas*, o, como ya vimos, esas dos ciudades son símbolos de dos sociedades

L. XIX, 3,2: Mirada desde ellos, la presente vida feliz es también vida en sociedad cuando se busca el bien de los amigos por el bien mismo, como si fuera propio, queriendo para los amigos lo mismo que se quiere para sí. Esta vida puede ser bajo el mismo techo, como los esposos, los hijos y quienes con ellos conviven; o también en un lugar determinado donde esté su casa, como, por ejemplo, la ciudad y los que se llaman ciudadanos; o puede ser en todo el orbe, como ocurre con las naciones, a quienes liga la sociabilidad entre sí; y también puede ser en el universo entero, lo que entendemos por cielo y tierra...<sup>567</sup>

L. XV, 1,1: Pienso, sin embargo, que ya hemos resuelto importantes y difíciles cuestiones acerca del principio del mundo, del alma y del mismo género humano. A éste lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo.

Ese es el fin de cada una, del cual se hablará después. Al presente, como ya he dicho bastante sobre su origen, tanto en los ángeles, cuyo número ignoramos, como en los dos primeros hombres, me parece ya oportuno tratar de exponer su desarrollo desde que aquella pareja comenzó a engendrar hasta que dejen de propagarse los hombres. En efecto, todo este tiempo o este siglo, en el que desaparecen los que mueren y les suceden los que nacen, constituye el desarrollo de estas dos ciudades de que hablamos.<sup>568</sup>

Además, en VIII, 26,3 se muestra como una de las características de la ciudad el aspecto jurídico, y más en concreto se muestra como la característica de la ciudad terrena sus leyes creadas por los hombres, frente a las leyes de la Ciudad de Dios que son leyes divinas. De este modo en II, 19 señala cómo en la Ciudad de Dios sólo hay una Ley, la voluntad de Dios. Esta diferenciación es importante ya que el Derecho de la

---

<sup>566</sup> Sed etiamsi conditori **ciuitatis** illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae **ciuitati** nomen eius inpositum, quando natus est, quia nec constitui tunc ab uno poterat **ciuitas**, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo **societatis** uinculo conligata;

<sup>567</sup> Hanc uitam beatam etiam **socialem** perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligit sicut sua eisque propter ipsos hoc uelit quod sibi; siue in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domestici, siue in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui **ciues** uocantur, siue in orbe toto, ut sunt **gentes** quas ei **societas** humana coniungit, siue in ipso mundo, qui censetur nomine caeli et terrae,...

<sup>568</sup> Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio uel mundi uel animae uel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt; quas etiam mystice appellamus **ciuitates** duas, hoc est duas **societates** hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. Sed iste finis est earum, de quo post loquendum est. Nunc autem quoniam de exortu earum siue in angelis, quorum numerus ignoratur a nobis, siue in duobus primis hominibus satis dictum est, iam mihi uidetur earum adgrediendus excursus, ex quo illi duo generare coeperunt, donec homines generare cessabunt. Hoc enim uniuersum tempus siue saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum **ciuitatum**, de quibus disputamus, excursus est.

ciudad se pone como elemento definidor de la misma. En esta línea, debemos pensar que la identificación de la ciudad con la Iglesia, supone a su vez la afirmación de un Derecho propio e independiente, que como vimos en el capítulo tercero se vincula con los procesos de independencia de la Iglesia de la autoridad imperial y con la figura de Ambrosio, fuertemente vinculada con Agustín.

L. VIII, 26,3: Todavía añade: “Y de Isis, la esposa de Osiris, ¿no sabemos cuántos favores hace teniéndola propicia, y a cuántos perjudica si está airada?” Luego quiere mostrar que hay dioses de esta clase que fabrican los hombres con este arte; y por ello da a entender su pensamiento: que los demonios han surgido de los espíritus de hombres muertos, espíritus que, por este arte de hombres tan errados, incrédulos e irreligiosos, fueron introducidos en los simulacros, ya que los que fabricaban tales dioses no podían fabricar también almas. Y al decir lo que he citado de Isis, cuánto perjudica si está airada, añade a continuación: “Pues les es fácil airarse a los dioses mundanos, ya que están hechos y compuestos por los hombres de ambas naturalezas.” De ambas naturalezas, dice, de alma y cuerpo; de suerte que en lugar del alma está el demonio, y en lugar del cuerpo, la imagen. “De donde se sigue –dice- que esas imágenes han sido llamadas por los egipcios animales santos, y que por cada una de las ciudades han sido adoradas las almas de aquellos que fueron divinizados durante su vida, de suerte que vivan según sus leyes y tomen nombre del suyo”. Aquí tenemos esa civitas terrena, con unas leyes dada por hombres.<sup>569</sup>

L. II, 19: Pero éste oye, el otro desprecia y la mayoría son más amigos de las caricias suavemente envenenadas de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes. En cambio, a los servidores de Cristo, sean reyes, potentados o jueces, soldados o de las provincias, ricos o pobres, libres o esclavos, de uno u otro sexo, se les manda tolerar al Estado, si es necesario, aunque sea el peor, el más corrompido, y adquirir, con el precio de una tal tolerancia, una morada esplendorosa en aquella santa y solemnísima asamblea de los ángeles: en la patria celestial, donde sólo existe una ley: la voluntad de Dios.<sup>570</sup>

Otra forma en la que nos ayuda a definir la ciudad es cuando habla del sentido de la lengua latina y su sinonimia con casa o templo:

---

<sup>569</sup> Adhuc addit et dicit: "Isin uero Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam!" Deinde ut ostenderet ex hoc genere esse deos, quos illa arte homines faciunt (unde dat intellegi daemones se opinari ex hominum mortuorum animis extitisse, quos per artem, quam inuenerunt homines multum errantes, increduli et inreligiosi, ait inditos simulacris, quia hi, qui tales deos faciebant, animas facere non utique poterant), cum de Iside dixisset, quod commemorauit, "quantis obesse scimus iratam", secutus adiunxit: "Terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi." "Ex utraque natura" dicit ex anima et corpore, ut pro anima sit daemon, pro corpore simulacrum. "Vnde contigit, inquit, ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas **ciuitates** eorum animas, quorum sunt consecratae uiuentes, ita ut eorum legibus incolantur et eorum nominibus nuncupentur."

<sup>570</sup> Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque uitiiis male blandientibus quam utili uirtutum asperitati sunt amiciore: tolerare Christi famuli iubentur, siue sint reges siue principes siue iudices, siue milites siue prouinciales, siue diuites siue pauperes, siue liberi siue serui, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei uoluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.

L. XV, 19: Pero la traslación del tal Henoc significa una demora de nuestra dedicación: tuvo lugar ya en Cristo, nuestra cabeza, que resucitó para no morir jamás, y que ya ha sido también trasladado. En cambio, aún no se ha realizado en la otra dedicación de toda la casa, cuyo fundamento es el mismo Cristo, y que se difiere hasta el final, cuando tenga lugar la resurrección de los muertos que no morirán ya jamás. Lo mismo nos da hablar de la casa de Dios, del templo de Dios, de la ciudad de Dios: todo ello muy en consonancia con el uso de la lengua latina. Así llama Virgilio ciudad de inmenso poderío a la casa de Asáraco, queriendo significar a los romanos, que tienen su origen de Asáraco a través de los troyanos; como llama a los mismos casa de Eneas, porque después de su venida a Italia, con Eneas como jefe de los troyanos, fundaron la ciudad de Roma. Imitó el poeta, en efecto, las Sagradas Letras, en las que se llama casa de Jacob al gran pueblo hebreo.<sup>571</sup>

También discute sobre la ciudad de Dios justo antes de proporcionar su definición personal de *res publica* y de *populus*. En la refutación a Cicerón señala cómo para éste la Ciudad, o el Estado, en una narración que iguala ambos términos, tiene una exigencia de eternidad. La postura de Agustín es clara, ya que la única Ciudad eterna es aquella que fue fundada desde la eternidad y para la eternidad por el Ser eterno; respondiendo a una afirmación física desde posturas escatológicas.

L. XXII, 6,2: No ignoro que en el libro tercero de La república, de Cicerón, si no me equivoco, se sostiene que cualquier Estado rectamente ordenado no debe emprender guerra alguna si no es en defensa de sus pactos o de su supervivencia. Qué entiende él por supervivencia o qué supervivencia quiere él dar a entender, lo manifiesta en otro lugar cuando dice: “Los particulares se sustraen mediante una muerte pronta a estas penas que sienten aun los necios, es decir, a la pobreza, destierro, cadenas, azotes. En cambio, el castigo propio de las ciudades es esa muerte que parece libera a los particulares del castigo. Porque la constitución de la ciudad exige que ésta sea eterna. De suerte que no hay muerte natural para el Estado como la hay para el hombre, en quien la muerte no sólo es necesaria, sino muchas veces hasta deseable. Por el contrario, la ciudad, cuando se suprime, se destruye, desaparece; algo así (si comparamos las cosas pequeñas con las grandes) como si toda esta máquina del mundo se abatiera y se derrumbara”. Esto dijo Cicerón porque piensa con los platónicos que este mundo no ha de desaparecer. Es claro, pues, que él sostenía que la ciudad sólo debe emprender una guerra por la supervivencia que la hace eterna, aun a costa de la muerte y sucesión de los individuos;... (...)

Por el contrario, la conservación de la ciudad de Dios es de tal condición que puede mantenerse, o mejor adquirirse, con la fidelidad y por medio de ella; y si se renuncia a la fidelidad, no puede nadie llegar a ella. Este pensamiento de un

---

<sup>571</sup> Sed huius Enoch translatio nostrae dedicationis est praefigurata dilatio. Quae quidem iam facta est in Christo capite nostro, qui sic resurrexit, ut non moriatur ulterius, sed etiam ipse translatus est; restat autem altera dedicatio uniuersae domus, cuius ipse Christus est fundamentum, quae differtur in finem, quando erit omnium resurrectio non moriturorum amplius. Siue autem domus Dei dicatur siue templum Dei siue **ciuitas** Dei, id ipsum est nec abhorret a Latini eloqui consuetudine. Nam et Vergilius imperiosissimam **ciuitatem** domum appellat Assaraci, Romanos uolens intellegi, qui de Assaraco per Troianos originem ducunt; et domum Aeneae eosdem ipsos, quia eo duce Troiani cum Italiam uenissent ab eis condita est Roma. Imitatus namque est poeta ille litteras sacras, in quibus dicitur domus Iacob iam ingens **populus** Hebraeorum.

corazón firme y sufrido ha hecho tantos mártires y de tal categoría, cual no ha conseguido ni pudo conseguir uno siquiera la fe en la divinidad de Rómulo.<sup>572</sup>

Encontramos también una definición de la Ciudad de Dios de índole teológica, y que ya comentamos someramente al hablar sobre la *res publica* y la obra del jesuita polaco Erich Przywara<sup>573</sup>. Es la definición mística de la ciudad de Dios, como sacrificio y sacramento ofrecido a Dios, y que es un aspecto de su esencia sobrenatural, estimulando la espiritualidad cristiana, así como también la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo con muchos miembros, de lo cual encontramos multitud de referencias.

L. X, 6: También es sacrificio el castigo que infligimos a nuestro cuerpo por la templanza si, como debemos, lo hacemos por Dios, a fin de no usar de nuestros miembros como arma de iniquidad para el pecado, sino como arma de justicia para Dios. (...)

Los verdaderos sacrificios, pues, son las obras de misericordia, sea para con nosotros mismos, sea para con el prójimo; obras de misericordia que no tienen otro fin que librarnos de la miseria y así ser felices; lo cual no se consigue sino con aquel bien, del cual está escrito: Para mi lo bueno es estar junto a Dios. De aquí ciertamente se sigue que toda la ciudad redimida, o sea, la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal por medio del gran Sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión, para que fuéramos miembros de tal Cabeza; según ella, es nuestro Mediador, en ella es sacerdote, en ella es sacrificio. (...)

Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros, pero no todos tienen la misma función; lo mismo nosotros, con ser muchos, unidos a Cristo formamos un solo cuerpo, y respecto de los demás, cada uno es miembro, pero con dotes diferentes, según el regalo que Dios nos haya hecho (Rom 12, 3-6). Este es el sacrificio de los cristianos: unidos a Cristo formamos un solo cuerpo. Este es el sacramento tan conocido de los fieles que también celebra asiduamente la Iglesia, y en él se le demuestra que es ofrecida ella misma en lo que ofrece.<sup>574</sup>

---

<sup>572</sup> Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, De re publica disputari nullum bellum suscipi a **civitate** optima, nisi aut pro fide aut pro salute. Quid autem dicat pro salute vel intellegi quam salutem velit, alio loco demonstrans: Sed his poenis, inquit, quas etiam stultissimi sentiunt, egestate, exilio, vinculis, verberibus, elabuntur saepe privati oblata mortis celeritate; **civitatibus** autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare. Debet enim constituta sic esse **civitas**, ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis, ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe. **Civitas** autem cum tollitur, deletur, exstinguitur: simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intreat et concidat. Hoc ideo dixit Cicero, quia mundum non interiturum cum Platonicis sentit. Constat ergo eum pro ea salute voluisse bellum suscipi a **civitate**, qua fit ut maneat hic **civitas**, sicut dicit, aeterna, quamvis morientibus et nascentibus singulis, (...)

Salus autem **civitatis** Dei talis est, ut cum fide ac per fidem teneri vel potius adquiri possit; fide autem perdita ad eam quisque venire non possit. Quae cogitatio firmissimi ac patientissimi cordis tot ac tantos martyres fecit, qualem ne unum quidem habuit vel habere potuit quando est deus creditus Romulus.

<sup>573</sup> PRZYWARA, E., *San Agustín; perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

<sup>574</sup> Corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus, si hoc, quem ad modum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo, sacrificium est. (...) Cum igitur uera sacrificia opera sint misericordiae siue in nos ipsos siue in proximos, quae referuntur ad Deum; opera uero misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus (quod non fit nisi bono illo, de quo dictum est: Mihi autem adhaerere Deo bonum est): profecto efficitur, ut tota ipsa redempta **ciuitas**, hoc est congregatio **societasque** sanctorum, uniuersale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam serui. Hanc enim obtulit, in hac oblatas est, quia

Ya hemos dicho cómo la elección y el uso de la palabra *civitas* tiene especial relevancia el uso que de ella hace las Sagradas Escrituras, y esto lo explicita el mismo Agustín cuando tras citar los salmos 86,3; 47, 2.3.9; 45,5 y 6, dice:

L. XI, 1: Con estos y otros testimonios semejantes, cuya enumeración resultaría prolija, sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador.<sup>575</sup>

Es el lenguaje bíblico el antecedente, el origen, de largo uso del término, y sobre todo lo que respecta a la *civitas Dei*.

Una interpretación que tuvo gran influencia es la de Heinrich Scholz<sup>576</sup>. De acuerdo a su interpretación idealista las dos ciudades son alegorías de los creyentes y no creyentes. Él deduce esto del acento que pone Agustín al decir que esas dos antitéticas sociedades son llamadas místicamente ciudades. (Sobre el valor alegórico de estas ciudades ya hemos hablado de la cita de XV, 1<sup>577</sup>, pero tampoco podemos olvidar cómo en esa vinculación con la Biblia Agustín interpreta esas dos ciudades como realmente existentes, como mostramos en XIV, 1<sup>578</sup>).

En la terminología de Marshall<sup>579</sup> se sistematiza el concepto *civitas* en diferentes grupos en función de la realidad a la que se refieren. Señala unas citas que denomina socio-religiosas (como colectividad comprehensiva) otras con connotación política (colectividad limitada) y connotación municipal (colectividad municipal) Señala Suerbaum<sup>580</sup> que Ferrer distingue otros aspectos de la *civitas* como son: un cuerpo de ciudadanos; el área en el que el cuerpo de ciudadanos vive; en el sentido de comunidad, estado o unidad de asociación política; o el estado de ser ciudadano, ciudadanía.

Nos hemos planteado seguir estos esquemas, o alguno similar en función del carácter que veamos tiene cada una de esas citas en su contexto, pero nos parece que esa división puede resultar ficticia. Opinamos esto ya que esos matices no son otra cosa que el mismo sentido de *civitas*, puede darse la circunstancia de que en un caso pueda referirse en mayor o menor medida a alguno de esos aspectos, es cierto, pero no creemos que por ello haya de dejar de referirse al resto de los mismos. Y esto es así en los dos sentidos de *civitas* de las que habla Agustín, esto es, la *civitas terrena* y la *caelestis*. Obviamente en algún caso tendrá el sentido de *Urbs*, pero dicho sentido es excesivamente simple.

Tratemos por ejemplo el más complejo de estos componentes, esto es, el de *civitas Dei*. En este componente consideramos que encontramos los anteriores, esto es, por un lado, el de comunidad, ya que *civitas* requiere de una comunidad de hombres, refiere un grupo de ciudadanos, y por tanto, para hablar de ciudadanos, el estado de ser

---

secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. (...)Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diuersa secundum gratiam, quae data est nobis. Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat **ecclesia**, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.

<sup>575</sup> His atque huius modi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quandam **ciuitatem** Dei, cuius **ciues** esse concupiimus illo amore, quem nobis illius conditor inspirauit.

<sup>576</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei*, Berlin 1911.

<sup>577</sup> Página 87 y 140 especialmente.

<sup>578</sup> Ver páginas 86, 93 y 134.

<sup>579</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>580</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

ciudadano, la ciudadanía, lo que supone una consideración jurídica fundamental, esto es, la existencia de un Derecho propio, que es la ley de Dios en base a las Sagradas escrituras.

A nuestro modo de ver, el término *civitas* es el elemento central y a través del cual se pueden explicar el resto de términos, que en mayor o menor medida puede incluirlos. Nuestra postura, de acuerdo con la afirmación de Ratzinger<sup>581</sup> de que debemos considerar el fuerte papel de la topología cristiana, nos lleva a distinguir no dos sentidos de *civitas*, como prácticamente toda la historiografía hace, ni siquiera tres como ha planteado algún autor<sup>582</sup>. Creemos que lo más correcto es señalar cuatro facetas en la utilización y comprensión del término y uso de *civitas* en la Ciudad de Dios en particular, y en san Agustín en general.

Como decíamos, la mayor parte de la historiografía hace una división doble, simple, que es la misma que a primera vista se desprende de los escritos agustinianos. Sin embargo nosotros creemos que es necesaria una división mayor para la correcta comprensión del término y de las concepciones que tras él se esconden.

A nuestro modo de ver la división *civitas terrena* y *civitas Dei* es insuficiente. El uso que a ambos términos se le otorga en la obra es demasiado amplio, y creemos que está motivado por el nivel topológico en el que nos encontremos en cada caso. Cuando se refiere a *civitas Dei* puede referirse a dos facetas de esa *civitas Dei*, podemos estar ante un sentido plenamente alegórico y escatológico, refiriéndose a la *civitas Dei* abstracta; o puede referirse a la *civitas Dei* que peregrina en la tierra, esto es, a la comunidad de creyentes, ligados a esta ciudad de Dios alegórica a través de un *vinculum societatis*. Es decir, puede referirse a la Iglesia.

Del mismo modo, con *civitas terrena* puede referirse a una doble realidad, la alegórica y trascendente, la comunidad de los condenados y los ángeles caídos. O bien, a la realidad física, esto es, el Estado.

A modo de resumen desarrollamos el siguiente cuadro, en el que distinguimos esta división, y mostramos aquellos apelativos que especifican cada una de éstas ciudades:

ESCATOLÓGICA: *societas Angelorum, sancta societas Angelorum, Imperium Dei, Regnum Dei*

CIVITAS DEI:

FÍSICA: *Ecclesia* (sentido Iglesia, veremos que es más complejo), *societas sanctorum; redempta civitas* (X, 6), *coelestis res publica, Populus Dei Imperium Dei*.

ESCATOLÓGICA: *civitas diaboli, regnum diaboli, cum diabolo*.

CIVITAS TERRENA:

FÍSICA: *res publica, regnum, Imperium, Res publica* (especialmente refiriéndose al romano), *Populus,*

---

<sup>581</sup> RATZINGER, J., "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins" *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954.p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>582</sup> MARROU, H. I., "Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?", *Studia Patristica*. Vol II. Oxford y Berlin 1957, p. 342-350.



Esto es algo que, sin embargo, una buena parte de investigadores pasa por alto, y por ello será mejor ver cuáles son las características de estas ciudades, cuáles son los atributos de las mismas para ver, entonces, con claridad lo que Agustín afirma. Prestemos especial atención a ese doble sentido de cada ciudad, que son una, pues están unidas escatológicamente.

Estas dos ciudades son analizadas desde una perspectiva histórica, en otros desde una perspectiva exclusivamente escatológica y en ocasiones desde ambas, de ahí la dificultad de distinguir entre ambas, dificultad que podría decirse que es absurda, ya que la identificación entre una de estas *civitas* en su plano físico puede ser total en su nivel escatológico, es más, puede darse el caso de que hagan referencia a la misma comunidad; Esta separación es necesaria porque sólo haciendo ésta separación, pero también comprendiendo la vinculación, o identificación, entre la física y la escatológica, podremos percatarnos de los caracteres que Agustín está atribuyendo a cada una de ellas.

Agustín utiliza para su exposición de ambas ciudades el devenir de la historia, entendiendo la historia como el desarrollo y evolución de ambas ciudades a través del tiempo, así como el final escatológico de cada una de ellas.

Ya en el momento en el que habla del origen de ambas ciudades muestra esta diferenciación en su carácter escatológico y físico. De este modo afirma que la aparición (escatológica) de ambas ciudades se expresa en el Génesis cuando Dios separa la oscuridad de las tinieblas; esto es, en el momento en el que algunos ángeles se rebelan y pasan a formar parte de la *civitas terrena* escatológica, que también podríamos llamar *civitas diaboli*. Pero no separa en una ciudad a los ángeles y demonios y en otra a las personas, resultando así cuatro ciudades, sino que comparten la misma como afirma en XII, 1,1;

L. XI, 33: Para nosotros existen estas dos sociedades de ángeles: una, gozando de Dios; otra, hinchada de soberbia; una, a la que se dice: Adorable todos sus ángeles; otra, aquella cuyo príncipe dice: Te daré todo eso si te postras y me rindes homenaje; una, abrasada en el santo amor de Dios; otra, gastándose en el humo del amor inmundo del propio encumbramiento. Y como está escrito: Dios se enfrenta con los arrogantes, pero concede gracia a los humildes, habita aquella en los cielos de los cielos; ésta, arrojada de allí, anda alborotando en lo más bajo del cielo aéreo; vive aquella tranquila en la religión luminosa; anda ésta desasosegada en sus tenebrosas ansias. Aquella, atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejecuta la venganza con justicia; ésta, con soberbia se abra en ansias de dominar y de hacer daño; aquella, como ministro de la bondad divina, hace todo el bien que quiere; ésta se ve frenada por el poder de Dios para que no haga todo el mal que desea. Se burla aquella de ésta, de suerte que aun contra su voluntad haga bien con sus persecuciones; envidia ésta a aquella al verla recoger a sus peregrinos.

A estas dos sociedades de ángeles, pues, tan desiguales y contrarias entre sí, buena una por naturaleza y recta por voluntad, buena también la otra por naturaleza, pero perversa por su voluntad, las vemos significadas también en el Génesis con los nombres de luz y tinieblas.<sup>583</sup>

---

<sup>583</sup> nos tamen has duas angelicas **societates**, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho; unam cui dicitur: Adorate eum omnes angeli eius, aliam cuius princeps dicit: Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me; unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore

L. XI, 19: Y entre aquella luz, que es la sociedad santa de los ángeles, fulgiendo inteligiblemente con la ilustración de la verdad, y las tinieblas a ella contrarias, esto es, las mentes horribles de los ángeles malos apartados de la luz de justicia, sólo pudo establecer la división aquel para quien no pudo estar oculto u oscuro el mal, no de naturaleza, sino de voluntad.<sup>584</sup>

L. XII, 1,1: Antes de ponerme a hablar de la creación del hombre, que mostrará el origen de las dos ciudades, en lo que se refiere a los seres racionales y mortales, como lo ha mostrado –así me lo aparece- en lo referente a los ángeles; (...) Pretendemos aclarar, según nuestras posibilidades, cómo no es ningún despropósito ni absurdo alguno hablar de una sociedad para los hombres y los ángeles. Hay que hablar propiamente, pues, no de cuatro (a saber, dos de ángeles y dos de hombres), sino más bien de la creación de dos ciudades o sociedades: una entre los buenos y la otra entre los malvados, tanto para los ángeles como para los hombres.<sup>585</sup>

L. XI, 34: Y ya hemos tratado lo que nos ha parecido suficiente sobre estas dos sociedades de ángeles diversas y contrarias entre sí, en las cuales se acumulan ciertos principios de las dos ciudades, aún en las cosas humanas; de ellas tengo determinado hablar a continuación. Cerremos definitivamente este libro.<sup>586</sup>

Y esta identificación de la *civitas Dei* con la luz, y su contraria con las tinieblas, se extiende, a través del Apóstol, a sus paralelos “físicos”, como muestra en la primera carta a los Tesalonicenses 5,5, al decir que los cristianos (los ciudadanos de la *civitas Dei*) viven en la luz:

L. XI, 7: Primeramente se cuenta que la luz fue hecha por la palabra de Dios, y que Dios hizo una separación entre ella y las tinieblas, llamando día a la misma luz fue hecha por la palabra de Dios (...) Pero qué sea aquella luz y con qué

---

fumantem; et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, illam in caelis caelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aerior caelo tumultuantem; illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam; illam Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulciscientem, istam suo fastu subdendi et nocendi libidine exaestuantem; illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitati ministram, istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam; illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis, hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos: nos ergo has duas **societates** angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et voluntate rectam, aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum Scripturarum testimoniis declaratas quod etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimavimus,

<sup>584</sup> Inter illam vero lucem, quae sancta **societas** angelorum est illustratione veritatis intellegibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum aversorum a luce iustitiae taeterrimas mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum non naturae, sed voluntatis malum occultum aut incertum esse non potuit.

<sup>585</sup> Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum **civitatum**, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus, sicut superiore libro apparuisse in angelis iam videtur: prius mihi quaedam de ipsis angelis video esse dicenda, quibus demonstratur quantum a nobis potest, quam non inconveniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque **societas**, ut non quattuor (duae scilicet angelorum totidemque hominum), sed duae potius **civitates**, hoc est **societates**, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis, verum etiam hominibus constitutae.

<sup>586</sup> iamque de duabus istis diversis inter se atque contrariis **societatibus** angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis **civitatum**, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse visum est, disputavimus: hunc quoque librum aliquando claudamus.

movimiento alternativo dio origen a la tarde y a la mañana, es inaccesible a nuestros sentidos y no podemos entender cómo es, teniendo que creerlo sin vacilación alguna. O es una luz corpórea, ya esté en las partes más altas del mundo, lejos de nuestros sentidos, ya en el lugar de donde luego tomó su luz el sol, o por el nombre de luz ha significado la ciudad santa, en los santos ángeles y espíritus bienaventurados, de la cual dice el Apóstol: La Jerusalén de arriba es libre y ésta es nuestra madre; pues dice en otro lugar: Todos vivís en la luz y en pleno día. No pertenecemos ni a la noche ni a las tinieblas.<sup>587</sup>

## XII.2.- CIVITAS TERRENA

El origen de la *civitas Dei/terrena* física, humana, comienza en el mismo momento de la aparición del hombre, en Adán están prefigurados ambos ciudadanos. Hablará entonces de la historia de las dos familias típicas, cainitas y setitas, que protagonizan los sucesos antediluvianos. La poligamia aparece ligada a los cainitas a través de Lamec, que a su vez es el inventor, dentro de los cainitas, de algunos inventos como el trabajo de los metales. Esas invenciones no se condenan, pero el sentido de las mismas es que cuanto más se afana el hombre por sus necesidades temporales y mejora temporal, tanto mayor es el riesgo de olvidar sus obligaciones morales. Al mismo tiempo enlaza el nombre de Set, resurrección, con Cristo resucitado de entre los muertos, “cuya fe engendra la ciudad de Dios” (en el sentido de Iglesia). Por eso también, la esperanza es la gran librea de los peregrinos de esta ciudad, entre los que descuella Enoc, en quien aparece la primera manifestación del culto a Yahvé. Es más, los fundadores de ciudades son homicidas, vinculando a Caín y a Lamec con Rómulo y Remo.

L. XV, 17: Siendo Adán padre de dos linajes, es decir, el que pertenece a la ciudad terrena y el que pertenece a la ciudad celeste, tras la muerte de Abel, envuelto en un admirable misterio, Caín y Set quedaron como padres de cada uno de los dos linajes; en sus hijos –era preciso recordarlo- comenzaron a aparecer con más claridad entre la raza de los mortales los indicios de estas dos ciudades.<sup>588</sup>

L. XV, 21: ¿no será para poner de relieve estas dos ciudades: una, por el homicida hasta el homicida (Lamec, de hecho, confesó a sus dos mujeres que él había cometido un homicidio), y otra, por quien puso su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios? Esta es en la vida mortal la total y suprema ocupación de la ciudad de Dios, peregrina en este mundo, ocupación que debía ser encarecida por un hombre realmente engendrado de la resurrección de una

---

<sup>587</sup> Et primitus quidem lux verbo Dei facta, atque inter ipsam et tenebras Deus separasse narratur, et eandem lucem vocasse diem, tenebras autem noctem; sed qualis illa sit lux, et quo alternante motu, qualemque vesperam et mane fecerit, remotum est a sensibus nostris; nec ita ut est, intellegi a nobis potest, quod tamen sine ulla haesitatione credendum est. Aut enim aliqua lux corporea est, sive in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris sive, unde sol postmodum accensus est; aut lucis nomine significata est sancta **civitas**, in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus: Quae sursum est Ierusalem, mater nostra aeterna in caelis; ait quippe et alio loco: Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum

<sup>588</sup> Cum ergo esset Adam utriusque generis pater, id est et cuius series ad terrenam, et cuius series ad caelestem pertinet **civitatem**, occiso Abel atque in eius interfectione commendato mirabili sacramento facti sunt duo patres singulorum generum, Cain et Seth, in quorum filiis, quos commemorari oportebat, duarum istarum **civitatum** in genere mortalium evidentius indicia clarere coeperunt.

víctima. Ese único hombre lleva en sí la unidad de la ciudad celeste, no completa ciertamente, pero que había de recibir su complemento con la anticipación de esta prefiguración profética. (...)

Así, puestas ante nosotros estas dos ciudades, una en las realidades de este mundo, otra en la esperanza de Dios, como salidas ambas de la puerta común de la mortalidad abierta en Adán, para lanzarse a recorrer los fines propios asignados a cada una, entonces es cuando comienza el cómputo de los tiempos. En esta enumeración se añaden otras generaciones, recapitulándolas desde Adán, desde cuya descendencia condenada, como de masa única entregada a merecida condenación, hizo Dios a unos objetos de ira para afrenta, a otros objetos de misericordia para su honor. Y dio a aquéllos lo que se merecen en el castigo, y a éstos en la gracia lo que no se les debe, a fin de que por la misma comparación de los vasos de ira aprenda la ciudad celeste, peregrina en la tierra, a no confiar en su libre albedrío, sino a tener esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. Pues la voluntad, que ha sido creada naturalmente buena, pero también mudable, por ser de la nada, por el Dios bueno, el inmutable, puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por libre albedrío, y puede también apartarse del mal para hacer el bien, que no puede hacer sino con el auxilio divino.<sup>589</sup>

L. XV, 18: También Set, dice, tuvo un hijo, que se llamó Enós; éste puso su esperanza en invocar el nombre del Señor. He aquí cómo clama el testimonio de la verdad. En la esperanza, efectivamente, vive el hijo de la resurrección; vive en la esperanza mientras peregrina aquí la ciudad de Dios, engendrada en la fe de la resurrección de Cristo. (...) De esa fe nace aquí la ciudad de Dios, esto es, el hombre que puso su esperanza en invocar el nombre del Señor su Dios. (...) Por lo tanto, nadie debe poner su esperanza en sí mismo, para ser ciudadano de la otra ciudad que no se dedica en este tiempo según el hijo de Caín, esto es, en el transcurso pasajero de este mundo, sino en la inmortalidad de la felicidad eterna.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> nisi quia sic oportebat istas duas proponere **civitates**, unam per homicidam usque ad homicidam (nam et Lamech duabus uxoris suis se perpetrasset homicidium confitetur), alteram per eum, qui speravit invocare nomen Domini Dei? Hoc est quippe in hoc mundo peregrinantis **civitatis** Dei totum atque summum in hac mortalitate negotium, quod per unum hominem, quem sane occisi resurrectio genuit, commendandum fuit. Homo quippe ille unus totius supernae **civitatis** est unitas, nondum quidem completa, sed praemissa ista prophetica praefiguratione complenda. (...)

Propositis itaque duabus **civitatibus**, una in re huius saeculi, altera in spe Dei, tamquam ex communi, quae aperta est in Adam, ianua mortalitatis egressis, ut procurrant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum; in qua et aliae generationes adiciuntur, facta recapitulatione ex Adam, ex cuius origine damnata, veluti massa una merita damnationi tradita, facit Deus alia in contumeliam vasa irae, alia in honorem vasa misericordiae, illis reddens quod debetur in poena, istis donans quod non debetur in gratia; ut ex ipsa etiam comparatione vasorum irae superna **civitas** discat, quae peregrinatur in terris, non fidere libertate arbitrii sui, sed speret invocare nomen Domini Dei. Quoniam voluntas in natura, quae facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio, et a malo, ut faciat bonum, quod non fit sine divino adiutorio.

<sup>590</sup> Et Seth, inquit, natus est filius, et nominavit nomen eius Enos; hic speravit invocare nomen Domini Dei. Nempé clamat attestatio veritatis. In spe igitur vivit homo filius resurrectionis; in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, **civitas** Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi. (...) Ex qua fide gignitur hic **civitas** Dei, id est homo, qui speravit invocare nomen Domini Dei. Spe enim salvi facti sumus, ait Apostolus. (...) ac per hoc nec in se, ut sit **civis** alterius **civitatis**, quae non secundum filium Cain dedicatur hoc tempore, id est mortalis huius saeculi labente transcurso, sed in illa immortalitate beatitudinis sempiternae.

L. XV, 5: El primer fundador de la ciudad terrena fue un fratricida. Dominado por la envidia, dio muerte a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna y peregrino en esta tierra. (...) También allí, según el crimen que nos cuenta uno de sus poetas, “los primeros muros se humedecieron con la sangre fraterna”. La fundación de Roma tuvo lugar cuando nos dice la historia romana que Rómulo mató a su hermano Remo, con la diferencia de que aquí los dos eran ciudadanos de la ciudad terrena. (...)

Lo que sucedió entre Rómulo y Remo manifiesta cómo está dividida entre sí la ciudad terrena; lo que tuvo lugar entre Caín y Abel puso de manifiesto las enemistades entre las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres.<sup>591</sup>

Esta temática entra también en relación con la discusión con Varrón, y su teología natural, así como en criterios teológicos que consideran que en el hombre lo primero es lo animal, y después alcanza lo espiritual, lo que está simbolizado en el hermano mayor, Caín, y el menor, Abel. Puede sorprender el número de referencias a Caín, esto se debe a que es usado de ejemplo para definir a la ciudad terrena, especialmente debido a la presencia en él de la soberbia, origen de esa ciudad terrena. Para Agustín la soberbia es una exaltación propia que altera las relaciones con todo lo demás: corrompe las relaciones con Dios, con el prójimo, con el mundo y con él mismo (esto es, en la relación alma sobre el cuerpo). Esa corrupción de sí mismo es lo que lleva a hacer de Agustín un peregrino, llevando una vida errante al no encontrar una morada segura en la tierra por el miedo que sentía tras matar a Abel. Así, por antítesis, Caín se hace peregrino, pero no como los de la ciudad de Dios, que son peregrinos de la paz, sino peregrino del miedo, como dice Agustín en *Contra Fausto el maniqueo* XII 9-13.

Además, como señala Sutcliffe<sup>592</sup>, los cainitas aparecen en la Biblia formando un grupo aparte. De ello moralmente no se dice bien alguno, sólo males: homicidio, poligamia, desprecio de la vida ajena, espíritu de venganza, palabras irreverentes para con Dios.

L. VI, 4,1: Es precisamente el mismo Varrón quien confiesa haber tratado primero las cosas humanas, y en segundo lugar las divinas, por la sencilla razón de que lo primero en existir fueron las ciudades, y luego éstas crearon la religión. Pero la religión verdadera no proviene de ciudad terrena alguna. Es ella precisamente quien da origen a la ciudad celeste. Su inspirador y su maestro es el Dios verdadero, que otorga la vida eterna a sus auténticos adoradores.<sup>593</sup>

---

<sup>591</sup> Primus itaque fuit terrenae **civitatis** conditor fratricida; nam suum fratrem **civem civitatis** aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit (...) Nam et illic, sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum, Fraternali primi maduerunt sanguine muri. Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romolo romana testatur historia; nisi quod isti terrenae **civitatis** ambo **cives** erant. (...)

Illud igitur, quod inter Remum et Romulum exortum est, quemadmodum adversus se ipsam terrena **civitas** dividatur, ostendit; quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas **civitates**, Dei et hominum, inimicitias demonstravit.

<sup>592</sup> SUTCLIFFE, E. F., “*El Génesis*”, en *Verbum Dei* I, Barcelona, Herder, 1956, p. 462-463.

<sup>593</sup> Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius exstiterint **civitates**, deinde ab eis haec instituta sint. Vera autem religio non a terrena aliqua **civitate** instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit **civitatem**. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis.

Tratando sobre el origen de estas dos ciudades debemos referirnos también a lo que comentamos en el capítulo IV respecto al *ordo amoris*, esto es, la pertenencia a una u otra ciudad, tanto en ángeles como en personas, es producto de este *ordo* según el cual los que aman a Dios pertenecerán a la ciudad de Dios, y los que se aman a sí mismos a la terrena. Este amor por sí mismo se mezcla con el pecado de la soberbia, tema en el que no queremos entrar en profundidad.

L. XIV, 28: Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor del Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, tu mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza.

Por eso, los sabios de aquélla, viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios, no le honraron ni le dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles (pues llevaron a los pueblos a adorar a semejantes simulacros, o se fueron tras ellos), venerando y dando culto a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por siempre.

En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas.<sup>594</sup>

Agustín hace, como decíamos, una historia basada en el desarrollo de esas dos ciudades en función de la historia bíblica. Primero el origen de esa ciudad, tras ello la evolución en los tiempos antediluvianos, y tras Noé Agustín señala que parece perderse el rastro de esa ciudad de Dios, que más tarde volverá a aparecer con Abrahán y con Cristo, Rey de la ciudad de Dios, momento en el que el pueblo de Dios pasa de ser el

---

<sup>594</sup> Fecerunt itaque **civitates** duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine, virtus mea. Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem viventes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, non ut Deum honoraverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes, id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes, stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium: ad huiusmodi enim simulacra adoranda vel duces populorum vel sectatores fuerunt: et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in **societate** sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus.

pueblo judío a la Iglesia universal al extenderse el mensaje divino a todas las naciones. Nuevamente encontrará símbolos de esas dos ciudades enfrentadas en las figuras de Ismael e Isaac, que le vuelven a servir para definir los rasgos de esas dos ciudades, ya que ellas encarnan la servidumbre y la libertad. Como es normal, en esta historia el pueblo judío tiene dos perspectivas, una, la del antiguo Testamento, la del pueblo elegido por Dios, y la otra la de los deicidas, como se observa en XV 7,2.

En esa evolución de la ciudad de Dios debemos hacer referencia a las edades del mundo<sup>595</sup> en las que se divide la historia. La primera son los tiempos antediluvianos, la segunda desde Noé hasta Abrahán, que es comparada con la puericia de la humanidad y el segundo día cosmogónico. La tercera edad se compara con el tercer día cosmogónico, es cuando Dios separa a Abrahán de las idolatrías, es decir, cuando separa al pueblo de Dios del resto de la humanidad. Este momento puede considerarse como la “adolescencia” de la ciudad de Dios. A la edad adulta accederá con Cristo.

L. XVI, 1: Es difícil esclarecer por las Escrituras si, después del diluvio, se continuaron las huellas de la ciudad santa en marcha o se eclipsaron en la sucesión de los tiempos de impiedad, de suerte que no hubiera ningún hombre adorador del único verdadero Dios. Y es difícil, porque en los libros canónicos después de Noé, que, junto con su esposa, los tres hijos y nueras, mereció librarse en el arca de la devastación del diluvio, no encontramos hasta Abrahán a nadie cuya piedad proclame el testimonio divino. Sólo vemos que Noé encarece con su bendición profética a sus hijos Sem y Jafet, previendo por intuición lo que había de suceder en un futuro lejano.<sup>596</sup>

L. XVI, 17: Por este mismo tiempo sobresalían los reinos de los gentiles, en los cuales la ciudad terrena, en otras palabras, la de los hombres que viven según el hombre, brillaba bajo el dominio de los ángeles desertores. (...) En Asiria, por consiguiente, había prevalecido el dominio de la ciudad impía. Su capital era la famosa Babilonia, a la que tan bien le viene el nombre de ciudad terrena, esto es, confusión.<sup>597</sup>

L. XV, 7,2: Debemos sanar estos males como nuestros, no condenarlos como si fueran ajenos. Empero Caín recibió aquel mandato del Señor como prevaricador; y, creciendo la envidia, tendió asechanzas a su hermano y le mató. Tal era el fundador de la ciudad terrena. ¿Cómo significó a los judíos, que dieron muerte a Cristo, pastos de la grey humana, a quien prefiguraba Abel, pastor de rebaños? Todo ello es una alegoría profética, de que me abstengo de hablar ahora; además recuerdo haberlo tratado ya en la obra contra Fausto el maniqueo.<sup>598</sup>

---

<sup>595</sup> De ellas nos habla entre otros ARCHAMBAULT, P., “The ages of man and the ages of the world”, *Revue des Études Augustiniennes*, 12, 1966, p. 193-228.

<sup>596</sup> Post diluvium procurrentis sanctae vestigia **civitatis** utrum continuata sint an intercurrentibus impietatis interrupta temporibus, ita ut nullus hominum veri unius Dei cultor existeret, ad liquidum Scripturis loquentibus invenire difficile est, propterea quia in canonicis Libris post Noe, qui cum coniuge ac tribus filiis totidemque nuribus suis meruit per arcam vastatione diluvii liberari, non invenimus usque Abraham cuiusquam pietatem evidenti divino eloquio praedicatam, nisi quod Noe duos filios suos Sem et Iapheth prophetica benedictione commendat, intuens et praevidens quod longe fuerat post futurum.

<sup>597</sup> Per idem tempus eminentia regna erant gentium, in quibus terrigenarum **civitas**, hoc est **societas** hominum secundum hominem viventium, sub dominatu angelorum desertorum insignius excelebat, (...) In Assyria igitur praevaluerat dominatus impiae **civitatis**; huius caput erat illa Babylon, cuius terrigenae **civitatis** nomen aptissimum est, id est confusio.

<sup>598</sup> Sananda sunt enim haec sicut nostra, non sicut aliena damnanda. Sed illud Dei praeceptum Cain sicut praevaricator accepit. Invalescente quippe invidentiae vitio fratrem insidiatus occidit. Talis erat terrena

L. XVI, 10,3: Al buscar, pues, en aquellos setenta y dos pueblos a la ciudad de Dios, no podemos afirmar que en el tiempo en que tenían una sola lengua ya se hubiera alejado el género humano del culto del verdadero Dios, (...). En cambio, sí apareció la sociedad, es decir, la ciudad, de los impíos desde la soberbia de la edificación de la torre que pretendía llegar hasta el cielo, en la cual queda simbolizada la impía arrogancia. No es fácil, por el contrario, decidir si no existió antes, o si estuvo oculta, o si más bien subsistieron las dos: la sociedad religiosa en los dos hijos de Noé que fueron bendecidos y en sus sucesores, y la sociedad impía, en el maldecido y su descendencia, donde tuvo también su nacimiento el gigante cazador contra el Señor.

Lo más probable es que ya entonces entre los hijos de aquellos dos, antes de comenzar a edificarse Babilonia, hubo menospreciadores de Dios, y entre los hijos de Cam hubo adoradores del mismo. Deberemos admitir que nunca faltaron en la tierra uno y otro género de hombres. (...) Y a continuación vienen las palabras que demuestran que todos los hijos de los hombres, o sea, los que pertenecen a la ciudad que vive según el hombre, no según Dios, son réprobos.<sup>599</sup>

L. XVI, 12: Examinemos ahora ya el desarrollo de la ciudad de Dios a partir de la era que se inicia en el padre Abrahán, en que comienzan a ser más conocidas y se ponen más de manifiesto las promesas divinas, que vemos ahora cumplidas en Cristo. (...)

Y así como en el diluvio de las aguas se había conservado únicamente la casa de Noé para reparación del género humano, así en el diluvio de tantas supersticiones que se esparcieron por todo el mundo sólo se había conservado la casa de Taré, en la cual perseveró el germen de la ciudad de Dios.<sup>600</sup>

L. XV, 20,1: Luego continúa desde él las genealogías hasta llegar a Abrahán, por el cual comienza el evangelista Mateo las generaciones a través de las cuales llega hasta Cristo, rey eterno de la ciudad de Dios. Pues bien, ¿qué pretendía en las generaciones desde Caín y hasta dónde quería llevarlas? Se responde: Hasta

---

conditor **civitatis**. Quomodo autem significaverit etiam Iudaeos, a quibus Christus occisus est pastor ovium hominum, quem pastor ovium pecorum praefigurabat Abel, quia in allegoria prophetica res est, parco nunc dicere, et quaedam hinc adversus Faustum Manichaeum dixisse me recolo.

<sup>599</sup> Cum ergo quaerimus in illis septuaginta duabus gentibus **civitatem** Dei, non possumus affirmare illo tempore, quo erat eis labium unum, id est loquela una, tunc iam genus humanum alienatum fuisse a cultu veri Dei, (...) sed ab illa superbia aedificandae turris usque in caelum, qua impia significatur elatio, apparuit **civitas**, hoc est **societas**, impiorum. Utrum itaque ante non fuerit an latuerit, an potius utraque permanserit, pia scilicet in duobus filiis Noe, qui benedicti sunt, eorumque posteris; impia vero in eo, qui maledictus est, atque eius progenie, ubi etiam exortus est gigans venator contra Dominum, non est diiudicatio facilis.

Fortassis enim, quod profecto est credibilius, et in filiis duorum illorum iam tunc, antequam Babylonia coepisset institui, fuerunt contemptores Dei, et in filiis Cham cultores Dei; utrumque tamen hominum genus terris numquam defuisse credendum est. (...) ac deinde illa subiuncta, quae omnes filios hominum, id est, ad **civitatem** pertinentes, quae vivit secundum hominem, non secundum Deum, reprobos esse demonstrant.

<sup>600</sup> Nunc iam videamus procursum **civitatis** Dei etiam ab illo articulo temporis, qui factus est in patre Abraham, unde incipit esse notitia eius evidentior, et ubi clariora leguntur promissa divina, quae nunc in Christo videmus impleri. (...)

Proinde sicut per aquarum diluvium una domus Noe remanserat ad reparandum genus humanum, sic in diluvio multarum superstitionum per universum mundum una remanserat domus Tharae, in qua custodita est plantatio **civitatis** Dei.



el diluvio, por el que fue destruido todo el linaje de la ciudad terrena, aunque reparado por los descendientes de Noé. No puede desaparecer esta ciudad terrena y sociedad de los hombres que viven según el hombre hasta el final de este siglo. Dice de él el Señor: Los hijos de este siglo engendran y son engendrados.

En cambio, la regeneración lleva a la ciudad de Dios, exiliada en este mundo, al otro, donde sus hijos ni engendran ni son engendrados. Aquí, pues, el engendrar y ser engendrados es común a ambas ciudades, aunque la ciudad de Dios tiene incluso aquí muchos miles de ciudadanos que se abstienen de la generación, y los tiene también la otra por cierta imitación, aunque vayan errados. En ella, en efecto, se encuentran los que en su extravío de la fe han dado origen a las herejías: viven según los hombres, no según Dios. Son ciudadanos de ella también los gimnosofistas indios, que se dice filosofan desnudos en las soledades de la india, y se abstienen también de la generación. Y esto no es bueno si no se practica según la fe del bien supremo que es Dios. No encontramos a nadie obrando así antes del diluvio.<sup>601</sup>

L. XVI, 3,1: A continuación hay que examinar las generaciones de los hijos de Noé y consignar cuanto aparece interesante en esta obra, en que, a través de los tiempos, se va mostrando el desarrollo de ambas ciudades, la terrena y la celeste.<sup>602</sup>

L. XV, 2: Una sombra, una imagen poética de esta ciudad, más como signo que como representación, vivió como esclava en la tierra en el tiempo que era preciso manifestarse así; y también se la llamó a ella ciudad santa por la propiedad de ser imagen significativa, no por ser expresión verdadera de la futura. De esta imagen esclava y de la ciudad libre que significa habla el Apóstol a los gálatas en estos términos: Vamos a ver: si queréis someteros a la ley, ¿por qué no escucháis lo que dice la ley? Porque en la Escritura se cuenta que Abrahán tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la mujer libre; pero el de la esclava nació de modo natural, mientras que el de la libre fue por una promesa de Dios. Esto significa algo más: las mujeres representan dos alianzas: una, la del monte Sinaí, engendra hijos de la esclavitud, ésa es Agar (el nombre de Agar significa el monte Sinaí, de Arabia), y corresponde a la Jerusalén de hoy, esclava ella y sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y ésa es nuestra madre, pues dice la Escritura: Alégrate, la estéril, que no das a luz, rompe a

---

<sup>601</sup> a quo rursus contexeretur ordo nascentium, quo perveniret ad Abraham, a quo Matthaëus evangelista incipit generationes, quibus ad Christum pervenit aeternum regem **civitatis** Dei: quid intendebat in generationibus ex Cain et quo eas perducere volebat? Respondetur: Usque ad diluvium, quo totum illud genus terrenae **civitatis** assumptum est, sed reparatum est ex filiis Noe. Neque enim deesse poterit haec terrena **civitas societasque** hominum secundum hominem viventium usque ad huius saeculi finem, de quo Dominus ait: Filii saeculi huius generant et generantur.

**Civitatem** vero Dei peregrinantem in hoc saeculo regeneratio perducit ad alterum saeculum, cuius filii nec generant nec generantur. Hic ergo generari et generare **civitati** utrique commune est; quamvis Dei **civitas** habeat etiam hic multa **civium** milia, quae ab opere generandi se abstineant; sed habet etiam illa ex imitatione quadam, licet errantium. Ad eam namque pertinent etiam, qui deviantes ab huius fide diversas haereses condiderunt; secundum hominem quippe vivunt, non secundum Deum. Et Indorum gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, **cives** eius sunt, et a generando se cohibent. Non est enim hoc bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui Deus est. Hoc tamen nemo fecisse ante diluvium reperitur;

<sup>602</sup> Generationes ergo filiorum Noe deinceps intuendae, et quod de his dicendum videtur, atextendum est huic operi, quo **civitatis** utriusque, terrenae scilicet et caelestis, per tempora prokursus ostenditur.

gritar, tú que no conocías los dolores, porque la abandonada tiene muchos hijos, más que la que vive con el marido. Pues vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, como Isaac. Ahora bien, si entonces el que nació de modo natural perseguía al que nació por el Espíritu, lo mismo ocurre ahora. Pero ¿qué añade la Escritura? Echa fuera a la esclava y a su hijo, porque el hijo de la esclava no compartirá la herencia con el hijo de la libre. Por lo tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre. Para que seamos libres nos liberó Cristo. Esta interpretación, procedente de la autoridad apostólica, nos pone en camino para entender debidamente las Escrituras de los dos Testamentos, el Viejo y el Nuevo.

Una parte, en efecto, de la ciudad terrena ha resultado imagen de la ciudad celeste, no significándose a sí misma, sino a la otra, y, por ello, haciendo de esclava. Pues no fue ella la razón de su fundación, sino el significar a la otra, aunque también la misma ciudad que prefigura fue prefigurada por una imagen anterior. Agar, en efecto, la esclava de Sara, y su hijo fueron como una imagen de la otra imagen. Y como habían de pasar las sombras con la llegada de la luz, por eso dijo la libre Sara, imagen de la ciudad libre, a la que también significaba de otro modo aquella sombra: Expulsa a esa esclava y a su hijo, porque el hijo de esa criada no va a repartirse la herencia con mi hijo Isaac, o con el hijo de la libre, que dice el Apóstol.

Nos encontramos, pues, en la ciudad terrena con dos formas: una que nos muestra su propia presencia; otra prestando su servicio de esclava para significar con su presencia la ciudad celeste. Engendra la naturaleza, viciada por el pecado, ciudadanos de la ciudad terrena; la gracia, liberando a la naturaleza del pecado, engendra ciudadanos de la ciudad celeste. Por eso a aquellos se les llama objetos de ira, y a éstos, de misericordia. Quedó también esto significado en los dos hijos de Abrahán: el uno, Ismael, nació de la carne de la esclava llamada Agar; el otro, Isaac, según la promesa, de la libre Sara. Uno y otro, ciertamente, descienden de Abrahán, pero aquél fue engendrado según el curso habitual de la naturaleza; éste, en cambio, fue fruto de la promesa que significa la gracia. Allí se muestra la manera humana, aquí se pone de relieve el beneficio divino.<sup>603</sup>

---

<sup>603</sup> Umbra sane quaedam **civitatis** huius et imago prophetica ei significandae potius quam praesentandae servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa **civitas** sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis. De hac imagine serviente et de illa, quam significat, libera **civitate** sic Apostolus ad Galatas loquitur: Dicite mihi, inquit, sub lege volentes esse legem non audistis? Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed ille quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem; quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar; Sina enim mons est in Arabia, quae coniuncta est huic quae nunc est Ierusalem; servit enim cum filiis suis. Quae autem sursum est Ierusalem, libera est, quae est mater nostra. Scriptum est enim: Laetare sterilis, quae non parit, erumpe et exclama, quae non parturis; quoniam multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc, qui secundum carnem natus fuerat, persequabatur eum, qui secundum spiritum: ita et nunc. Sed quid dicit Scriptura? Eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae. Nos autem, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit. Haec forma intellegendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis aperit, quemadmodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteris et Novi, accipere debeamus. Pars enim quaedam terrenae **civitatis** imago caelestis **civitatis** effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est. Namque Agar ancilla Sarae eiusque filius imago quaedam huius imaginis fuit; et quoniam transiturae erant umbrae luce veniente, ideo dixit libera Sara, quae significabat liberam **civitatem**, cui rursus alio modo significandae etiam illa umbra serviebat: Eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio meo Isaac, quod ait Apostolus: cum filio liberae. Invenimus ergo

L. XV, 3: Así, Isaac, nacido de la promesa, significa a los hijos de la gracia, ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde no debe existir el amor de la voluntad propia y en cierto modo privada, sino el amor que se goza del bien común y a la vez inmutable, y que hace un solo corazón de muchos, esto es, la perfecta y concorde obediencia de caridad.<sup>604</sup>

Además de esa historia de Agustín basada en la lucha entre esas dos ciudades, encontramos elementos que dentro de la oposición entre una y otra nos muestran los atributos con los que Agustín caracteriza cada una de ellas. En este punto es donde encontramos elementos que resultan mucho más interesantes, como es el hecho de que uno de esos elementos que oponen entre sí ambas ciudades sea el Derecho de cada una de ellas. Ya vimos la cita de VIII 26,3, en la que muestra cómo una de las características de la ciudad terrena es que sus leyes son hechas por los hombres. Esa contraposición es la contraposición de dos ciudadanía, y en este sentido vemos cómo aplica la ciudadanía terrena a sus opositores desvinculándose de ella a pesar de ser una ciudadanía compartida con los opositores al cristianismo. De este modo vemos cómo habla de “vuestra patria” refiriéndose a Roma. Esto, sin embargo, no lo debemos tomar tanto como una oposición a Roma, como un recurso para acentuar la oposición con los paganos, pero es importante ya que dentro de esa oposición se encuentra una categoría jurídica como es la ciudadanía.

L. I, XXXIII: Sin embargo, en vosotros tuvo más poder la seducción impía de los demonios que las advertencias de los hombres precavidos. Por eso los males que cometéis no queréis que se os imputen, mientras que los males que padecéis se los imputáis vosotros al cristianismo. Y ni siquiera en vuestra seguridad buscáis la paz de vuestra Patria, sino la impunidad de vuestro desenfreno; vosotros, que, viciados por la prosperidad, tampoco habéis sido capaces de corregiros en la adversidad.<sup>605</sup>

Muestra de cómo no rechaza Agustín la ciudadanía romana son otros casos en los que conmina a los romanos a ingresar en la Iglesia. De hecho llega a utilizar frases de Virgilio, utilizadas para designar a Roma, para designar esa nueva Patria:

L. II, 29, 1: Despiértate (Roma) como ya lo has hecho en algunos de tus hijos, cuya encumbrada virtud, e incluso sus padecimientos por la verdadera fe, hoy son nuestra gloria. Ellos, luchando por todas partes contra los poderes más

---

in terrena **civitate** duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti **civitati** significandae sua praesentia servientem. Parit autem **cives** terrenae **civitatis** peccato vitiata natura, caelestis vero **civitatis cives** parit a peccato naturam liberans gratia; unde illa vocantur vasa irae, ista vasa misericordiae. Significatum est hoc etiam in duobus filiis Abrahae, quod unus de ancilla, quae dicebatur Agar, secundum carnem natus est Ismael, alter est autem de Sara libera secundum repromissionem natus Isaac. Uterque quidem de semine Abrahae; sed illum genuit demonstrans consuetudo naturam, illum vero dedit promissio significans gratiam; ibi humanus usus ostenditur, hic divinum beneficium commendatur.

<sup>604</sup> Recte igitur significat Isaac, per repromissionem natus, filios gratiae, **cives civitatis** liberae, **socios** pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis.

<sup>605</sup> Sed in vobis plus valuit quod daemones impii seduxerunt, quam quod homines providi praecaverunt. Hinc est quod mala, quae facitis, vobis imputari non vultis, mala vero, quae patimini, Christianis temporibus imputatis. Neque enim in vestra securitate pacatam rem publicam, sed luxuriam quaeritis impunitam, qui depravati rebus prosperis nec corrigi potuistis adversis.

hostiles, y consiguiendo la victoria en una valerosa muerte, “con su sangre nos han fundado esta patria” (Virgilio, Eneida, 11, 24).

Recibe la invitación que te hacemos de venir a nuestra Patria; ámate a alistarte en el número de sus ciudadanos, cuyo asilo, por llamarlo así, es el verdadero perdón de los pecados. (...) Jamás te han satisfecho esas épocas a ti, ni siquiera para tu patria terrena. Ahora apodérate de la patria celestial. Te va a costar poco conseguirla, y en ella caminarás de verdad y por siempre.<sup>606</sup>

La diferencia entre esas dos ciudadanías no es una diferencia entre la ciudadanía romana y la espiritual, no está creando una pugna entre una y otra en sentido político, sino que se trata, en este caso, de una diferenciación moral; esa ciudadanía supone la aceptación por parte del individuo de una serie de obligaciones, que son en algunos casos más personales e íntimas que propiamente jurídicas. El cristiano se obliga a cumplir la ley de Dios en un ámbito más allá del jurídico como es el ámbito moral, de las voluntades y actos internos de la persona:

L. XIV, 2,2: ... el pasaje de San pablo a los Gálatas, donde dice: Las acciones que proceden de la carne son conocidas: lujuria, inmoralidad, libertinaje, idolatría, magia, enemistades, discordia, rivalidad, arrebatos de ira, egoísmos, partidismos, sectarismos, envidias, borracheras, orgías y cosas por el estilo. Y os prevengo, como ya os previne, que los que se dan a eso no heredarán el reino de Dios. (Gal, 5,19-21)

Todo este pasaje de la carta apostólica, considerado en lo que se refiere a la cuestión presente, podrá resolverse qué se entiende por vivir según la carne. (...) ¿Por qué entonces el Doctor de los gentiles, guiado por la fe y por la verdad, llama obras de carne a todas éstas y a otras semejantes, sino porque en esos estilo, en que el todo queda significado por la parte, quiere significar al mismo hombre con el nombre de carne?<sup>607</sup>

L. XIV, 4,2: Hemos dicho que de ahí procedía la existencia de dos ciudades diversas y contrarias entre sí: unos viven según la carne, y otros según el espíritu. Esto equivale a decir que viven unos según el hombre y otros según Dios.<sup>608</sup>

---

<sup>606</sup> Expergiscere, dies est, sicut experrecta es in quibusdam, de quorum virtute perfecta et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes "sanguine nobis hanc patriam peperere suo".

Ad quam patriam te invitamus et exhortamur, ut eius adiciaris numero **civium**, cuius quodam modo asylum est vera remissio peccatorum. (...)Haec tibi numquam nec pro terrena patria placuerunt. Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis.

<sup>607</sup> inspiciamus diligenter illum locum epistolae Pauli apostoli quam scripsit ad Galatas, ubi ait: Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comisationes et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt.

Iste totus epistolae apostolicae locus, quantum ad rem praesentem satis esse videbitur, consideratus poterit hanc dissolvere quaestionem, quid sit secundum carnem vivere. (...)Cur ergo haec omnia et his similia doctor gentium in fide et veritate opera carnis appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem vult nomine carnis intellegi?

<sup>608</sup> Quod itaque diximus, hinc exstitisse duas **civitates** diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent: potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant.

De este modo encontramos la ciudadanía celestial tiene unas obligaciones, como son la vida recta o la humanidad. Además, distingue entre las virtudes que son útiles a la ciudad terrena y las superiores, que lo son a la celeste. En este sentido cada pueblo es situado en un nivel de virtud, y según esas virtudes Dios distribuye los bienes y los males; esto podría suponer la aceptación del fatalismo, pero de esa cuestión trataremos en otro lugar.

En otro orden de cosas, las virtudes que demostraron los romanos tener para con su ciudad, siendo terrena, sirve de ejemplo a los cristianos de cuánto deben esforzarse ellos por la suya, más elevada, sin caer en el engreimiento. Esta argumentación lleva a una afirmación final, en la que la obligación del ciudadano de la Ciudad de Dios es la de desdeñar el mundo, siendo los ejemplos de la virtud romana extrapolables a esos deberes como se observa con claridad en V, 18,1.

Agustín admite que los antiguos romanos tuvieron sus virtudes, su justicia, su fortaleza, su templanza, pero al no haber tenido la verdadera religión, ni la verdadera piedad, no conocieron el verdadero fin al que deben dirigirse las acciones humanas. Por dignas que sean sus acciones, están faltas de la ordenación al verdadero ideal, al que deben aspirar. Si bien Agustín no acuñó la expresión protestante: *Virtutes paganorum splendida vitia*, sí negó que éstas fuesen a tener un premio sobrenatural, ya que su premio era terreno, su gran imperio.

L. V, 18,3: Así, aquel imperio tan vasto, tan duradero, tan célebre y glorioso por las virtudes de unos hombres tan eminentes, sirvió de recompensa de sus aspiraciones, y para nosotros es una lección ejemplar y necesaria: si por la gloriosa Ciudad de Dios no practicamos las virtudes que han practicado los romanos, de una manera más o menos parecida, por la gloria de la ciudad terrena, debemos sentir el aguijón de la vergüenza. Y si las practicamos, no tenemos por qué engreírnos orgullosamente, porque, como dice el Apóstol, los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse, reflejada en nosotros (Rom8,18). La vida de aquellos hombres sí se considera suficientemente digna de la gloria humana, una gloria del tiempo presente.

De ahí que a la luz del Nuevo Testamento, oculto en el Antiguo, que nos inculca la adoración del único y verdadero Dios, no para obtener beneficios temporales y terrenos, concedidos por la divina Providencia juntamente a buenos y malos, sino por la vida eterna, por las recompensas sin término y por vivir asociados a la ciudad celestial; a la luz –repito– del Nuevo Testamento, los judíos, asesinos de Cristo, con toda justicia han sido entregados para gloria de los romanos. Así, era justo que quienes persiguieron y alcanzaron la gloria terrena con toda clase de virtudes, venciesen a quienes con sus arraigados vicios rechazaron y mataron al Dador de la gloria verdadera y de la ciudadanía eterna.<sup>609</sup>

---

<sup>609</sup> Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum et illorum intentioni merces quam quaerebant est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro **civitatis** terrena gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima **civitate** non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur; quoniam, sicut dicit Apostolus, indignae sunt passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. Ad humanam vero gloriam praesentisque temporis satis digna vita aestimabatur illorum. Unde etiam Iudaei, qui Christum occiderunt, revelante Testamento Novo quod in vetere velatum fuit, ut non pro terrenis et temporalibus beneficiis, quae divina providentia permixte bonis malisque concedit, sed pro aeterna vita muneribusque perpetuis et ipsius supernae **civitatis societate** colatur Deus unus et verus, rectissime istorum gloriae donati sunt, ut hi, qui qualibuscumque

L. V. 19: En cuanto a los que no son ciudadanos de la ciudad eterna, llamada por nuestras sagradas letras Ciudad de Dios, son más útiles a la ciudad terrena cuando poseen la virtud, aunque nada más sea la gloria humana, que cuando ni siquiera ésta poseen.

Pero los que, dotados de una piedad verdadera, llevan una vida intachable, si poseen las ciencias del gobierno de los pueblos, no hay nada más feliz para las empresas humanas cuando da la coincidencia de que, por la misericordia de Dios, tienen el poder en sus manos. Esta clase de hombres, por muy excelsas que sean sus virtudes, las atribuyen exclusivamente a la gracia de Dios, que a instancias de sus deseos, de su fe y de sus súplicas se las ha concedido. Son conscientes, al mismo tiempo, de todo lo que les falta hasta llegar a la perfección de la justicia, a la medida de cómo se practica en aquella sociedad de los santos ángeles, para la cual ellos se esfuerzan en disponerse.<sup>610</sup>

L. V, 18,2: Hubo otro noble romano, llamado Torcuato, que también ejecutó a su hijo por haber desencadenado una lucha, y no precisamente contra su patria, sino a su favor, pero en contra de sus órdenes, es decir, en contra de la orden del general, su padre. Provocado por el enemigo, luchó con ardor juvenil y quedó vencedor. No obstante, su padre lo ajustició: no quiso consentir que el ejemplo de una orden no acatada fuese peor que el bien reportado por la gloria de un enemigo batido. A la vista de estos ejemplos, ¿quién se enorgullecerá de haberse desprendido de todos sus bienes terrenos, mucho menos queridos que los hijos, por fidelidad a las leyes de la Patria inmortal? (...)

¿Por qué, entonces, se va a dar importancia, como si hubiera hecho algo grande, aquel que por pertenecer a la Iglesia haya sido víctima quizá de alguna grave y deshonrosa injuria por parte de sus enemigos humanos, sin pasarse a sus contrarios, los herejes, ni fundar él mismo una nueva secta, opuesta a la Iglesia, sino más bien la defendió con todas sus fuerzas contra la perversidad tan perniciosa de los herejes, no teniendo otra patria, no digo donde vivir con gloria de hombres, sino donde poder adquirir una vida eterna?

(...) Y en el reino de los cielos, ¿quién va a darse títulos meritorios si por amor a él ha entregado a las llamas no una mano, ni espontáneamente, sino el cuerpo entero, sufriendo la persecución de algún enemigo?

(...) Y ahora, ¿dirá haber hecho algo grande por la Patria eterna quien, teniendo que sufrir a un enemigo de su fe, llegase a morir, no arrojándose él a una muerte como la de Curcio, sino arrojado él por su enemigo? Y mucho menos habiendo recibido de su Señor, Rey él mismo de su Patria, este oráculo infalible: No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma (Mt 10,28)

(...) ¿se van a enorgullecer de algún modo los santos mártires como si hubieran realizado algo digno por participar de la celeste Patria, donde reside la eterna y

---

virtutibus terrenam gloriam quaesiverunt et adquisiverunt, vincerent eos, qui magnis vitiis datorem verae gloriae et **civitatis** aeternae occiderunt atque respuerunt.

<sup>610</sup> eos tamen, qui **cives** non sint **civitatis** aeternae, quae in sacris Litteris nostris dicitur **civitas** Dei, utiliores esse terrenae **civitati**, quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam. Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines virtutes suas, quantascumque in hac vita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas volentibus credentibus petentibus dederit, simulque intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum Angelorum **societate**, cui se nituntur aptare.

auténtica felicidad, si tuvieron que luchar hasta derramar su sangre, sin dejar de amar no sólo a sus hermanos, sino también a sus mismos enemigos homicidas, fieles al precepto del Señor, con fe en el amor y con amor a su fe?

(...) ¿Y vamos a decir que ha hecho algo extraordinario por la predicación del Evangelio (gracias a la cual los ciudadanos de la soberana Patria, después de abdicar sus errores, viven unidos) aquel que, preocupado por la sepultura de su hijo, recibió esta respuesta del Señor: ¿sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos? (Mt8,22)

M. Régulo, para no quebrantar el juramento dado a sus más encarnizados enemigos, desde la misma Roma volvió a ellos de nuevo. (...) Luego los cartagineses, en vista de que su acción ante el Senado romano fue contra ellos, le infligieron la muerte en medio de atroces tormentos. Y ahora, ¿qué tormentos no deberán despreciarse por la fe en aquella Patria, cuando es esta misma fe quien nos conduce a la felicidad? O ¿cómo pagar al Señor todo el bien que ha hecho si por la fidelidad a El debida tuviera un hombre que padecer los mismos tormentos que Régulo padeció por la fidelidad debida a sus más crueles enemigos?

¿Cómo un cristiano se atreverá a engreírse de haber abrazado la pobreza voluntaria para caminar más ligero en la peregrinación de esta vida que nos conduce hasta la Patria, donde se entra en posesión de la verdadera riqueza, el mismo Dios, cuando oye o lee que Lucio Valerio...?

¿Quién alzaré la voz como si hubiera hecho algo grande, cuando, dejando a un lado las recompensas de este mundo, sólo se haya dejado seducir por el atractivo que le inspira la sociedad de aquella eterna Patria, al tener noticia de que Fabricio no pudo ser apartado de Roma, a pesar de las suntuosas ofertas de Pirro, rey de Epiro, con la promesa incluso de la cuarta parte de su reino, prefiriendo vivir allí en su pobreza como simple ciudadano?

Esta era, en efecto, la realidad: aquellos hombres mantenían la República, es decir, la empresa del pueblo, la empresa de la patria, la empresa común, rica hasta la opulencia, al tiempo que en sus propios hogares eran tan pobres que en cierta ocasión uno de ellos, cónsul por dos veces, fue expulsado de aquel senado de pobres, con la acusación censoria de habersele encontrado diez libras de plata en vajilla. (...) Pues bien, ¿no tienen aquí un motivo para no darse aires jactanciosos todos aquellos cristianos que, movidos por un deseo más elevado, ponen sus riquezas en común, según el pasaje de los hechos de los Apóstoles: “Se distribuía a cada uno según su necesidad, y nadie llamaba propio a nada, sino que todo era común”, y esto por conseguir la compañía de los ángeles, cuando los romanos han hecho casi otro tanto para mantener la gloria de Roma?<sup>611</sup>

---

<sup>611</sup> Si alius etiam Romanus princeps, cognomine Torquatus, filium, non quia contra patriam, sed etiam pro patria, tamen quia contra imperium suum, id est contra quod imperaverat pater imperator, ab hoste provocatus iuvenali ardore pugnaverat, licet vicisset, occidit, ne plus mali esset in exemplo imperii contempti quam boni in gloria hostis occisi: ut quid se iactent, qui pro immortalis patriae legibus omnia, quae multo minus quam filii diliguntur, bona terrena contemnunt? (...)

Cur extollatur, velut grande aliquid fecerit, qui forte in **Ecclesia** ab inimicis carnalibus gravissimam exhonorationis passus iniuriam non se ad eius hostes haereticos transtulit aut aliquam contra illam ipse haeresim condidit, sed eam potius quantum valuit ab haereticorum perniciosissima pravitate defendit, cum alia non sit, non ubi vivatur in hominum gloria, sed ubi vita adquiratur aeterna?

(...) quis regno caelorum imputaturus est mérita sua, si pro illo non unam manum neque hoc sibi ultro faciens, sed persequente aliquo patiens totum flammis corpus impenderit?

L. XIV, 9, 6: Siendo esto así, como hay que emprender una vida recta para llegar a la vida feliz, todos estos afectos son rectos en una vida recta, y perversos en una vida perversa. Y la vida feliz y a la vez eterna tendrá un amor y un gozo no sólo recto, sino también seguro, sin temor ni dolor alguno. Así ya aparece cómo deben ser en esta peregrinación los ciudadanos de la ciudad de Dios, viviendo según el espíritu, no según la carne, es decir, según Dios, no según el hombre, y cómo han de ser también en aquella inmortalidad a la que caminan.

A su vez, la ciudad, la sociedad de los impíos que viven no según Dios, sino según el hombre, y que siguen las doctrinas de los hombres o de los demonios en el mismo culto de la divinidad falsa o en el menosprecio de la verdadera, esa ciudad siente las sacudidas de estos malos afectos, como otros tantos latigazos de enfermedades y perturbaciones. Y si algunos de sus ciudadanos parece que moderan esos movimientos, y, en cierto modo, los suavizan, llegan en su impiedad a tal soberbia y arrogancia que por eso mismo se sienten tanto más hinchados cuanto disminuyen sus dolores. Y si otros, con tanta más desaforada cuanto extraña vanidad, llegan a amar en sí mismos el no sentirse levantados o excitados, doblegados o inclinados por ningún afecto, en ese caso llegan más bien a despojarse de su humanidad que a conseguir verdadera tranquilidad. La dureza no es rectitud, ni es salud la insensibilidad.<sup>612</sup>

---

(...) quid se magnum pro aeterna patria fecisse dicturus est, qui aliquem fidei suae passus inimicum non se ultro in talem mortem mittens, sed ab illo missus obierit; quando quidem a Domino suo eodemque rege patriae suae certius oraculum accepit: Nolite timere eos, qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere?

(...) nullo modo superbient sancti martyres, tamquam dignum aliquid pro illius patriae participatione fecerint, ubi aeterna est et vera felicitas, si usque ad sui sanguinis effusionem non solum suos fratres, pro quibus fundebatur, verum et ipsos inimicos, a quibus fundebatur, sicut eis praeceptum est, diligentes caritatis fide et fidei caritate caritarunt?

(...) quid magnum se pro Evangelii sancti praedicatione, qua **cives** supernae patriae de diversis liberantur et colliguntur erroribus, fecisse dicturus est, cui Dominus de sepultura patris sui sollicito ait: Sequere me et sine mortuos sepelire mortuos suos?

Si M. Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reversus est, (...) eumque Carthaginienses, quoniam contra eos in Romano senatu egerat, gravissimis suppliciis necaverunt: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit? Aut quid retribuetur Domino pro omnibus quae retribuit, si pro fide quae illi debetur talia fuerit homo passus, qualia pro fide quam perniciosissimis inimicis debebat passus est Regulus? Quo modo se audebit extollere de voluntaria paupertate Christianus, ut in huius vitae peregrinatione expeditior ambulet viam, quae perducit ad patriam, ubi verae divitiae Deus ipse est, cum audiat vel legat L. Valerium,...

Aut quid se magnum fecisse praedicabit, qui nullo praemio mundi huius fuerit ab aeternae illius patriae **societate** seductus, cum Fabricium didicerit tantis muneribus Pyrrhi, regis Epirotarum, promissa etiam quarta parte regni a Romana **civitate** non potuisse develli ibique in sua paupertate privatum manere maluisse? Nam illud quod rem publicam, id est rem populi, rem patriae, rem communem, cum haberent opulentissimam atque ditissimam, sic ipsi in suis domibus pauperes erant, ut quidam eorum, qui iam bis consul fuisset, ex illo senatu hominum pauperum pelleretur notatione censoria, quod decem pondo argenti in vasis habere compertus est; (...) nonne omnes Christiani, qui excellentiore proposito divitias suas communes faciunt secundum id quod scriptum est in Actibus Apostolorum, ut distribuatur unicuique, sicut cuique opus est, et nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia, intellegunt se nulla ob hoc ventilari oportere iactantia, id faciendo pro obtinenda **societate** Angelorum, cum paene tale aliquid illi fecerint pro conservanda gloria Romanorum?

<sup>612</sup> Quae cum ita sint, quoniam recta vita ducenda est, qua perveniendum sit ad beatam, omnes affectus istos vita recta rectos habet, perversa perversos. Beata vero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, verum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum. Unde iam apparet utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione **cives civitatis** Dei, viventes secundum spiritum, non secundum carnem, hoc est secundum Deum, non secundum hominem, et quales in illa, quo tendunt, immortalitate futuri sint. **Civitas** porro, id est **societas**, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem



L. V, 18, 1: ¿Qué tiene de extraordinario el desdeñar por aquella celestial y eterna patria todas las seducciones de este siglo, por muy encantadoras que sean, cuando por esta patria, terrena y temporal, un Bruto pudo armarse de valor hasta ejecutar a sus propios hijos, obligación que nunca impondrá aquella Patria? Por supuesto, mucho más costoso es dar muerte a los hijos que las obligaciones que esta patria nos impone: los bienes que teníamos intención de reunir para nuestros hijos, darlos a los pobres o perderlos si se presentase una prueba que nos obligase a ello en nombre de la fe y de la justicia. No nos hacen felices ni a nosotros ni a nuestros hijos las riquezas terrenas: las hemos de perder en vida, o, una vez muertos, se las llevarán quienes no sabemos, o quizás, quizás, quienes no queremos. A nosotros nos hace felices Dios, auténtica riqueza del alma (...) He aquí los dos resortes que han impulsado a los romanos a realizar sus admirables proezas: la libertad y la pasión por la gloria humana. Si, pues, por la libertad de unos hombres que han de morir, y por el deseo de una gloria que se reclama a los mortales, un padre ha llegado a ejecutar a sus hijos, ¿qué tiene de extraordinario si por la verdadera libertad, que nos rompe las cadenas del pecado y de la muerte y del dominio del diablo, no buscando humanas alabanzas, sino por el amor de unos hombres que hay que librar no de la tiranía de un Tarquinio, sino de los demonios y del príncipe de los demonios; qué tiene de extraordinario, digo, si estamos dispuesto no ya a matar a nuestros hijos, sino a contar a los pobres de Cristo en el número de nuestros hijos?<sup>613</sup>

Esas obligaciones para esta vida son producto de las leyes de esa ciudad de Dios, que son las leyes con las que se juzgará el día del juicio final. Esto viene a acentuar el carácter escatológico de esta ciudadanía.

Al hablar de las virtudes de cada una, es cuando remarca otra de las grandes diferencias entre esas dos ciudades; la soberbia y la humildad definen a las dos ciudades, porque son los distintivos de sus dos reyes, Cristo y el diablo:

L. XIV, 13,1: De ahí viene el que ahora, en este mundo de peregrinación, se recomiende, sobre todo a la ciudad de Dios, la humildad y se proclame de un

---

viventium et in ipso cultu falsae contemptuque verae divinitatis doctrinas hominum daemonumque sectantium his affectibus pravis tamquam morbis et perturbationibus quatitur. Et si quos *cives* habet, qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi et elati sunt, ut hoc ipso sint in eis maiores tumores, quo minores dolores. Et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum.

<sup>613</sup> Quid ergo magnum est pro illa aeterna caelestique patria cuncta saeculi huius quamlibet iucunda blandimenta contemnere, si pro hac temporali atque terrena filios Brutus potuit et occidere, quod illa facere neminem cogit? Sed certe difficilius est filios interimere, quam quod pro ista faciendum est, ea, quae filiis congreganda videbantur atque servanda, vel donare pauperibus vel, si existat temptatio, quae id pro fide atque iustitia fieri compellat, amittere. Felices enim vel nos vel filios nostros non divitiae terrenae faciunt aut nobis viventibus amittendae aut nobis mortuis a quibus nescimus vel forte a quibus nolumus possidendae; sed Deus felices facit, qui est mentium vera opulentia. (...)

Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulsi miranda Romanos. Si ergo pro libertate moriturorum et cupiditate laudum, quae a mortalibus expetuntur, occidi filii a patre potuerunt: quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit, nec cupiditate humanarum laudum, sed caritate liberandorum hominum, non a Tarquinio rege, sed a daemonibus et daemonum principe, non filii occiduntur, sed Christi pauperes inter filios computantur?

modo especial en su rey, Cristo. En las Sagradas letras se nos enseña que el vicio de la soberbia, contrario a esa virtud, domina, sobre todo, en su adversario, el diablo. Sin duda, ésta es la gran diferencia entre las dos ciudades de que hablamos: la una, sociedad de los hombres que viven la religión; la otra, de los impíos; cada una con los ángeles propios, en los que prevaleció el amor de Dios o el amor de sí mismos.<sup>614</sup>

Queremos destacar a su vez algo que vimos cuando hablamos del Estado. Agustín utilizaba para simbolizar al Estado a dos hombres, cada uno de un modo diverso que significaban esas dos sociedades, esas dos formas de dirigir la voluntad. Nos parece significativo que del mismo modo que simboliza al Estado con dos hombres, lo haga con respecto a la *civitas*. En algunos fragmentos, por otro lado relativamente escasos, realiza el mismo paralelismo que hace con esa entidad plenamente jurídico-política; esto es, habla del ciudadano terreno y el ciudadano celestial, el hombre terreno y el celeste. El origen de esto queda patente que está, de nuevo, en el lenguaje bíblico, y se vincula a cuestiones teológicas sobre la naturaleza humana:

L. XIII, 23,1: Entonces ya no será el hombre terreno, sino celestial: no porque deje de ser el mismo cuerpo hecho de tierra, sino porque, merced a un beneficio del cielo, será de calidad que esté adaptado para habitar el cielo, no por la pérdida de su naturaleza, sino por la transformación de sus propiedades.<sup>615</sup>

L. XIII, 23,3: A continuación el Apóstol expone la diferencia tan clara entre estos dos hombres, diciendo: El hombre de la tierra fue modelo de los hombres terrenos; el hombre del cielo es el modelo de los hombres celestes, y lo mismo que hemos llevado en nuestro ser la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste. El Apóstol expone esto como la realización actual en nosotros del sacramento de la regeneración; (...)

No porque todos los que mueren en Adán han de ser miembros de Cristo (de hecho, una gran mayoría de ellos será castigada para siempre con la segunda muerte), sino que la repetición todos quiere decir que, como nadie muere en su cuerpo mortal sino por Adán, así nadie es vivificado en el cuerpo espiritual sino por Cristo.

Lejos, pues, de nosotros pensar que en la resurrección hemos de tener el mismo cuerpo que tuvo el primer hombre antes del pecado. (...) No se puede pensar que tuvo el hombre un cuerpo espiritual antes de pecar, y por causa del pecado se convirtió en cuerpo animal.<sup>616</sup>

---

<sup>614</sup> Quapropter quod nunc in **civitate** Dei et **civitati** Dei in hoc peregrinanti saeculo maxime commendatur humilitas et in eius rege, qui est Christus, maxime praedicatur contrariumque huic virtuti elationis vitium in eius adversario, qui est diabolus, maxime dominari sacris Litteris edocetur: profecto ista est magna differentia, qua **civitas**, unde loquimur, utraque discernitur, una scilicet **societas** piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.

<sup>615</sup> Tunc iam non terrenus, sed caelestis homo erit; non quia corpus, quod de terra factum est, non ipsum erit; sed quia dono caelesti iam tale erit, ut etiam caelo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat.

<sup>616</sup> Adiungit deinde Apostolus duorum istorum hominum evidentissimam differentiam dicens: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo. Qualis terrenus, tales et terreni; qualis caelestis, tales et caelestes. Et quomodo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem eius, qui de caelo est. Hoc Apostolus ita posuit, ut nunc quidem in nobis secundum sacramentum regenerationis fiat, (...)

L. XIII, 24,6: El cuerpo, pues, animal, en que dice el Apóstol fue hecho el primer hombre, fue creado en tal estado que no se vería absolutamente exento de la muerte, pero que no moriría si no hubiera pecado. Porque aquello que ha de ser espiritual e inmortal por un espíritu de vida no puede morir en absoluto. Así, es inmortal el alma creada; y aunque muerta por el pecado, se nos presenta privada de cierta vida suya, esto es, del Espíritu de Dios, con el cual podía vivir también sabia y felizmente; sin embargo, no deja de vivir con cierta vida suya propia, aunque miserable, ya que fue creada inmortal. De igual modo, los ángeles desertores, aunque en cierto modo murieron pecando por haber dejado la fuente de vida que es Dios, con cuya bebida habían podido vivir sabia y felizmente; sin embargo, no pudieron morir hasta el punto de dejar totalmente de vivir y de sentir, ya que fueron creados inmortales; y así serán precipitados en la segunda muerte después del juicio, de modo que ni siquiera allí carezcan de vida, puesto que tampoco carecerán de sentido cuando se encuentren en los tormentos.

En cambio, los hombres que pertenecen a la gracia de Dios, conciudadanos de los ángeles santos, viviendo una vida feliz, de tal modo serán revestidos de cuerpos espirituales que no pecarán ya más ni morirán; y serán revestidos de tal inmortalidad que, como la de los ángeles, no les podrá ser arrebatada por el pecado: permanecerá, sí, la naturaleza de la carne, pero no quedará en absoluto corruptibilidad o torpeza alguna.<sup>617</sup>

### XII.3.- CIVITAS DEI

La *civitas Dei* es el elemento central para comprender la obra Agustiniana, el elemento que recibe la apología que es esta obra.

En primer lugar vemos cómo una buena parte de la bibliografía plantea problemas con la identificación de *civitas Dei* con *Ecclesia*, pero dejemos esto a un lado, por el momento, para que sea el mismo Agustín el que revele esta concepción.

Ya hemos visto cómo la historia se plantea como la Historia de la ciudad de Dios, en la dialéctica entre Civitas Dei y Civitas terrena, esto es, dos sociedades que

---

non quia omnes, qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in aeternum morte plectentur); sed ideo dictum est omnes atque omnes, quia, sicut nemo corpore animalis nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spiritali nisi in Christo vivificatur.

Proinde nequaquam putandum est nos in resurrectione tale corpus habituros, quale habuit homo primus ante peccatum; (...) Non enim existimandum est eum prius, quam peccasset, spiritale corpus habuisse et peccati merito in animale mutatum.

<sup>617</sup> Corpus igitur animale, in quo primum hominem Adam factum esse dicit Apostolus, sic erat factum, non ut mori omnino non posset, sed ut non moreretur, nisi homo peccasset. Nam illud, quod spiritus vivificante spiritali erit et immortale, mori omnino non poterit, sicut anima creata est immortalis, quae licet peccato mortua perhibeatur carens quadam vita sua, hoc est Dei Spiritu, quo etiam sapienter et beate vivere poterat, tamen propria quadam, licet misera, vita sua non desinit vivere, quia immortalis est creata; sicut etiam desertores angeli, licet secundum quemdam modum mortui sint peccando, quia fontem vitae deseruerunt, qui Deus est, quem potando sapienter et beate poterant vivere, tamen non sic mori potuerunt, ut omni modo desisterent vivere atque sentire, quoniam immortales creati sunt; atque ita in secundam mortem post ultimum praecipitabuntur iudicium, ut nec illic vita careant, quando quidem etiam sensu, cum in doloribus futuri sunt, non carebunt.

Sed homines ad Dei gratiam pertinentes, *cives* sanctorum angelorum in beata vita manentium, ita spiritalibus corporibus induentur, ut neque peccent amplius neque moriantur; ea tamen immortalitate vestiti, quae, sicut angelorum, nec peccato possit auferri; natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente.

fundamentan sus vidas, sus aspiraciones, su *ordo amoris*, en dos metas opuestas entre sí, Dios, o la búsqueda de los bienes terrenos y pasajeros, la adoración de Dios, o la adoración de uno mismo.

Cada una de esas ciudades, como señalamos al comienzo, tiene dos facetas, dos ámbitos de acción dentro del lenguaje agustiniano; cada una de ellas tiene una plasmación real física y otra escatológica, dos facetas que sin embargo no impiden la unidad de ambas tanto en lo escatológico como en lo terreno.

En múltiples ocasiones vemos cómo significa, a través de la expresión *civitas Dei* u otra similar (como *Civitas caelestis*), a la Ciudad de Dios escatológica. En esta ciudad los elementos teológicos y morales alcanzan su plenitud, tales como la paz o la justicia, y que son anhelados por los ciudadanos de la ciudad de Dios física:

L. I Praefatio : La gloriosísima ciudad de Dios, que en el presente correr de los tiempos se encuentra peregrina entre los impíos viviendo de la fe, y espera ya ahora con paciencia la patria definitiva y eterna hasta que haya un juicio con auténtica justicia, conseguirá entonces con creces la victoria final, y una paz completa.<sup>618</sup>

L. XV, 6: Por eso también, con relación al perdón mutuo, existen muchas prescripciones y se exige cuidado especial a fin de mantener la paz, sin la cual no se puede ver a Dios, (...) De esta guisa son curados los ciudadanos de la ciudad de Dios que peregrinan en la tierra y suspiran por la paz de la patria celeste.<sup>619</sup>

L. II, 29, 2: Incomparablemente más gloriosa es la ciudad celeste: allí la victoria es la verdad; el honor, la santidad. Allí la paz es la felicidad; la vida, la eternidad. Si a ti te dio vergüenza admitir en tu compañía a esos hombres, mucho menos admite ella en la suya a tales dioses. Así que, si sientes deseos de entrar en la ciudad bienaventurada, apártate de la compañía de los demonios. Es indigno que hombres honrados den culto a quienes se aplacan por personas viles. ¡Quítalos de en medio de tu religión por la purificación cristiana, como quitaste de en medio de tu honor a los histriones por certificación del censor!<sup>620</sup>

L. XX, 26,1: Queriendo Dios manifestar que su ciudad ya no tendrá la condición presente, es por lo que dijo que los hijos de Leví harán oblaciones en justicia; ya no serán hechas en pecado, y, por tanto, no serán por el pecado. (...) Pero desde que fueron arrojados de allá (...) nadie está limpio de mancha (...) Y si se me replica que pueden con toda razón ofrecer víctimas en justicia los que las ofrecen con fe (puesto que el justo vive de la fe, aunque se engañe a sí mismo diciendo que no tiene pecado, pero no lo dirá, puesto que vive de la fe), ¿quién sostendrá

---

<sup>618</sup> Gloriosissimam **civitatem** Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta.

<sup>619</sup> Propter hoc et de venia invicem danda multa praecipiuntur et magna cura propter tenendam pacem, sine qua nemo poterit videre Deum, (...) Hoc modo curantur **cives civitatis** Dei in hac terra peregrinantes et paci supernae patriae suspirantes.

<sup>620</sup> Incomparabiliter superna est **civitas** clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas. Multo minus habet in sua **societate** tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde si ad beatam pervenire desideras **civitatem**, devita daemonum **societatem**. Indigne ab honestis coluntur, qui per turpes placantur. Sic isti a tua pietate removeantur purgatione Christiana, quo modo illi a tua dignitate remoti sunt notatione censoria.

que el actual tiempo de la fe es comparable con aquel periodo final, cuando sean acrisolados por el fuego del juicio final los que ofrezcan víctimas en justicia? Hemos de creer que, después de una tal purificación, los justos no tendrán pecado alguno. Por ello, aquel tiempo, en lo que se refiere a la carencia de pecado, no se puede comparar con ningún otro, a no ser cuando los primeros hombres, antes de su caída, vivían en una felicidad absolutamente inocente.<sup>621</sup>

L. XIX, 20: Siendo, pues, el bien supremo de la ciudad de Dios esta paz eterna y perfecta –no la otra por la que atraviesan los mortales naciendo y muriendo, sino aquella en la que permanecerán inmortales, lejos de todo padecimiento, de toda adversidad.<sup>622</sup>

L. V, 16: Pero muy distinta es, incluso aquí abajo, la paga de los santos, que tienen que soportar oprobios por la Ciudad de Dios, odiosa para los enamorados de este mundo. Se trata de una ciudad eterna: allí no nace nadie, porque nadie muere; allí reina la verdadera y plena felicidad (que no es diosa, sino un don de Dios); de ella, como prenda de su posesión, hemos recibido la fe para el tiempo en que, peregrinos, suspiramos por su hermosura; allí no sale el sol sobre malos y buenos; sólo hay un sol, el sol de justicia, que protege a los buenos; allí no habrá que hacer grandes esfuerzos para enriquecer el erario público a expensas de las fortunas privadas: la verdad es su común tesoro.

No ha sido, pues, ensanchado el poderío romano, hasta alcanzar la humana gloria, únicamente para recompensar adecuadamente a estos hombres; lo ha sido también para que los ciudadanos de aquella ciudad eterna, mientras son peregrinos de aquí abajo, se fijen con atención y cordura en sus ejemplos. Verán cómo debe ser amada la patria celeste por la vida eterna, cuando tanto amaron la terrena a sus ciudadanos por la gloria humana.<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup> Volens autem Deus ostendere **civitatem** suam tunc in ista consuetudine non futuram dixit filios Levi oblaturos hostias in iustitia; non ergo in peccato ac per hoc non pro peccato. (...)unc enim puri atque integri ab omni sorde ac labe peccati se ipsos Deo mundissimas hostias offerebant; ceterum ex quo commissae praevaricationis causa inde dimissi sunt atque humana in eis natura damnata est, excepto uno Mediatore, et post lavacrum regenerationis quibusque adhuc parvulis: Nemo mundus a sorde, sicut scriptum est, nec infans, cuius est unius diei vita super terram. Quod si respondetur etiam eos merito dici posse offerre hostias in iustitia, qui offerunt in fide (iustus enim ex fide vivit; quamvis se ipsum seducat, si dixerit se non habere peccatum, et ideo non dicat, quia ex fide vivit); numquid dicturus est quispiam hoc fidei tempus illi fini esse coaequandum, quando igne iudicii novissimi mundabuntur, qui offerant hostias in iustitia? Ac per hoc quoniam post talem mundationem nullum peccatum iustos habituros esse credendum est, profecto illud tempus, quantum attinet ad non habere peccatum, nulli tempori comparandum est, nisi quando primi homines in paradiso ante praevaricationem innocentissima felicitate vixerunt.

<sup>622</sup> Quamobrem summum bonum **civitatis** Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiendo;

<sup>623</sup> Merces autem sanctorum longe alia est etiam hic opprobria sustinentium pro veritate Dei, quae mundi huius dilectoribus odiosa est. Illa **civitas** sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei; inde fidei pignus accepimus, quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus; ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol iustitiae solos protegit bonos; ibi non erit magna industria ditare publicum aerarium privatis rebus angustis, ubi thesaurus communis est veritatis.

Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum **imperium** ad humanam gloriam dilatatum est; verum etiam ut **cives** aeternae illius **civitatis**, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis **civibus** terrena dilecta est propter hominum gloriam.

La importancia que tiene esa Ciudad de Dios escatológica es visible en el libro once, que es dedicado a la misma; de hecho Agustín, al reparar en dedicar un libro a esta ciudad, hace esta división nuestra entre la Ciudad peregrina y la eterna, la física y la escatológica:

L. XI, 28: En este libro se trata de la Ciudad de Dios, que no peregrina en la mortalidad de esta vida, sino que es inmortal para siempre en los cielos, es decir: se trata de los ángeles unidos a Dios, que ni fueron ni serán jamás desertores.<sup>624</sup>

Sin embargo, debemos afirmar con claridad cómo en una gran parte de las referencias en las que parece referirse a la ciudad de Dios escatológica encajan de forma completa en el sentido de la Ciudad de Dios física, esto es, en el sentido de *Ecclesia*. Así podemos ver cómo en XI, 24, la Trinidad es ligada a la Ciudad de Dios, y lo es debido a que es la bondad de Dios la que produce esa Ciudad. En principio podríamos pensar que se está refiriendo a la Ciudad de Dios, pero no es así, y esto lo podemos detectar gracias a que más adelante dice que “prospera en la eternidad de Dios”, cuando la ciudad de Dios escatológica ya habría alcanzado la máxima prosperidad; todo ello nos indica que se refiere a la ciudad de Dios física. De este modo queda patente la conexión entre la Ciudad de Dios física, la Iglesia, y la escatológica, y cómo los dones de esa ciudad de Dios física son producto de Dios, podríamos decir que emanan de Dios como se deduce al decir “subsistiendo en El, tiene su forma...”

L. XI, 24: Si esta bondad se toma con razón por el Espíritu Santo, se nos manifiesta toda la Trinidad en sus obras.

De ahí procede el origen, la forma y la felicidad de la ciudad santa, constituida en las alturas por los santos ángeles. Si se pregunta de dónde procede, decimos que Dios la fundó; si por qué es sabio, porque está iluminada por Dios; sopor qué es feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo en El, tiene su forma; contemplándole, tiene su luz; uniéndose a El, tiene su gozo; existe, ve, ama; prospera en la eternidad de Dios, brilla en la verdad de Dios, se goza en la bondad de Dios.<sup>625</sup>

De este modo referencias como la de XXII 1,1; deben entenderse como aglutinadoras de ambos sentidos, el físico y el escatológico.

L. XXII, 1,1: Como prometimos en el anterior, este libro, último de toda la obra, tendrá por objeto la felicidad eterna de la ciudad de Dios.<sup>626</sup>

Esa vinculación entre la ciudad de Dios física y escatológica también se observa en algo que tiene un especial interés, y es la mezcla en la vida presente de los ciudadanos de la terrestre y la divina. Esto no quita autoridad alguna a la ciudad de Dios

---

<sup>624</sup> In hoc autem libro de **civitate** Dei, quae non peregrinatur in huius vitae mortalitate, sed immortalis semper in caelis est, id est de angelis sanctis Deo cohaerentibus, qui nec fuerunt umquam nec futuri sunt desertores,

<sup>625</sup> Quae bonitas si Spiritus Sanctus recte intellegitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est **civitatis** sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens: a Deo illuminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

<sup>626</sup> Sicut in proximo libro superiore promisimus, iste huius totius operis ultimus disputationem de **civitatis** Dei aeterna beatitudine continebit,

física, sino que se incluye dentro del plan divino al favorecer la paciencia entre los miembros de la Iglesia, la ciudad de Dios física. Esta ciudadanía se caracteriza por el cumplimiento de la ley de Dios; los que cumplen esta ley son ciudadanos de la ciudad de Dios; uno de los motivos por los que la Iglesia existe es para conseguir el cumplimiento de la ley de Dios, ya que la meta de la ciudad terrena es precisamente alcanzar la ciudad de Dios eterna. Esto lo podemos ver en L. I, 35, donde podemos ver cómo la ciudad de Dios es la Iglesia, y sin embargo a ella pertenecen algunos que no pertenecerán a la Ciudad de Dios escatológica, y al contrario, algunos de los que a ella no pertenecen habrán de ser miembros de ella en el futuro. Esto nos recuerda la cita bíblica *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*<sup>627</sup>, que no es citada por Agustín, pero que explica perfectamente el sentido del pensamiento agustiniano en esta cita. Además, vamos encontrando una serie de referencias en las que se esconde la afirmación de que la Ciudad de Dios es la Iglesia católica:

L. I, 35: Estas y otras semejantes respuestas, y posiblemente con más elocuencia y soltura, podrán responder a sus enemigos los miembros de la familia de Cristo, el Señor, y de la peregrina ciudad de Cristo Rey. Y no deben perder de vista que entre esos mismos enemigos se ocultan futuros compatriotas, no vayan a creer infructuoso el soportar como ofensores a los mismos que quizá un día los encuentren proclamados de su fe. Del mismo modo sucede que la ciudad de Dios tiene, entre sus miembros que la integran mientras dura su peregrinación en el mundo, algunos que están ligados a ella por la participación en sus misterios, y, sin embargo, no participarán con ella la herencia eterna de los santos. Unos están ocultos, otros manifiestos. No dudan en hablar, incluso unidos a los enemigos, contra Dios, de cuyo sacramental<sup>628</sup> son portadores. Tan pronto se encuentran entre la multitud pagana, que llena los teatros, como entre nosotros en las iglesias. No hay por qué desesperar en la enmienda de algunos, incluso de estos últimos, mucho menos cuando entre nuestros enemigos más declarados se ocultan algunos predestinados a ser nuestros amigos, y que ni ellos mismos lo saben. Entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio.

Voy a exponer mi opinión sobre el origen de ambas, su proceso evolutivo y el final que les corresponde, según la ayuda que reciba de Dios; todo a gloria de la ciudad de Dios, que brillará con más claridad en contraste con sus opuestos.<sup>629</sup>

<sup>627</sup> *Epístola a los Romanos*, 2, 13.

<sup>628</sup> En San Agustín la palabra *Sacramentum* no tiene el sentido preciso de los siete sacramentos, y se aplica a cosas rituales. Cf. COUTURIER, Ch., “Sacramentum et Mysterium” dans l’oeuvre de saint Augustin”, en *Revue des Études augustiniennes*, p. 163-332, Paris 1953

<sup>629</sup> Haec et alia, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia Domini Christi et peregrina **civitas** regis Christi. Meminerit sane in ipsis inimicis latere **cives** futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet, quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei **civitas** habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo **Eccllesias** nobiscum replentes. De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae **civitates** in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur;

de quarum exortu et procurso et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam propter gloriam **civitatis** Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit.

L. I, 36: Se trata nada menos que de discutir contra los filósofos, y no unos filósofos cualesquiera, sino los que gozan ante ellos de la más encumbrada fama, y que están de acuerdo con nosotros en muchos puntos; por ejemplo, la inmortalidad del alma, la creación del mundo por el verdadero Dios, la Providencia divina, gobernadora de todo lo creado. Pero como deben quedar refutados también aquellos puntos en que disienten de nosotros, tomaremos esto como un deber ineludible, de forma que se resuelvan, con la ayuda de Dios, las objeciones contra la religión y luego dejemos firmemente asentada la ciudad de Dios, la verdadera religiosidad y el culto divino, en el cual únicamente se halla la verídica promesa de la felicidad eterna.<sup>630</sup>

L. XIX, 4,1: ¿Cuál es –se nos preguntará– la respuesta de la ciudad de Dios a estos interrogantes, comenzando por los supremos bienes y males? He aquí la respuesta: la vida eterna es el sumo bien; la muerte eterna, el sumo mal. Debemos, pues, vivir ordenadamente, de forma que consigamos aquélla y evitemos ésta. Está escrito: El justo, gracias a su fe, tiene vida<sup>631</sup>.<sup>632</sup>

L. XX, 9,3: ¿Cuál puede ser esta “fiera”? Por más que se deba reflexionar atentamente no se contradice con la recta fe el ver en ella la ciudad impía y el pueblo de los descreídos, contrario al pueblo fiel y a la ciudad de Dios. Su imagen me parece ser un disfraz, es decir, el que hay en esos hombres que parecen profesar la fe y viven como infieles. Fingen ser lo que no son; se llaman cristianos, pero no por su parecido auténtico, sino por una fingida imagen. Pertenecen a esta misma bestia no sólo los declarados enemigos del nombre de Cristo y de su gloriosísima ciudad, sino también la cizaña, que al final del mundo ha de ser arrancada de su reino, la Iglesia.<sup>633</sup>

L. XX, 19,3: Otros opinan que las palabras “sabéis lo que ahora lo frena”, y las otras: “esta impiedad escondida está ya en acción”, no se refieren más que a los malvados e hipócritas que hay en la Iglesia, hasta llegar a un número tal que formen el gran pueblo del anticristo. Sería la “impiedad escondida”, porque da la impresión de estar oculta<sup>634</sup>.

---

<sup>630</sup> ut et contra philosophos in ea disseratur, non quoslibet, sed qui apud illos excellentissima gloria clari sunt et nobiscum multa sentiunt, et de animae immortalitate et quod Deus verus mundum condiderit et de providentia eius, qua universum quod condidit regit. Sed quoniam et ipsi in illis, quae contra nos sentiunt, refellendi sunt, deesse huic officio non debemus, ut refutatis impiis contradictionibus pro viribus, quas Deus impertiet, asseramus **civitatem** Dei veramque pietatem et Dei cultum, in quo uno veraciter sempiterna beatitudo promittitur.

<sup>631</sup> Tengamos en cuenta que en la Ciudad de Dios escatológica no existe mal alguno, con lo que se refiere a la iglesia.

<sup>632</sup> Si ergo quaeratur a nobis, quid **civitas** Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum. Propter quod scriptum est: Iustus ex fide vivit

<sup>633</sup> Quae sit porro ista bestia, quamvis sit diligentius inquirendum, non tamen abhorret a fide recta, ut ipsa impia **civitas** intellegatur et populus infidelium contrarius populo fideli et **civitati** Dei. Imago vero eius simulatio eius mihi videtur, in eis videlicet hominibus, qui velut fidem profitentur et infideliter vivunt. Fingunt enim se esse quod non sunt, vocanturque non veraci effigie, sed fallaci imagine Christiani. Ad eandem namque bestiam pertinent non solum aperte inimici nominis Christi et eius gloriosissimae **civitatis**, sed etiam zizania, quae de **regno** eius, quod est **Ecclesia**, in fine saeculi colligenda sunt.

<sup>634</sup> Alii vero et quod ait: Quid detineat scitis et mysterium operari iniquitatis non putant dictum nisi de malis et fictis, qui sunt in **Ecclesia**, donec perveniant ad tantum numerum, qui Antichristo magnum **populum** faciat; et hoc esse mysterium iniquitatis, quia videtur occultum;



Acerquémonos más a la Ciudad de Dios física, peregrina en este mundo. Ya hemos comentado varias veces que este es un aspecto discutido y en múltiples ocasiones negado. Podríamos decir que se ha hecho tradicional la cita de Ratzinger<sup>635</sup>, también tratada por Bagget Bozzo<sup>636</sup>, donde Agustín, en el comentario al Salmo 98, 14, aparte de los salmos 61 y 64, afirma con claridad que la Ciudad de Dios es la Iglesia. Donde dice: *¿Quieres saber lo que es Sión? Sabemos que Sión es la ciudad de Dios: ¿Qué es la ciudad de Dios sino la Santa Iglesia?* En. In Ps. 98, 14.

No necesitamos acudir, sin embargo, a otras obras de Agustín para poder realizar esta afirmación para la Ciudad de Dios. Agustín identifica repetidas veces en el *De Civitate Dei* la *civitas Dei* con la Iglesia, unas veces de forma indirecta, en otros casos la afirmación es diáfana. Pero además de afirmar esto vemos conexiones con algunos de los términos tratados, como el de *populus*, en X 32,2 donde es denominada *res publica*, contrapone gentilidad con la pertenencia a la Iglesia, vemos cómo Agustín señala a los cristianos como ciudadanos de la ciudad de Dios, ya que tienen su ciudadanía al estar sometidos a la ley de Dios, que es la Ley de la Iglesia. De este modo la Iglesia aparece como elemento fundamental de la historia del hombre, producto de la Providencia de Dios, el Antiguo Testamento la anuncia y señala sus propiedades (de ahí la importancia del comentario a los salmos), todo ello conduce a la afirmación de que la Iglesia tiene un Derecho, tiene capacidades jurídicas del mismo modo que un Estado, y tiene capacidad coercitiva, necesaria para que ese Derecho sea factible. (Menciones a ese derecho podemos encontrar por ejemplo en XVII, 4,3, donde se vuelve a la misma idea, la característica de la Ciudad de Dios es que vive según Dios y no según el hombre, esto es, que obedece la ley de Dios; en el contexto de esta cita la denomina justicia)

L. XIII, 21: También pueden entenderse en la Iglesia estas realidades, mejor aún como indicios proféticos que preceden al futuro: así, el paraíso sería la misma Iglesia, como se lee de ella en el Cantar de los Cantares; los cuatro ríos del paraíso, los cuatro evangelios; los árboles fructíferos, los santos; sus frutos, las obras de éstos; el árbol de la vida, el Santo de los santos: Cristo; el árbol de la ciencia del bien y del mal, el propio albedrío de la voluntad, no puede usar de sí mismo sino para su mal; y así reprende qué diferencia hay entre adherirse al bien, común a todos, o deleitarse con el propio. (...) No hay impedimento alguno para estas y otras semejantes interpretaciones espirituales del paraíso; con la condición, sin embargo, de que se crea fielmente la verdad histórica de los hechos aportados por la narración.<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup> RATZINGER, J., "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins" *Augustinus Magister*, 3 vol. *Congrés international Augustinien*, Paris, 21-24 de sept, 1954.p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>636</sup> BAGET BOZZO. G., "La teología de la Historia en la Ciudad de Dios", *Augustinus Magister*, Vol: XXXVI, Madrid 1990, p. 31-80

<sup>637</sup> Possunt haec etiam in **ecclesia** intellegi, ut ea melius accipiamus tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum; paradisum scilicet ipsam **ecclesiam**, sicut de illa legitur in Cantico canticorum; quattuor autem paradisi flumina quattuor Evangelia, ligna fructifera sanctos, fructus autem eorum opera eorum, lignum vitae Sanctum sanctorum utique Christum, lignum scientiae boni et mali proprium voluntatis arbitrium. Nec se ipso quippe homo divina voluntate contempta nisi perniciose uti potest atque ita discit, quid intersit, utrum inhaereat communi omnibus bono an proprio delectetur. Se quippe amans donatur sibi, ut inde timoribus maeroribusque completus cantet in Psalmo, si tamen mala sua sentit: Ad me ipsum turbata est anima mea; correctusque iam dicat: Fortitudinem meam ad te custodiam. Haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritaliter paradiso nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.

L. XIII, 16,1: Los filósofos, contra cuyas calumnias estamos **defendiendo la ciudad de Dios, esto es, su Iglesia**, parece que se burlan de nosotros con visos de sensatez cuando achacamos a castigo del alma su separación del cuerpo; ellos piensan precisamente que la perfecta beatitud le viene a ella cuando, liberada totalmente del cuerpo, torna a Dios simple, sola y, en cierto modo, desnuda. (...) Al añadir corruptible señala que no es cualquier cuerpo el que entorpece al alma, sino el cuerpo afectado por el pecado a consecuencia del castigo. Ciertamente, aunque no lo hubiera añadido, no deberíamos entenderlo nosotros de otro modo.<sup>638</sup>

L. XIV, 9,1: Pero entre **nosotros**, según las Santas Escrituras y la sana doctrina, **los ciudadanos de la santa ciudad de Dios**, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y se gozan. Y como su amor es recto, son también rectos estos afectos en ellos. Temen la pena eterna, desean la vida eterna; se duelen al presente, porque aún gimen en sí mismos, esperando la adopción divina y la redención de su cuerpo; gozan en la esperanza, porque se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido absorbida por la victoria. De igual manera temen pecar, desean perseverar; se duelen de los pecados, gozan en las obras buenas. (...) Y desean ser tentados oyendo a aquel varón fuerte de la ciudad de Dios, que dice: Escrútame, Señor, ponme a prueba, sondea mis entrañas y mi corazón.<sup>639</sup>

L. XIV, 9,2: En efecto, ponen los ojos de su fe con sumo agrado en aquel fortísimo varón que se gloria en sus debilidades, por citar, sobre todo nosotros, que hemos pasado de la gentilidad a la Iglesia de Cristo, al Doctor de los gentiles en la fe y en la verdad, que trabajó más que todos sus compañeros de apostolado e instruyó con sus numerosas cartas a los pueblos de Dios,<sup>640</sup>

L. X, 21: En tiempos establecidos y limitados de antemano se concedió poder a los demonios para poner obra tiránicamente, mediante la incitación de los hombres que dominan, sus hostilidad contra la Ciudad de Dios; y no sólo para aceptar sacrificios de los que se los ofrecen y para exigirlos a los voluntarios, sino para arrancárselos por la violencia con la persecución a los que se resisten. Por eso no es pernicioso a la Iglesia, antes es útil, para completar el número de

---

<sup>638</sup> Sed philosophi, contra quorum calumnias **defendimus civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam**, sapienter sibi videntur irridere, quod dicimus animae a corpore separationem inter poenas eius esse deputandam, quia videlicet eius perfectam beatitudinem tunc illi fieri existimant, cum omni prorsus corpore exuta ad Deum simplex et sola et quodammodo nuda redierit. (...) Addendo utique corruptibile non qualicumque corpore, sed quale factum est ex peccato consequente vindicta, animam perhibuit aggravari. Quod etiamsi non addidisset, nihil aliud intellegere deberemus.

<sup>639</sup> Apud **nos** autem iuxta Scripturas sanctas sanamque doctrinam **cives sanctae civitatis Dei** in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam; dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt adoptionem exspectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoriam. Item metuunt peccare, cupiunt perseverare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. (...) ut autem cupiant temptari, audiunt quemdam virum fortem **civitatis Dei** dicentem: Proba me, Domine, et tempta me; ure renes meos et cor meum.

<sup>640</sup> Illum quippe optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur, ut eum potissimum commemoramus, qui in **ecclesiam** Christi ex gentibus venimus, doctorem gentium in fide et veritate, qui et plus omnibus suis coapostolis laboravit et pluribus epistulis **populos Dei**, (...) instruxit.

los mártires, a quienes tanto más ilustres y honrados ciudadanos considera la Iglesia, cuanto con más valor combaten contra el pecado de impiedad hasta el derramamiento de sangre.

Con auténtica propiedad podríamos llamar nuestros héroes a éstos, si lo autorizase así el lenguaje eclesiástico (...)

Por el contrario, nuestros mártires sí debían llamarse héroes si, como dije, admitiera esto el lenguaje eclesiástico, no por vivir en sociedad con los demonios en el aire, sino porque vencen a los mismos demonios.<sup>641</sup>

L. X, 32,2: He aquí, por tanto, el camino universal para la liberación del alma, que mediante el tabernáculo, el templo, el sacerdocio y los sacrificios, significaron los santos ángeles y los santos profetas: primero entre unos pocos hombres, cuando pudieron, que encontraron la gracia de Dios, y principalmente entre el pueblo hebreo. Suya era, por decirlo así, esta sagrada república, como profecía y predicción de la Ciudad de Dios, que se había de formar de todas las gentes.<sup>642</sup>

L. XV, 26,1: Noé era un hombre justo y, como nos dice de él la Escritura, toda verdad, perfecto en su generación (no, por cierto, con la perfección que han de conseguir los ciudadanos de la ciudad de Dios en la inmortalidad, que los igualará a los ángeles de Dios, sino con la que pueden ser perfectos lo de este destierro); Dios le mandó construir un arca, en la cual se libraría de la devastación del diluvio con los suyos, su esposa, hijos y nueras, y con los animales que por mandato de Dios entraron con él en el arca. Ello es, sin duda, una figura de **la ciudad de Dios peregrina en este siglo, esto es, de la Iglesia**, que llega a la salvación por medio del madero en que estuvo pendiente el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.

(...) Y los demás detalles que se ordenan en la construcción de la misma arca son signos todos de las propiedades de la Iglesia.<sup>643</sup>

L. XV, 26,2: También puede ocurrir que alguien exponga estas cosas con mayor acierto que yo, y uno con más acierto que otro; siempre con la condición de que

---

<sup>641</sup> Moderatis autem praefinitisque temporibus etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei **civitatem** tyrannice exercent sibi que sacrificia non solum ab offerentibus sumant et a volentibus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciose non est, sed etiam utilis invenitur **Ecclesiae**, ut martyrum numerus impleatur; quos **civitas** Dei tanto clariores et honoratiores **cives** habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum et usque ad sanguinem certant. Hos multo elegantius, si **ecclesiastica** loquendi consuetudo pateretur, nostros heroes vocaremus. (...)

Sed a contrario martyres nostri heroes nuncupantur, si, ut dixi, usus **ecclesiastici** sermonis admitteret, non quo eis esset cum daemonibus in aere **societas**, sed quod eosdem daemones, id est aeras vincerent potestates et in eis ipsam,

<sup>642</sup> Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti Angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperierunt et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodam modo sacrata **res publica** in prophetationem et praenuntiationem **civitatis** Dei ex omnibus **gentibus** congregandae,

<sup>643</sup> Iam vero quod Noe homini iusto et, sicut de illo Scriptura veridica loquitur, in sua generatione perfecto (non utique sicut perficiendi sunt **cives civitatis** Dei in illa immortalitate, qua aequabuntur angelis Dei, sed sicut esse possunt in hac peregrinatione perfecti), imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est uxore, filiis et nuriis, et cum animalibus, quae ad illum ex Dei praecepto in arcam ingressa sunt, liberaretur a diluvii vastitate: procul dubio figura est **peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae**, quae fit salva per lignum, in quo pependit Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.(...) Et cetera, quae in eiusdem arcae constructione dicuntur, **ecclesiasticarum** signa sunt rerum.

quien expone esto, si no quiere estar lejos del sentido de quien escribió estas cosas, procure que todo lo que dice vaya referido a esta ciudad de Dios, de que hablamos, peregrina en este mundo como en medio de un diluvio.

Por ejemplo, las palabras: “Las partes inferiores las harás de dos y de tres pisos”, si alguno las interpreta en otro sentido del que yo expresé en aquel libro, es decir, que los dos pisos se refieren a la Iglesia reunida de todas las gentes, a causa de las dos clases de hombres, los de la circuncisión y los de la incircuncisión, a los que llama el Apóstol por otro nombre los judíos y los griegos; y en cambio, los tres pisos significan la reparación de todos los pueblos después del diluvio merced a los tres hijos de Noé. Cada uno diga lo que le parezca, con tal de no apartarse de la regla de la fe.

(...) Lo mismo diría de todo lo que aquí se va a exponer; pues, aunque haya variedad de explicaciones, siempre han de ajustarse a la unidad concorde de la fe católica.<sup>644</sup>

L. XVI, 7: .... Si la tierra produjo muchos animales en las islas a donde no podían pasar, entonces aparece mucho más claro que todas las especies estuvieron en el arca, no tanto para restaurar los animales cuanto para ser figura de los distintos pueblos a causa del misterio de la Iglesia.<sup>645</sup>

L. XV, 27,5: Pero no se puede opinar sin caer en la tozudez, que tantas figuras simbólicas no están destinadas a significar la Iglesia. (...)

Siendo esto así, no osará ni el más testarudo pensar que se han escrito inútilmente estos detalles; que nada significan aunque hayan tenido lugar; que solas las palabras son significativas, no los hechos, y que su significado puede ser ajeno probablemente a la Iglesia. No. Debe más bien creerse que con toda sabiduría se han consignado en los escritos para la posteridad, y que han tenido lugar, y tienen algún simbolismo, y este simbolismo prefigura a la Iglesia.

Llegados a estas alturas, es hora ya de concluir este libro, para tratar de investigar, después del diluvio y sucesos posteriores, el curso de ambas ciudades; es decir, de la terrena, que vive según el hombre, y de la celeste, que vive según Dios.<sup>646</sup>

---

<sup>644</sup> Et fieri quidem potest, ut et nobis quispiam et alius alio exponat haec aptius, dum tamen ea, quae dicuntur, ad hanc de qua loquimur Dei **civitatem** in hoc saeculo maligno tamquam in diluvio peregrinantem omnia referantur, si ab eius sensu, qui ista conscripsit, non vult longe aberrare, qui exponit. Exempli gratia, velut si quispiam, quod hic scriptum est: Inferiora bicamerata et tricamerata facies eam, non quod ego in illo opere dixi velit intellegi, quia ex omnibus gentibus **Ecclesia** congregatur, bicameratam dictam propter duo genera hominum, circumcisionem scilicet et praeputium, quos Apostolus et alio modo dicit Iudaeos et Graecos; tricameratam vero eo, quod omnes gentes de tribus filiis Noe post diluvium reparatae sunt; sed aliud dicat aliquid, quod a fidei regula non sit alienum.

(...)Hoc etiam de ceteris, quae hic exponenda sunt, dixerim, quia, etsi non uno disseruntur modo, ad unam tamen catholicae fidei concordiam revocanda sunt.

<sup>645</sup> Si vero terra exortae sunt secundum originem primam, quando dixit Deus: Producat terra animam vivam, multo clarius apparet non tam reparandorum animalium causa quam figurandarum variarum gentium propter **Ecclesiae** sacramentum in arca fuisse omnia genera, si in insulis, quo transire non possent, multa animalia terra produxit.

<sup>646</sup> Non autem ad praefigurandam **Ecclesiam** pertinere tam multiplicia rerum signa gestarum, nisi fuerit contentiosus, nemo permittitur opinari. (...)

Quae cum ita sint, si nec inaniter ista esse conscripta putare quisquam vel durus audebit, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significativa non facta, nec aliena esse ab **Ecclesia** significanda probabiliter dici potest; sed magis credendum est et sapienter esse memoriae litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid, et ipsum aliquid ad praefigurandam **Ecclesiam** pertinere. Iam usque ad hunc articulum perductus liber iste claudendus est, ut ambarum **civitatum** cursus, terrena

L. XVI, 2,1: ¿Y no habitan también en su casa, es decir, en las iglesias, multitud de naciones?<sup>647</sup>

L. XVI, 2,3: Tratamos de penetrar estos secretos de la divina Escritura cada uno como mejor puede, pero teniendo como cierto con espíritu de fe que no se han realizado ni escrito estas cosas sin una figura del futuro, y que no pueden referirse sino a Cristo y a **su Iglesia, que es la ciudad de Dios**. (...)

Por ello, el autor de las Sagradas Letras, o mejor, el Espíritu de Dios por él, consigna hechos que tuvieron lugar, desde luego, pero que a la vez anuncian cosas futuras, referentes ciertamente a la ciudad de Dios.<sup>648</sup>

L. XVI, 41: Si entendemos al pueblo cristiano, en el que vive como forastera en la tierra la ciudad de Dios, y buscamos el nacimiento de Cristo según la carne en la descendencia de Abrahán (...) He expuesto este pasaje en mi tratado Contra Fausto el maniqueo; y creo haber dicho lo bastante sobre la verdad de esta profecía. (...)

También su ropa, que se lava en vino, esto es, que limpia de los pecados en su sangre, ¿qué significa sino la Iglesia? Los bautizados conocen el misterio de esa sangre; y por eso añade: Y su túnica en sangre de uvas.<sup>649</sup>

L. XVII, 4,2: Y quien se siente justamente conmovido por los mismos sucesos cuyo cumplimiento ha comenzado ya también en esta peregrinación terrena, ¿no comprende, no ve, no reconoce que por esta mujer –cuyo nombre, Ana, significa gracia- ha hablado de esta manera, con espíritu profético, la misma religión cristiana, la ciudad misma de Dios, cuyo rey y fundador es Cristo; finalmente, la misma gracia de Dios, de la que se alejan los soberbios para caer y se llenan los humildes para levantarse, sentimientos que, sobre todo, pone de relieve este himno?<sup>650</sup>

L. XVII, 4,3: Diga, pues, **la Iglesia de Cristo, la ciudad del gran Rey**, llena de gracia y madre fecunda, diga lo que fue profetizado de sí tanto tiempo antes por boca de la religiosa mujer; (...)

---

scilicet secundum hominem viventis et caelestis secundum Deum, post diluvium et deinceps in rebus consequentibus requiratur.

<sup>647</sup> In cuius domibus, id est ecclesiis, habitat gentium latitudo?

<sup>648</sup> Haec Scripturae secreta divinae indagamus, ut possumus, alius alio magis minusve congruenter, verum tamen fideliter certum tenentes non ea sine aliqua praefiguratione futurorum gesta atque conscripta neque nisi ad **Christum et eius Ecclesiam, quae civitas Dei est**, esse referenda; (...)

Illa itaque exequitur Litterarum sacrarum scriptor istarum vel potius per eum Dei Spiritus, quibus non solum narrentur praeterita, verum etiam praenuntientur futura, quae tamen pertinent ad **civitatem Dei**;

<sup>649</sup> Igitur propter populum christianum, in quo Dei **civitas** peregrinatur in terris, si carnem Christi in Abrahae semine requiramus (...) Exposui haec adversus Manichaeum Faustum disputans et satis esse arbitror, quantum veritas prophetiae huius elucet; (...)

Stola porro eius, quam lavat in vino, id est mundat a peccatis in sanguine suo, cuius sanguinis sacramentum baptizati sciunt, unde et adiungit: Et in sanguine uvae amictum suum, quid est nisi **Ecclesia**?

<sup>650</sup> Porro qui rebus ipsis, quae iam coeperunt etiam in hac terrena peregrinatione compleri, convenienter movetur, nonne intendit et aspicit et agnoscit per hanc mulierem, cuius etiam nomen, id est Anna, Gratia eius interpretatur, ipsam religionem christianam, ipsam **civitatem Dei**, cuius rex est et conditor Christus, ipsam postremo Dei gratiam prophetico spiritu sic locutam, a qua superbi alienantur, ut cadant, qua humiles implentur, ut surgant, quod maxime hymnus iste personuit?

Esto va encaminado a los enemigos de la ciudad de Dios, que pertenecen a Babilonia, que presumen de sus fuerzas, que se glorían en sí y no en el Señor. De este número son también los israelitas carnales, ciudadanos terrenos de la terrena Jerusalén, que como dice el Apóstol, desconocen la justicia de Dios.<sup>651</sup>

L. XVII, 15: Me parece que ya se espera de mí explique en este lugar qué es lo que profetizó David en los salmos sobre Cristo nuestro Señor y su Iglesia. (...) pero para demostrar esto en cada uno de los salmos se hace preciso exponerlo todo entero; y cuál sea la envergadura de obra semejante lo declaran suficientemente mis tratados y los que han llevado a cabo otros. Léalos, pues, quien lo desee y tenga tiempo; allí encontrará las muchas y grandes profecías que David, rey y profeta, hizo **sobre Cristo y su Iglesia, es decir, sobre el Rey y la ciudad que fundó.**<sup>652</sup>

Como comentamos al referimos a Przywara<sup>653</sup>, está contribuyendo a la idea de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. El mismo Agustín nos remite a su comentario sobre los salmos, esto es debido a que el Antiguo Testamento es el anuncio de la ciudad de Dios, además, la Ciudad de Dios, esto es, la Iglesia, fue creada por Dios, y por ello la forma de acceder a ella es a través del profeta, portavoz de Dios, como Agustín Señala en *Quaes. In Heptat.* II, 17. La importancia del comentario a los salmos en este tema es absoluta<sup>654</sup>.

L. XVII, 16: Cierto que algunos pasajes, con sólo su lectura, nos muestran a Cristo y a la Iglesia; bien que; teniendo espacio, siempre hay que explicar ciertas cosas que no se entienden tan claramente; (...)

Se trata aquí de Cristo, a los ojos de los cristianos. Estos son sus compañeros, de cuya unidad y concordia en todos los pueblos surge esta reina, de la que se dice en otro salmo: Ciudad del gran rey. Ella es la Sión espiritual, cuyo nombre significa “contemplación”; porque ella contempla el gran bien del siglo futuro, ya que allí se dirige su intención. Ella es también de igual modo la Jerusalén espiritual, de la que ya hemos hablado mucho.

Su enemiga es la ciudad del diablo, Babilonia, que significa “confusión”. De esta Babilonia, sin embargo, se libra esta reina por la regeneración en todos los pueblos, y pasa así del peor al mejor de los reyes, esto es, del diablo pasa a Cristo. Por eso se le dice: Olvida tu pueblo y la casa paterna. De esa ciudad impía son una parcela los israelitas por sola la carne, no por la fe; enemigos también ellos de este gran rey y de esta reina. (...) Este pueblo –digo-, agregado a los verdaderos israelitas, según la carne y la fe, es el que forma la ciudad de

---

<sup>651</sup> Dicat ergo **Ecclesia Christi, civitas regis magni**, gratia plena, prole fecunda, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius pia matris agnoscit: (...)

Haec dicuntur adversariis **civitatis** Dei ad Babyloniam pertinentibus, de sua virtute praesumentibus, in se, non in Domino gloriantibus; ex quibus sunt etiam carnales Israelitae, terrenae Ierusalem **cives** terrigenae, qui, ut dicit Apostolus, ignorantes Dei iustitiam, id est quam dat homini Deus,

<sup>652</sup> Nunc iam expectari a me video, ut hoc loco libri huius aperiam quid in Psalmis David de Domino Iesu Christo vel eius **Ecclesia** prophetaverit. (...) Hoc autem ut in quocumque Psalmo possit ostendi, exponendus est totus; quod quanti operis sit et aliorum et nostra volumina, in quibus hoc fecimus, satis indicant. Legat ergo illa, qui voluerit et potuerit; inveniet quot et quanta rex David idemque propheta **de Christo et eius Ecclesia** prophetaverit, **de rege scilicet et civitate quam condidit.**

<sup>653</sup> PRZYWARA, E., *San Agustín; perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

<sup>654</sup> El comentario a los salmos es trascendental no sólo en Agustín, ya que También Ambrosio, en el comentario al salmo 118, *sermón 15*, señala que “La Iglesia es la única guardiana de la Escritura y de la tradición; Ella es la Ciudad de Dios”.

Dios, que dio a luz también a Cristo cuando existía sólo en aquellos israelitas. De los cuales procedía la Virgen María, en cuyo seno tomó carne Cristo para hacerse hombre.

De esta ciudad santa canta otro salmo: Se dirá de Sión: Uno por uno, todos han nacido en ella; el Altísimo en persona la ha fundado. ¿Quién es este Altísimo, sino Dios? Y por eso Cristo Dios, antes de hacerse hombre por medio de María en aquella ciudad, la fundó él mismo en los patriarcas y profetas. A esta reina, pues, ciudad de Dios, se dijo tanto tiempo antes por la profecía lo que ya hemos cumplido: A cambio de tus padres tendrás hijos, que nombrarás príncipes por toda la tierra. De sus hijos, en efecto, hay jefes y padres a través de toda la tierra, ya que la aclaman los pueblos acudiendo a ella con una confesión de eterna alabanza por los siglos de los siglos.<sup>655</sup>

L. XVII, 20,2: En cambio, en los otros tres –que consta son de Salomón y que tienen por canónicos también los judíos–, se hace preciso un debate laborioso para demostrar que pertenecen a Cristo y a la Iglesia las cosas que sobre esto se dicen allí; y esto nos haría extendernos más de lo conveniente si nos entretenemos en ellos. Sin embargo, lo que dicen los impíos, que nos trae el libro de los Proverbios, no es tan oscuro que no se entienda fácilmente, sin una trabajosa exposición de Cristo y de la iglesia, que es posesión suya; (...)

Pero en este libro tengo por más digno de mención lo que se refiere a las dos ciudades, la del diablo y la de Cristo, y a los reyes de las mismas, el diablo y Cristo: ¡ay del país donde reina un muchacho y sus príncipes madrugan para sus comilonas! Dichoso el país donde reina un noble y los príncipes comen a su tiempo en fortaleza y no en confusión. Llama muchacho al diablo por su necedad, soberbia, temeridad, petulancia y demás vicios que suelen abundar en esa edad; en cambio, a Cristo le llama hijo de nobles, es decir, de los santos patriarcas, que pertenecen a la ciudad libre, de los cuales fue engendrado según la carne.

Los príncipes de aquella ciudad comen muy de mañana, es decir, antes de la hora conveniente, porque no esperan la verdadera felicidad oportuna (...); en cambio, los príncipes de la ciudad de Cristo esperan pacientemente el tiempo de la felicidad no engañosa. (...)

---

<sup>655</sup> Quaedam tamen Christum et **Ecclesiam** ipsa prima facie, mox ut dicuntur, ostendunt; etsi ex otio restant exponenda, quae in eis minus intelleguntur; (...)

Christum utique prae Christianis. Hi sunt enim participes eius, ex quorum in omnibus gentibus unitate atque concordia fit ista regina, sicut in alio Psalmo de illa dicitur: **Civitas** regis magni. Ipsa est Sion spiritualiter; quod nomen latine interpretatum Speculatio est; speculatur enim futuri saeculi magnum bonum, quoniam illuc dirigitur eius intentio. Ipsa est et Ierusalem eodem modo spiritualiter, unde multa iam diximus. Eius inimica est **civitas** diaboli Babylon, quae Confusio interpretatur; ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur et a pessimo rege ad optimum regem, id est a diabolo transit ad Christum. Propter quod ei dicitur: Obliviscere populum tuum et domum patris tui. Cuius **civitatis** impiae portio sunt et Israelitae sola carne, non fide; inimici etiam ipsi magni huius regis eiusque reginae. (...)iste, inquam, populus additus veris et carne et fide Israelitis **civitas** est Dei, quae ipsum quoque secundum carnem peperit Christum, quando in solis illis Israelitis fuit. Inde quippe erat virgo Maria, in qua carnem Christus, ut homo esset, assumpsit. De qua **civitate** Psalmus alius ait: Mater Sion, dicit homo, et homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus. Quis est iste Altissimus nisi Deus? Ac per hoc Christus Deus, antequam in illa **civitate** per Mariam fieret homo, ipse in Patriarchis et Prophetis fundavit eam. Cum igitur huic reginae **civitati** Dei tanto ante dictum sit per prophetiam, quod iam videmus impletum: Pro patribus tuis nati sunt tibi filii, constitues eos principes super omnem terram: ex filiis quippe eius per omnem terram sunt praepositi et patres eius, cum confiteantur ei populi concurrentes ad eam confessionem laudis aeternae in saeculum saeculi:

Por lo que se refiere al cantar de los Cantares, es una especie de placer de almas santas en las bodas de **aquel rey y aquella reina de la ciudad, es decir, Cristo y la Iglesia**. Pero este placer está envuelto en velos alegóricos con el fin de que sea deseado con más ardor y manifestado con mayor satisfacción, y aparezca el esposo,...<sup>656</sup>

L. XVIII, 29,1: Isaías, entre las reprensiones de la iniquidad, las instrucciones sobre la justicia y las predicciones de los males que caerán sobre el pueblo pecador, tiene muchas más profecías que los demás sobre Cristo y la Iglesia, es decir, sobre el rey y la ciudad por él fundada.<sup>657</sup>

L. XVIII, 32: Se elevó el sol y la luna permaneció en su orden; quiere decir: Cristo subió a lo alto, y la Iglesia quedó constituida bajo su rey. (...) ...pues con perturbación de multitud de pueblos vio las tribulaciones que se cernían sobre la Iglesia, y se sintió en seguida miembro de ella, y exclamó: Reposaré en el día de la tribulación; al fin, como perteneciendo a los que gozan de la esperanza y sufren en la tribulación. A fin de irme a encontrar con el pueblo de mi peregrinación; apartándome del pueblo maligno de parentesco carnal, que ni es peregrino en esta tierra, ni busca la patria celestial.<sup>658</sup>

L. XVIII, 35,1: Ageo tiene una profecía breve, pero bien clara, sobre Cristo y la Iglesia<sup>659</sup>

L. XVIII, 35,2: Zacarías dice de Cristo y de la Iglesia: Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde,

---

<sup>656</sup> In tribus vero illis, quos Salomonis esse constat et Iudaei canonicos habent, ut ostendatur ad Christum et **Ecclesiam** pertinere quod in eis eiusmodi reperitur, operosa disputatio necessaria est, quae nos ultra quam oportet, si nunc adhibetur, extendit. Tamen quod in Proverbiis legitur, viros impios dicere: (...)

Sed illud magis commemorandum existimo de hoc libro, quod pertinet ad **civitates** duas, unam diaboli, alteram Christi, et earum reges diabolum et Christum: Vae tibi, terra, inquit, cuius rex adulescens, et principes tui mane comedunt. Beata tu, terra, cuius rex tuus filius ingenuorum, et principes tui in tempore comedunt, in fortitudine, et non in confusione. Adulescentem dixit diabolum propter stultitiam et superbiam et temeritatem et petulantiam ceteraque vitia, quae huic aetati adsolent abundare; Christum autem filium ingenuorum, sanctorum scilicet Patriarcharum, pertinentium ad liberam **civitatem**, ex quibus est in carne progenitus. Principes illius **civitatis** mane manducantes, id est ante horam congruam, quia non expectant opportunam, quae vera est, in futuro saeculo felicitatem, festinanter beari huius saeculi celebritate cupientes; principes autem **civitatis** Christi tempus non fallacis beatitudinis patienter expectant. (...)

Iam vero Canticum canticorum spiritalis quaedam sanctarum est voluptas mentium in coniugio **illius regis et reginae civitatis, quod est Christus et Ecclesia**. Sed haec voluptas allegoricis tegminibus involuta est, ut desideretur ardentius nudeturque iucundius, et appareat sponsus,...

<sup>657</sup> Isaías ergo inter illa, quae arguit iniqua et iusta praecepit et peccatori **populo** mala futura praedixit, etiam de Christo et **Ecclesia**, hoc est de rege et ea quam condidit **civitate**, multo plura quam ceteri prophetavit, ita ut a quibusdam evangelista quam propheta potius diceretur.

<sup>658</sup> Elevatus est sol, et luna stetit in ordine suo, hoc est, ascendit Christus in caelum et ordinata est **Ecclesia** sub rege suo. (...)

... turbatis enim **populis** multis vidit imminentes **Ecclesiae** tribulationes; continuoque se membrum eius agnovit atque ait: Requiescam in die tribulationis, tamquam ad eos pertinens, qui sunt spe gaudentes, in tribulatione patientes. Ut ascendam, inquit, in **populum** peregrinationis meae, recedens utique a **populo** maligno carnalis cognationis suae, non peregrinante in hac terra nec supernam patriam requirente.

<sup>659</sup> Quorum Aggaeus Christum et **Ecclesiam** hac apertius brevitate prophetat:



cabalgando un asno, una cría de borrica. Dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra.<sup>660</sup>

L. XX, 11: Esta será la última persecución, a las puertas del juicio definitivo, que **la santa Iglesia** tendrá que soportar en toda la redondez de la tierra: **la ciudad entera de Cristo**, perseguida por la entera ciudad del diablo, sin que haya un rincón de paz en ambas sobre toda su extensión. (...)

Prosigue el texto sagrado: Subieron a la llanura y cercaron el campamento de los consagrados y la ciudad predilecta. No se ha querido decir aquí que se hubieran concentrado en un lugar o que habrán de concentrarse, como si el campamento de los consagrados y la ciudad predilecta hubieran de estar localizadas en algún punto; en realidad no se refiere sino a la **Iglesia de Cristo**, difundida por toda la redondez de la tierra. Por eso estará entonces por todas partes, es decir, en todos los pueblos, significados por las palabras “extensión de la tierra”. Allí estará el campamento de los santos, allí, preferida por Dios, estará su ciudad; allí, con la ferocidad de aquella persecución, será cercada por todos sus enemigos, ya que con ella cohabitarán en todas las naciones. Será cercada, será oprimida, será atenazada por la angustia de la tribulación. Pero no abandonará el campo de batalla, ella que había recibido el nombre de “fortaleza”.<sup>661</sup>

L. XXII, 17: Así como en el principio del género humano se le quitó una costilla al costado del varón para hacer a la mujer, era conveniente que en tal hecho se simbolizase proféticamente a Cristo y a la Iglesia. En efecto, aquel sopor del varón significaba la muerte de Cristo, cuyo costado fue atravesado pendiente aún en la cruz después de muerto, de donde salió sangre y agua. Que es la figura de los sacramentos con que se edifica la Iglesia.

De esa misma palabra usa el Escritura, en la que no dice “formó” o “moldeó”, sino: la construyó mujer. Y por ello el Apóstol habla de la construcción del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.<sup>662</sup>

L. XXII, 18: Aquí tenemos al varón adulto, cabeza y cuerpo, que consta de todos los miembros, que se complementarán a su tiempo, y que continuamente se van añadiendo al cuerpo, mientras se edifica la Iglesia, a la que se dice: Vosotros

---

<sup>660</sup> Zacharias de Christo et **Ecclesia**: Exsulta, inquit, valde, filia Sion, iubila, filia Ierusalem; ecce rex tuus venit tibi iustus et salvator; ipse pauper et ascendens super asinum et super pullum filium asinae; et potestas eius a mari usque ad mare et a fluminibus usque ad fines terrae

<sup>661</sup> Haec enim erit novissima persecutio, novissimo imminente iudicio, **quam sancta Ecclesia toto terrarum orbe patietur, universa scilicet civitas Christi** ab universa diaboli **civitate**, quantacumque erit utraque super terram. (...)

Quod vero ait: Et ascenderunt supra terrae latitudinem et cinxerunt castra sanctorum et dilectam **civitatem**; non utique ad unum locum venisse vel venturi esse significati sunt, quasi uno aliquo loco futura sint castra sanctorum et dilecta **civitas**, cum haec non sit nisi **Christi Ecclesia** toto terrarum orbe diffusa; ac per hoc ubicumque tunc erit, quae in omnibus **gentibus** erit, quod significatum est nomine latitudinis terrae, ibi erunt castra sanctorum, ibi erit dilecta Deo **civitas** eius, ibi ab omnibus inimicis suis, quia et ipsi in omnibus cum illa gentibus erunt, persecutionis illius immanitate cingetur, hoc est, in angustias tribulationis artabitur, urgebitur, concludetur; nec militiam suam deseret, quae vocabulo est appellata castrorum.

<sup>662</sup> Ut enim in exordio generis humani de latere viri dormientis costa detracta femina fieret, Christum et **Ecclesiam** tali facto iam tunc prophetari oportebat. Sopor quippe ille viri mors erat Christi, cuius exanimis in cruce pendens latus lancea perforatum est atque inde sanguis et aqua defluxit; quae sacramenta esse novimus, quibus aedificatur **Ecclesia**. Nam hoc etiam verbo Scriptura usa est, ubi non legitur "formavit" aut "finxit", sed: Aedificavit eam in mulierem; unde et Apostolus aedificationem dicit corporis Christi, quod est **Ecclesia**.

sois el cuerpo de Cristo y sus miembros. Y en otro lugar: Por su cuerpo, que es la Iglesia. Y también en otro: Aunque hay un solo pan, formamos muchos un solo cuerpo. De la edificación de ese cuerpo se dice aquí: Con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo de Cristo; añadiéndose luego el punto que nos ocupa: Hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios...<sup>663</sup>

Es más, la identificación entre Iglesia y Ciudad de Dios llega a ser tal, que incluso extrapola la contraposición Civitas Dei/terrena con Iglesia de Dios e Iglesia de los gentiles, funcionando los dos términos en el mismo contexto:

L. XVIII, 44: Así que si aquella ciudad significa la Iglesia de los gentiles figurada proféticamente, es decir, destruida por la penitencia, de suerte que no fuera ya lo que había sido, como esto fue hecho por Cristo en la Iglesia de los gentiles, figurada por Nínive, es el mismo Cristo el significado por los cuarenta o por los tres días;<sup>664</sup>

Y es que la identificación entre Ciudad de Dios e Iglesia alcanza la contraposición con la terrena, pero también supone que la historia de la ciudad de Dios es la Historia de la Iglesia:

L. XVIII, 51,2: Asimismo lo que dice el mismo Doctor: *Todo el que se proponga vivir como buen cristiano, será perseguido*, (2 Tim, 3,12) no se puede pensar deje de cumplirse en tiempo alguno (...)... tanto más se lamentan (los justos) de que por la presencia de los malos en la Iglesia se ame a Cristo menos de lo que desea el corazón de los hombres religiosos.

Esos mismos herejes, aun teniendo el nombre y los sacramentos cristianos, sus Escrituras y su profesión, causan también un gran dolor en los corazones de los hombres religiosos, (...) Ciertamente que ese mismo dolor causado en el corazón de los piadosos, perseguidos por las costumbres de los cristianos malos o falsos, les es provechoso a los que lo sufren, ya que procede de la caridad, que no quiere se pierdan ellos ni impidan la salud de los otros.

Por otra parte, existen grandes consuelos por las conversiones de ellos; derraman ellas la alegría en las almas de los piadosos, cual fuera el dolor con que por su perdición los atormentaron. De esta manera, peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, avanza la Iglesia por este mundo en estos días malos, no sólo desde el tiempo de la presencia corporal de

---

<sup>663</sup> Ecce qui est vir perfectus, caput et corpus, quod constat omnibus membris, quae suo tempore complebuntur, quotidie tamen eidem corpori accedunt, dum aedificatur **Ecclesia**, cui dicitur: Vos autem estis corpus Christi et membra, et alibi: Pro corpore, inquit, eius quod est **Ecclesia**, itemque alibi: Unus panis, unum corpus multi sumus. De cuius corporis aedificatione et hic dictum est: Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi; ac deinde subiectum unde nunc agimus: Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei,...

<sup>664</sup> Quapropter si per illam **civitatem** recte accipitur **Ecclesia gentium** propheticè figurata, eversa scilicet per paenitentiam, ut qualis fuerat iam non esset, hoc quoniam per Christum factum est in **Ecclesia gentium**, cuius illa Ninive figuram gerebat, sive per quadraginta dies sive per triduum idem ipse significatus est Christus; per quadraginta scilicet, quia tot dies peregrinavit cum discipulis suis post resurrectionem et ascendit in caelum; per triduum vero, quia die tertio resurrexit;

Cristo y sus apóstoles, sino desde el mismo Abel, primer justo a quien mató su impío hermano, y hasta el fin de este mundo.<sup>665</sup>

Es más, la perspectiva histórica desde la que vimos analizaba el pueblo de Dios, se reproduce, y en esa reproducción volvemos a ver cómo los judíos, una vez llegado el cristianismo, se convierten en rebeldes de esa ciudad de Dios, esto es de la Iglesia; igual que en el tiempo de Moisés, volvieron a traicionar esa ciudad, traicionando los deberes de su ciudadanía:

L. X, 8: Cuando salieron al paso los enemigos prohibiéndoles la marcha y dándoles batalla, fueron derrotados sin pérdidas de los hebreos por la oración de Moisés, con las manos extendidas en forma de cruz. Fueron sumergidos de un castigo invisible, los sediciosos en el pueblo de Dios, que pretendían apartarse de la ciudad establecida por ordenación divina.<sup>666</sup>

Pero la unidad entre ambas ciudades está muy subrayada en san Agustín, es más, esa conexión es fundamental en nuestro estudio. Dicha unidad se explica por el significado mismo del término *Ecclesia*.

Como señala Ratzinger<sup>667</sup>, el término *Ecclesia* no puede reducirse a la afirmación *civitas Dei* es igual a Iglesia empírica, lo que será propio de la Edad Media. Ratzinger dice que es la comunidad de Cristo lo que es la Ciudad de Dios en la tierra, es decir, el sentido de *Ecclesia* en Agustín está en relación con la tradición escatológica cristiana desde san Pablo. De este modo *Ecclesia* no se limita a identificar a la Iglesia como institución, sino que se refiere a la comunidad cristiana entendida escatológica e históricamente. Agustín, como el resto de la Iglesia antigua, al hablar de *Ecclesia* habla de la escatológicamente cognoscible comunidad histórica. En este sentido, llega a afirmar Ratzinger que podemos leer, allí donde ponga Iglesia, comunidad, (admitiendo parcialmente la afirmación de Kamlah) pero el hecho de que hable de una Iglesia empírica muestra que Agustín tuvo realmente ese concepto de Iglesia.

Estamos intentando remarcar esa vinculación, esa fusión, entre el sentido físico (o empírico) de la *civitas Dei* con el plano escatológico. Y es que no podemos conformarnos con una interpretación de la Iglesia como comunidad humana. Para Agustín, como creyente, se produce esa valoración escatológica como parte integrante de su propia esencia. De este modo, *Ecclesia* es la escatológica comprensión histórica

---

<sup>665</sup> Nam et id, quod ait idem doctor: Quicumque volunt in Christo pie vivere, persecutionem patiuntur, nullis putandum est deesse posse temporibus. (...) ... quod quanto est carius eis, qui volunt pie vivere in Christo, tanto magis dolent, quod per malos intus positos fit, ut minus, quam piorum mentes desiderant, diligatur. Ipsi quoque haeretici, cum cogitantur habere nomen et sacramenta christiana et Scripturas et professionem, magnum dolorem faciunt in cordibus piorum; (...) Dolor autem ipse, qui fit in cordibus piorum, quos persequuntur mores Christianorum malorum sive falsorum, prodest dolentibus, quoniam de caritate descendit, qua eos perire nolunt nec impedire aliorum salutem. Denique magnae consolationes fiunt etiam de correctionibus eorum, quae piorum animas tanta iucunditate perfundunt, quantis doloribus de sua perditione cruciaverant. Sic in hoc saeculo, in his diebus malis non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit **Ecclesia**.

<sup>666</sup> Obvios hostes transitumque prohibentes atque proeliantes orante Moyse manibusque eius in figuram crucis extentis nullo Hebraeorum cadente prostratos; seditiosos in populo Dei ac sese ab ordinata divinitus **societate** dividentes ad exemplum visibile invisibilis poenae vivos terra dehiscente submersos;

<sup>667</sup> RATZINGER, J., "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins" *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954.p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

de la comunidad, y de este modo podemos entender con facilidad que haga una historia de esa comunidad peregrina a lo largo del tiempo. Es decir, por *Ecclesia* no sólo entiende una comunidad humana, sino que incluye una valoración escatológica que conlleva la existencia permanente, a lo largo de los tiempos, de esa comunidad, que está llamada a pervivir más allá de los tiempos.

Por ello no es extraño que a lo largo del libro XX, donde trata la temática del juicio final, las referencias son, generalmente, de tipo metafísico, sin embargo encontramos elementos interesantes en el momento en el que se aplica el juicio final como amenaza, ya que es entonces cuando se afirman una serie de leyes que deberán ser cumplidas por los cristianos que aún peregrinan, y cuya pena será precisamente la adjudicación de la segunda muerte (o muerte eterna) tras ese juicio final. Esto marca la razón de ser de la ciudad peregrina, la Iglesia, cuya labor es la de enseñar los verdaderos valores de la vida, enseñar las leyes de Dios y que éstas sean cumplidas, con lo que se atribuye, sin lugar a dudas, un cometido que requiere de lo jurídico, requiere de un Derecho propio, así como de una capacidad de coerción para poder aplicarlo; y todo ello debe ser entendido dentro de una concepción global, escatológica, esto es, la *Ecclesia* es parte de la pneumática polis de Dios que espera en la tierra y cuya labor es dirigirse a Dios y conducir al pueblo de Dios.

L. XX, 25: Por los hijos de Leví, por Judá y Jerusalén, debemos entender la Iglesia misma de Dios, integrada no solamente por hebreos, sino por todas las demás naciones. Pero no la concibamos tal como es ahora, pues que en ella, si afirmamos no tener pecado, nosotros mismos nos extraviamos y, además, no llevamos dentro la verdad; sino una Iglesia como será entonces, purificada por el juicio definitivo, como se aventa una era por el bieldo; incluso más: una vez que se hayan purificado por el fuego quienes lo necesiten, hasta que no haya nadie que ofrezca un sacrificio por sus pecados. Porque todos los que hacen alguna de estas ofrendas, indudablemente es que están en pecado: de hecho lo ofrecen para que se les perdone: recibirán el perdón cuando hayan hecho la oblación y Dios se haya dignado aceptarla.<sup>668</sup>

L. X, 7: Justamente aquellos inmortales bienaventurados (...) no quieren que les sacrifiquemos a ellos, sino a aquel de quien saben son ellos mismos, junto con nosotros, sacrificio. Somos, en efecto, con ellos una sola Ciudad de Dios, a la cual se dice en el salmo: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, Ciudad de Dios! Una parte de ella peregrina en nosotros, la otra está ayudando en ellos. De aquella ciudad, en efecto, de arriba, donde la voluntad de Dios es ley inteligible e inmutable, de aquella en cierto modo curia de arriba (allí, en efecto, se tiene cuidado de nosotros) descendió a nosotros por ministerio de los ángeles la Escritura santa, en que se dice: El que ofrezca sacrificios a los dioses –fuera del Señor- será exterminado. Son tan grandes los milagros que han confirmado esta Escritura, esta ley, estos mandatos, que queda bien patente a quién desean que se

---

<sup>668</sup> Filios autem Levi et Iuda et Hierusalem, ipsam Dei **Ecclesiam** debemus accipere, non ex Hebraeis tantum, sed ex aliis etiam gentibus congregatam: nec talem, qualis nunc est, ubi si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est: sed qualis tunc erit, velut area per ventilationem, ita per iudicium purgata novissimum; eis quoque igne mundatis, quibus talis mundatio necessaria est; ita ut nullus omnino sit qui offerat sacrificium pro peccatis suis. Omnes enim qui sic offerunt, profecto in peccatis sunt, pro quibus dimittendis offerunt, ut cum obtulerint, acceptumque Deo fuerit, tunc dimittantur.

sacrifique los inmortales bienaventurados que quieren para nosotros lo mismo que ellos tienen.<sup>669</sup>

L. XXII, 29,1: ..., ya hemos comenzado a pertenecer a aquellos ángeles con quienes formaremos la ciudad santa y dulcísimo de que hemos escrito ya tantos libros, la ciudad de Dios común a todos.<sup>670</sup>

L. XII, 9,2: Es preciso, en fin, reconocer, como obligada alabanza al Creador, que no solamente se refiere a los hombres santos, sino que también de los santos ángeles se puede decir que el amor de Dios los inunda por el Espíritu Santo que les ha sido dado. Tampoco es solamente de los hombres, sino primaria y principalmente de los ángeles aquel bien del que está escrito: Para mí lo bueno es estar junto a Dios. Los que participan de este bien común constituyen entre sí y con Aquel a quien están unidos una santa sociedad, son la única ciudad de Dios; son su sacrificio viviente y su templo vivo.

Es hora ya, creo yo, de hablar del origen, bajo la misma acción del Dios creador, de esa parte integrada por hombres mortales y destinada a reunirse con los ángeles inmortales, que ahora anda peregrina por esta tierra, o que, cumplida su vida mortal, descansa en los recónditos espacios y moradas de las almas, lo mismo que hemos hecho con los ángeles.<sup>671</sup>

L. V, 14: No fue este el proceder de los apóstoles. (...) Eran fieles a las recomendaciones del Maestro bueno y Médico de las almas: *Si uno me niega ante los hombres, yo lo negaré a él ante mi Padre que esté en el cielo y ante los ángeles de Dios.* (Mt 10,33; Lc 12,9) (...) Realizaron obras divinas, hablaron palabras divinas, vivieron una vida divina; derrocaron, en cierto modo, corazones empedernidos; introdujeron en el mundo la paz fundada en la justicia; consiguieron para la Iglesia de Cristo una gloria inmensa; no por eso descansaron en ella como en el fin conseguido de su propia virtud; al contrario, se referían siempre a la gloria de Dios, por cuya gracia eran lo que eran. (...)

A los apóstoles les siguieron los mártires, que superaron a los Escévolas, a los Curcios y a los Decios, no por infligirse a sí mismos torturas, sino por soportar las que se les infligían con una fortaleza más auténtica, con espíritu religioso más verdadero y por ser su número incontable. Pero como éstos eran ciudadanos

---

<sup>669</sup> Merito illi in caelestibus sedibus constituti immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cuius aeternitate firmi, cuius veritate certi, cuius munere sancti sunt, quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificari, sed ei, cuius et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una **civitas** Dei, cui dicitur in psalmo: Gloriosissima dicta sunt de te, **civitas** Dei; cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. De illa quippe superna **civitate**, ubi Dei voluntas intellegibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodam modo curia (geritur namque ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scriptura descendit, ubi legitur: Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli. Huic Scripturae, huic legi, praeceptis talibus tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificari velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi.

<sup>670</sup> ... ad eos Angelos iam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima, de qua iam tot libros scripsimus, Dei **civitas** ipsa communis.

<sup>671</sup> Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis; nec tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonum esse, quod scriptum est, Mihi autem adhaerere Deo, bonum est (Ps 72,28). Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se **societatem** sanctam, et sunt una **civitas** Dei, eademque vivum sacrificium eius vivumque templum eius.

de la ciudad terrena y se había propuesto como fin de todas sus obligaciones el mantenerla a salvo y verla reinando no en el cielo, sino en la tierra, no por toda una vida eterna, sino en el fluir de unos que mueren, sucedidos por otros que luego morirán, ¿qué otros valores iban a amar, sino la gloria por la que pretendían sobrevivir como en boca de sus admiradores, aún después de la muerte?<sup>672</sup>

L. XX, 23,1: Interpretando este pasaje, algunos ven en esos cuatro reinos: el de Asiria, Persia, Macedonia y Roma. Si alguien desea saber con cuánto acierto, lo puede ver en la obra del presbítero Jerónimo sobre Daniel, escrita con bastante erudición y profundidad. Que la Iglesia tenga que soportar la crudelísima tiranía del anticristo durante un espacio de tiempo, por más corto que sea, hasta que los santos, en el último juicio de Dios, reciban el reino eterno, es cosa que, aunque uno leyera el pasaje dormitando, no se puede poner en duda.<sup>673</sup>

La unidad de la que hablamos entre esos dos aspectos de la Ecclesia se ve con especial claridad en XX 9,1 donde Agustín muestra cómo la pertenencia a la Iglesia va más allá del aspecto físico. Queda afirmada su unidad pero también la gran diferencia que hay entre la física y la escatológica

L. XX, 9,1: Durante todo este periodo de mil años en que el diablo está encadenado, los santos están reinando con Cristo esos mil años, exactamente los mismos, y entendidos en los mismos términos, es decir, este período que comprende la primera venida de Cristo. Dejemos a un lado aquel reinado del que se dirá al final: Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros; pues bien, si los santos, a quienes se dijo: Mirad, yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo, no reinasen con Cristo ya ahora –de manera bien distinta y en un grado muy inferior, por cierto–, nunca se llamaría, por supuesto, a la Iglesia ya ahora su reino o el “reino de los cielos”. Es precisamente en este tiempo cuando se va instruyendo en el reino de los cielos el letrado aquel que de su arcón saca cosas nuevas y antiguas, del que ya hemos hablado más arriba. Y también entonces los segadores aquellos arrancarán de la Iglesia la cizaña, que el señor permitió crecer junto con el trigo hasta la cosecha. Así lo explica él: *La cosecha es el fin del mundo: los segadores, los ángeles*. Lo mismo que la cizaña se entresaca y se quema, sucederá al fin del mundo: *El hijo del hombre enviará a sus ángeles y escardarán de su reino a todos los corruptores. ¿De qué reino?*

---

<sup>672</sup> Quod sancti Apostoli non fecerunt. (...)verum etiam summae detestationis habebatur, tenentes quod audierant a bono magistro eodemque medico mentium: Si quis me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo, qui in caelis est, vel coram Angelis Dei (...)Et quod eos divina facientes atque dicentes divineque viventes debellatis quodam modo cordibus duris atque introducta pace iustitiae ingens in **Ecclesia** Christi gloria consecuta est: non in ea tamquam in suae virtutis fine quieverunt, sed eam quoque ipsam ad Dei gloriam referentes, cuius gratia tales erant, (...)

Hos secuti sunt martyres, qui Scaevolus et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed illatas ferendo et virtute vera, quoniam vera pietate, et innumerabili multitudine superarunt. Sed cum illi essent in **civitate** terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et **regnum** non in caelo, sed in terra; non in vita aeterna, sed in decessione morientium et successione morituroorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?

<sup>673</sup> Quattuor illa regna exposuerunt quidam Assyriorum, Persarum, Macedonum et Romanorum. Quam vero convenienter id fecerint, qui nosse desiderant, legant presbyteri Hieronymi librum in Daniele satis erudite diligenterque conscriptum. Antichristi tamen adversus **Ecclesiam** saevissimum regnum licet exiguo spatio temporis sustinendum, donec Dei ultimo iudicio **regnum** sancti accipiant sempiternum, qui vel dormitans haec legit, dubitare non sinitur.

*¿De aquel donde no habrá un solo corruptor?* No, será de éste su reino, el de aquí, la Iglesia de donde los eliminará.

Dice, además: *El que pase por alto uno sólo de estos preceptos mínimos y los enseñe así a la gente será declarado el último en el reino de los cielos. En cambio, el que los cumpla y enseñe a cumplirlos será declarado grande en el reino de los cielos.* A ambos los sitúa en el reino de los cielos: tanto al que no pone en práctica los mandamientos que enseña (esto es realmente lo que significa pasar por alto: no guardar, no cumplir), como al que los cumple y así lo enseña. Aunque a uno se le llama el último y al otro grande. Y añade a renglón seguido: Porque os digo que si vuestra fidelidad no sobrepasa la de los letrados y fariseos, es decir, la de aquellos que pasan por alto lo que enseñan –porque de los letrados y fariseos dice otro pasaje: porque dicen y no cumplen- Si, pues, vuestra fidelidad a los preceptos no sobrepasa la de éstos, no entraréis –continúa Jesús- en el reino de los cielos. En otras palabras, que vosotros no los paséis por alto, sino que más bien cumpláis lo que enseñáis. Es preciso, por ello, comprender el reino de los cielos de dos modos distintos: el primero donde se encuentran estas dos clases de personas, el que no cumple lo que enseña y el que lo pone en práctica, siendo uno el menor y el otro grande; y el segundo lo llamamos a aquel donde no entra más que el que cumple los preceptos.

Según esto, allí donde existen las dos clases de personas es la Iglesia en la actualidad. En cambio, la otra modalidad, en la que sólo existe una clase de personas, es la Iglesia tal cual será cuando ya en ella no haya nadie malo. Por consiguiente, la Iglesia, ya desde ahora, es reino de Cristo y reino de los cielos. Y los santos reinan con él incluso ahora, claro que de otra manera a como reinarán entonces. Sin embargo, la cizaña no reina con él por más que crezca juntamente con el trigo en la Iglesia. Con él reinan quienes ponen en práctica lo que dice el Apóstol: Si habéis resucitado con Cristo, gustad lo de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios; buscad las cosas de arriba, no las de la tierra. De esta clase de hombres dice también que todo su vivir está en el cielo. Finalmente, reinan con él quienes de tal manera viven en su reino, que ellos mismos constituyen su reino. Ahora bien, ¿cómo son reino de Cristo quienes, aunque se encuentren en él hasta que sean escardados todos los corruptores de su reino al final del mundo, con todo –por no decir otras cosas- buscan su propio interés y no el de Jesucristo? <sup>674</sup>

---

<sup>674</sup> Interea dum mille annis ligatus est diabolus, sancti **regnant** cum Christo etiam ipsi mille annis, eisdem sine dubio et eodem modo intellegendis, id est, isto iam tempore prioris eius adventus. Excepto quippe illo **regno**, de quo in fine dicturus est: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis **regnum**, nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc **regnarent** cum illo sancti eius, quibus ait: Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi; profecto non etiam nunc diceretur **Ecclesia regnum** eius **regnumve** caelorum. Nam utique isto tempore in **regno** Dei eruditur scriba ille, qui profert de thesauro suo nova et vetera, de quo supra locuti sumus; et de **Ecclesia** collecturi sunt zizania messores illi, quae permisit cum tritico simul crescere usque ad messem; quod exponens ait: Messis est finis saeculi, messores autem angeli sunt. Sicut ergo colliguntur zizania et igni comburuntur, sic erit in consummatione saeculi; mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de **regno** eius omnia scandala. Numquid de **regno** illo, ubi nulla sunt scandala? De isto ergo **regno** eius, quod est hic **Ecclesia**, colligentur. Item dicit: Qui solverit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus vocabitur in **regno** caelorum; qui autem fecerit et sic docuerit, magnus vocabitur in **regno** caelorum. Utrumque dicit in **regno** caelorum, et qui non facit mandata quae docet (hoc est enim solve: non servare, non facere), et illum qui facit et sic docet; sed istum minimum, illum magnum. Et continuo secutus adiungit: Dico enim vobis quia, nisi abundaverit iustitia vestra super scribarum et Pharisaeorum, id est, super eos, qui solvunt quod docent (de scribis enim et Pharisaeis dicit alio loco: Quoniam dicunt, et non faciunt), nisi ergo super hos abundaverit iustitia vestra, id est, ut vos non solvatis, sed faciatis potius

Esa vinculación entre la ciudad de Dios física y escatológica supone que las capacidades jurídicas que tiene la ciudad escatológica las tenga también la Iglesia. Esta vinculación escatológica produce unas capacidades jurídicas en la Iglesia; en este sentido podemos encontrar las múltiples y constantes referencias a Cristo como emperador, rey, legislador, y un largo etcétera, que vinculan a la ciudad de Dios con elementos plenamente jurídicos, (también políticos) y cuya procedencia está en las Sagradas Escrituras<sup>675</sup> y en diversos autores eclesiásticos. Supone la existencia de un imperio escatológico cuyos miembros, mejor dicho, una parte de ellos, están en la realidad temporal, pero como miembros de ese Imperio sometidos a su Ley.

A su vez vemos cómo, dentro de la narración de la Historia, señala que los reyes habrán de someterse a este Rey, por ejemplo en XVIII, 50, lo que supone la concepción de que los reyes, si son cristianos, estarán sometidos a la autoridad eclesiástica, aspecto éste que ya es afirmado con claridad por Ambrosio con motivo del caso comentado de Teodosio, por el que el Emperador tuvo que cumplir con la penitencia impuesta por la autoridad eclesial.

L. X, 8: Cuando salieron al paso los enemigos prohibiéndoles la marcha y dándoles batalla, fueron derrotados sin pérdidas de los hebreos por la oración de Moisés, con las manos extendidas en forma de cruz. Fueron sumergidos de un castigo invisible, los sediciosos en el pueblo de Dios, que pretendían apartarse de la ciudad establecida por ordenación divina.<sup>676</sup>

L. X, 32,4: Por consiguiente, en estos diez libros, aunque quizá no hayamos satisfecho plenamente las esperanzas de algunos, sí creemos haber satisfecho, en cuanto se ha dignado ayudarnos el verdadero Dios y Señor, los deseos de otros, refutando las contradicciones de los impíos, que prefieren sus dioses al Creador de la Ciudad Santa, que es el objeto de nuestro estudio. (...)

A continuación, por tanto, como prometí en el primer libro, explicaré con la ayuda de Dios lo que pienso hay que decir sobre el origen y desarrollo y fines propios de las dos ciudades, que dijimos caminan tan íntimamente relacionadas entre sí en este mundo.<sup>677</sup>

---

quod docetis, non intrabit, inquit, in **regnum** caelorum. Alio modo igitur intellegendum est **regnum** caelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet qui solvit quod docet, et ille qui facit; sed ille minimus, ille magnus; alio modo autem **regnum** caelorum dicitur, quo non intrat nisi ille qui facit. Ac per hoc ubi utrumque genus est, **Ecclesia** est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, **Ecclesia** est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo et nunc **Ecclesia regnum** Christi est **regnumque** caelorum. **Regnant** itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc **regnabunt**; nec tamen cum illo **regnant** zizania, quamvis in **Ecclesia** cum tritico crescant. **Regnant** enim cum illo, qui faciunt quod ait Apostolus: Si resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt quaerite, non quae super terram; de qualibus item dicit, quod eorum conversatio sit in caelis. Postremo **regnant** cum illo, qui eo modo sunt in **regno** eius, ut sint etiam ipsi **regnum** eius. Quomodo autem sunt **regnum** Christi, qui, ut alia taceam, quamvis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de **regno** eius omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Iesu Christi?

<sup>675</sup> PETERSON, E., "Cristo como imperator", *Tratados teológicos*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1966, 63-69.

<sup>676</sup> Obvios hostes transitumque prohibentes atque proeliantes orante Moysse manibusque eius in figuram crucis extensis nullo Hebraeorum cadente prostratos; seditiosos in **populo** Dei ac sese ab ordinata divinitus **societate** dividentes ad exemplum visibile invisibilis poenae vivos terra dehiscente submersos

<sup>677</sup> Quapropter in decem istis libris, etsi minus quam nonnullorum de nobis expectabat intentio, tamen quorundam studio, quantum verus Deus et Dominus adiuvare dignatus est, satisfacimus refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctae **civitatis**, de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt. (...) Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum **civitatum**, quas in hoc



L. XI, 1: En los diez libros precedentes, con la ayuda de nuestro Rey y Señor, hemos dado respuesta, en lo posible, a los enemigos de esta santa ciudad. Al presente, reconociendo qué se espera de mí, y recordando mi compromiso, con la confianza siempre en el auxilio del mismo Rey y Señor nuestro, voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en este mundo. Y ante todo diré cómo los comienzos de estas dos ciudades tuvieron un precedente en la diversidad de los ángeles.<sup>678</sup>

L. XVIII, 50: Finalmente, no sólo por medio de los que habían visto y oído antes de su pasión y después de su resurrección, sino también después de la muerte de éstos, por medio de los que les sucedieron, entre las horrendas persecuciones y género de muerte de los mártires, fue predicado en todo el orbe de la tierra el Evangelio, confirmándolo Dios con maravillas y portentos, con toda clase de virtudes y dones del Espíritu santo. De esta manera, creyendo los pueblos gentiles en el que había sido crucificado para su redención, venerarían con amor cristiano la sangre de los mártires, que con diabólico furor habían derramado; y los mismos reyes, que con sus leyes asolaban a la Iglesia, se someterían para su bien a este nombre, que habían intentado suprimir cruelmente de la tierra, y comenzarían a perseguir los dioses falsos, por cuya instigación había perseguido antes a los adoradores del verdadero Dios.<sup>679</sup>

L. I Praefatio: El Rey y fundador de esta ciudad, de la que me he propuesto hablar, declaró en las Escrituras de su pueblo el sentido de aquel divino oráculo que dice: Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes. (...) tampoco hemos de pasar por alto la ciudad terrena; en su afán de ser dueña del mundo, y, aún cuando los pueblos se le rinden, ella misma se ve esclava de su propia ambición de dominio.<sup>680</sup>

---

saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvalor expediam.

<sup>678</sup> Sed huius sanctae **civitatis** inimicis decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adiuvente, respondimus. Nunc vero quid a me iam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum **civitatum**, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuero, disputare, eius ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, adgrediar, primumque dicam, quem ad modum exordia duarum istarum **civitatum** in angelorum diversitate praecesserint.

<sup>679</sup> Denique per ipsos, non solum qui eum et ante passionem et post resurrectionem viderant et audierant, verum etiam post obitum eorum per posteros eorum inter horrendas persecuciones et varios cruciatus ac funera martyrum praedicatum est toto orbe Evangelium, contestante Deo signis et ostentis et variis virtutibus et Spiritus Sancti muneribus; ut populi gentium credentes in eum, qui pro eorum redemptione crucifixus est, Christiano amore venerarentur sanguinem martyrum, quem diabólico furore fuderunt, ipsique reges, quorum legibus vastabatur **Ecclesia**, ei nomini salubriter subderentur, quod de terra crudeliter auferre conati sunt, et falsos deos inciperent persequi, quorum causa cultores Dei veri fuerant antea persecuti.

<sup>680</sup> Rex enim et conditor **civitatis** huius, de qua loqui instituímus, in Scriptura **populi** sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. (...)Unde etiam de terrena **civitate**, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.

L. I Praefatio: ..., me he propuesto defender esta ciudad en contra de aquellos que anteponen los propios dioses a su fundador.<sup>681</sup>

L. I. 1: De esta ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la ciudad de Dios. Muchos de ellos, apartándose de sus errores impíos, se convierten en moradores bastante laudables de esta ciudad. Otros muchos, en cambio, se están abrasando en un odio tan violento contra ella, y son tan ingratos a los evidentes favores de su redentor, que éste es el día en que no serían capaces de mover su lengua contra esta ciudad si no fuera porque encontraron en sus lugares sagrados, al huir de las armas enemigas, la salvación de su vida, de la que ahora tanto se enorgullecen.<sup>682</sup>

Y siendo Cristo su Rey, el Derecho divino es su Derecho, un Derecho propio que es afirmado en diversas ocasiones. Ese Derecho fue impuesto por Dios, su finalidad es alcanzar el bien, y su pena máxima es la condenación eterna tras el juicio final. Así, la Iglesia es guardiana de ese Derecho, y tendrá capacidad para aplicarlo en vistas de la salvación de sus fieles, pero también como retribución a favor de la justicia, para procurar la paz social, impedir la impunidad de los delitos que, opinamos, en el lenguaje agustiniano viene a ser una expresión equivalente a pecado o crimen. Es en la Iglesia donde encuentra el fiel la gracia necesaria para poder cumplir la Ley de Dios. Esta cuestión es compleja, vinculándose con el pecado original y el bautismo, y que conduce a otras cuestiones como la prohibición del paganismo, hablando de las leyes que lo prohíben. Fijémonos que incluso, cuando habla de la Historia de la ciudad de Dios, señala que tiene Ley.

L. XX, 30,4: **El proclamó el derecho** con fidelidad, anunciándoles con antelación el juicio en el que serán castigados si se mantenían en su perversidad. Resplandeció su rostro en la montaña, y su fama por toda la tierra. No fue quebrantado ni aniquilado, porque ni en su esposa ni en su **Iglesia** se ha rendido a sus perseguidores hasta desaparecer. Por lo tanto, ni ha ocurrido ni ocurrirá lo que sus enemigos han dicho o dicen: ¿Cuándo va a morir y a extinguirse su nombre? **Hasta que implante el derecho en la tierra** (Ps 40,6). Ya está al descubierto lo que buscábamos oculto: **este derecho es el juicio definitivo**<sup>683</sup>, que él implantará en la tierra cuando venga del cielo. Vemos cumplido en él la última parte de la cita: En su nombre pondrán su esperanza las naciones. ¡Que al menos las pruebas evidentes que no se pueden negar obliguen a creer en lo que se niega con la más desvergonzada ligereza! ¿Quién, repito, iba a esperar que las naciones pusieran su esperanza en el nombre de Cristo cuando era detenido, atado, golpeado, burlado, crucificado, cuando incluso sus mismos discípulos perdieron la esperanza que habían ya comenzado a tener en él? Lo que entonces apenas un ladrón esperó sobre la cruz, ahora lo esperan los pueblos extendidos

---

<sup>681</sup> hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt,

<sup>682</sup> Ex hac namque existunt inimici, adversus quos defendenda est Dei **civitas**, quorum tamen multi, correcto impietatis errore, **cives** in ea fiunt satis idonei; multi vero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis Redemptoris eius ingrati sunt, ut hodie contra eam linguas non moverent, nisi ferrum hostile fugientes in sacratis eius locis vitam, de qua superbiunt, invenirent.

<sup>683</sup> Las frases subrayadas se refieren a textos de la Biblia que no hablan literalmente de derecho, sino de conceptos análogos, esos conceptos bíblicos no son literales ni pueden interpretarse literalmente, aunque sí implícitamente.

por toda la tierra, y para evitar la muerte eterna se signan con aquella misma cruz en la que él recibió muerte.<sup>684</sup>

L. VIII, 24,2: Pero es él mismo quien admira en el hombre el poder de este arte sobre todas las cosas, por el cual se concedió fabricar dioses, y a la vez se duele de que vendrá un tiempo en que hasta las leyes ordenan suprimir todas estas ficciones de dioses instituidas por los hombres. (...) En efecto, lo que instituyó el gran error, los suprimió el camino de la verdad; lo que instituyó en la incredulidad, lo suprimió la fe; lo que instituyó el descuido, el alejamiento del culto y religión divinos, lo suprimió la conversión al único santo y verdadero Dios. (...)

Así lo anunciaron las Letras verdaderamente sagradas y verdaderamente proféticas cuando se dice: cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra, pues el título de este salmo es “Cuando se edificaba la casa después de la cautividad”. **Y se edifica en el mundo entero la casa para el Señor, la ciudad de Dios, que es la santa Iglesia**, Después de la cautividad en que los demonios tenían sojuzgados a los hombres de quienes por su fe en Dios se edifica la casa como de piedras vivas. Pues no porque el hombre fabricara los dioses dejaba de ser poseído el que los fabricaba, cuando por darles culto era introducido en su sociedad; sociedad, digo, no de ídolos insensatos, sino de astutos demonios. (...) Pero los espíritus inmundos, vinculados por ese arte impío a las mismas imágenes, habían cautivado miserablemente las almas de sus adoradores, agregándolas a su sociedad. Por ello dice el Apóstol: ¿Un ídolo es algo? No, sino que ofrecen sus sacrificios a demonios que no son Dios, y no quiero que vosotros entréis en la sociedad con los demonios.<sup>685</sup>

---

<sup>684</sup> In veritate sane iudicium protulit, praedicens eis quando puniendi essent, si in sua malignitate persisterent. Refulsit in monte facies eius, in orbe fama eius; nec contractus sive contritus est, quia neque in se neque in **Ecclesia** sua, ut esse desisteret, persecutoribus cessit; et ideo non est factum nec fiet, quod inimici eius dixerunt vel dicunt: Quando morietur et peribit nomen eius?. Donec ponat in terra iudicium. Ecce manifestatum est quod absconditum quaerebamus; hoc enim est novissimum iudicium, quod ponet in terra, cum venerit ipse de caelo, de quo iam videmus impletum, quod hic ultimum positum est: Et in nomine eius gentes sperabunt. Per hoc certe quod negari non potest etiam illud credatur quod impudenter negatur. Quis enim speraret, quod etiam hi, qui nolunt adhuc credere in Christum, iam nobiscum vident et, quoniam negare non possunt, dentibus suis frendent et tabescunt? Quis, inquam, speraret gentes in Christi nomine speraturas, quando tenebatur, ligabatur, caedebatur, illudebatur, crucifigebatur; quando et ipsi discipuli spem perdiderant, quam in illo habere iam coeperant? Quod tunc vix unus latro speravit in cruce, nunc sperant gentes longe lateque diffusae, et ne in aeternum moriantur, ipsa in qua ille mortuus est cruce signantur.

En este fragmento latino hay pequeñas variantes, de este modo encontramos: In veritate sane protulit iudicium praedicens eis, quando puniendi essent, si in sua malignitate persisterent. Si bien consideramos que no hay modificación de su sentido.

<sup>685</sup> Cum vero idem ipse, qui potestatem huius artis super omnia cetera miratur in homine, qua illi deos facere concessum est, et dolet venturum esse tempus, quo haec omnia deorum figmenta ab hominibus instituta etiam legibus iubeantur auferri, (...) Nam quod instituit multitudo erroris, abstulit via veritatis; quod instituit incredulitas, abstulit fides; quod instituit a cultu divinae religionis aversio, abstulit ad unum verum Deum sanctumque conversio; (...)

sicut vere sacrae et vere prophetae Litterae praenuntiarunt, ubi scriptum est: Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra. Titulus quippe psalmi huius est: Quando domus aedificabatur post captivitatem. **Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia**, in omni terra post eam captivitatem, qua illos homines, de quibus credentibus in Deum tamquam lapidibus vivis domus aedificatur, captos daemones possidebant. Neque enim, quia deos homo faciebat, ideo non ab eis possidebatur ipse qui fecerat, quando in eorum **societatem** colendo traducebatur; **societatem** dico, non idolorum stolidorum, sed versutorum daemoniorum. (...) Sed immundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria colligati cultorum suorum animas in suam **societatem** redigendo miserabiliter captivaverant. Unde

L. XVIII, 46: A nosotros, ciertamente, nos bastan las que proceden de los libros de nuestros enemigos, que sabemos, por el testimonio que sin quererlo nos ofrecen teniendo y conservando estos libros, han sido dispersados por todos los pueblos por dondequiera se ha extendido la Iglesia de Cristo. De ello, ya en el salmo, que leen ellos también, tenemos la profecía que dice: Mi Dios me prevendrá con su misericordia. Mi Dios me lo mostrará en mis enemigos, diciéndome: no acabes con ellos, no sea que olviden tu ley<sup>686</sup>. Dispérsalos con tu poder (Ps 58,11.12). Demostró Dios así a la Iglesia la gracia de su misericordia en sus enemigos los judíos, porque, como dijo el Apóstol, su crimen es la salvación de los gentiles.

Por eso no los destruyó, es decir, no les quitó lo que tienen de judíos, aunque hayan sido sometidos y oprimidos por los romanos: para que no pudieran, olvidados de la ley de Dios, dejar de dar testimonio de lo que tratamos. Según eso, por era el decir: no acabes con ellos, no sea que olviden tu ley, si no añadirse: Dispérsalos. Porque si con este testimonio de la Escritura estuvieran sólo en su tierra, no en todas partes, no podría la Iglesia, que está en todas partes, tenerlos como testigos, entre todas las gentes, de las profecías que se anunciaron de Cristo.<sup>687</sup>

L. XVI, 16: Vengamos ya a considerar las promesas hechas por Dios a Abrahán. En ellas comienzan a hacerse más claros los oráculos de nuestro Dios, esto es, del Dios verdadero sobre el pueblo de los santos, anunciado por la autoridad de los profetas. (...) Y esto no sólo porque Eusebio comienza a contar en sus crónicas desde el año de esta promesa y muestra que salió de Egipto después de cuatrocientos años, época en que se dio la ley, sino también porque el Apóstol san Pablo recuerda esto mismo.<sup>688</sup>

L. XVII, 17: Confiesan los mismos enemigos que desde Sión fue promulgada la ley de Cristo, que nosotros llamamos Evangelio, y reconocemos como cetro de su poder. (...)

---

dicit Apostolus: Scimus quia nihil est idolum; sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non deo; nolo vos **soeios** fieri daemoniorum.

<sup>686</sup> El concepto de Ley como Torah en el Antiguo Testamento es más que un concepto jurídico, aunque incluye esa faceta jurídica aunque sea implícitamente.

<sup>687</sup> Nobis quidem illae sufficiunt, quae de nostrorum inimicorum codicibus proferuntur, quos agnoscimus propter hoc testimonium, quod nobis inviti perhibent eosdem codices habendo atque servando, per omnes gentes etiam ipsos esse dispersos, quaque versum Christi **Ecclesia** dilatatur. Nam prophetia in Psalmis, quos legunt etiam, de hac re praemissa est, ubi scriptum est: Deus meus, misericordia eius praeveniet me; Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua. Demonstravit ergo Deus **Ecclesiae** in eius inimicis Iudaeis gratiam misericordiae suae, quoniam, sicut dicit Apostolus, delictum illorum salus **gentibus**, et ideo non eos occidit, id est non in eis perdidit quod sunt Iudaei, quamvis a Romanis fuerint devicti et oppressi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, testimonium nihil valerent. Ideo parum fuit, ut diceret: Ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam, nisi adderet etiam: Disperge eos; quoniam si cum isto testimonio Scripturarum in sua tantummodo terra, non ubique essent, profecto **Ecclesia**, quae ubique est, eos prophetiarum, quae de Christo praemissae sunt, testes in omnibus **gentibus** habere non posset.

<sup>688</sup> Iam considerandae sunt promissiones Dei factae ad Abraham. In his enim apertiora Dei nostri, hoc est Dei veri, oracula apparere coeperunt de populo piorum, quem prophetica praenuntiavit auctoritas. (...) non solum quia Eusebius in Chronicis ab anno huius promissionis computat et ostendit post quadringentos et triginta annos exitum esse de Aegypto, quando lex data est, verum etiam quia id commemorat apostolus Paulus.

En efecto, se dice un poco *después*: *Lo recordarán y volverán al Señor hasta los confines del orbe; en su presencia se postrarán las familias de los pueblos. Porque del Señor es el reino, él gobierna a los pueblos.*<sup>689</sup>

Veamos además estos dos fragmentos del libro XVIII, en los que muestra las razones por las que la Ley del pueblo hebreo se corresponde con la Ley de Dios. Primero habla de la ciudad terrena, para contraponerla y resaltar la celeste, luego habla de los profetas y los santos en la Ciudad de Dios. Este fragmento es interesante ya que de este modo está afirmando, no sólo la coherencia dentro de los profetas y los santos, sino también la capacidad de la Iglesia, en tanto inspirada por Dios, para legislar; o, mejor dicho, que Dios se vale de la Iglesia para transmitir su Ley al pueblo, del mismo modo que en el pasado lo hizo con el pueblo hebreo, ya que ahora los “hombres cercanos a Dios” son los obispos y el Papa, y por ello lo que “salga de sus bocas” será Ley divina, es decir, superior a toda ley humana. Destaquemos a su vez el párrafo final del fragmento XVIII, 41,3 donde se puede observar que la palabra de Dios es mucho más que una ley, aunque contenga imperativos que son legales. A su vez nos volvemos a encontrar con el problema de la interpretación literal de la Biblia, ya que podemos detectar una tendencia a interpretar la ley de Dios como ley en concepto humano, pero no cae en la equiparación de las palabras y los conceptos<sup>690</sup>.

L. XVIII, 41,2: Por otra parte, ¿qué fundador hay de secta alguna, en esta ciudad adoradora de los demonios, tan de fiar que haya que rechazar a todos los que han tenido diversas o contrarias ideas? (...)

¿Qué pueblo jamás, qué senado, qué poder o dignidad pública de la ciudad impía se preocupó de seleccionar estas casi innumerables disensiones de los filósofos, de probar y admitir unas y rechazar y reprobar las otras? ¿No admitió más bien en su seno indistintamente sin discernimiento alguno y en tropel tantas controversias de hombres que disentían, no sobre campos y casas o sobre cualquier otro motivo pecuniario, sino sobre las cosas necesarias para una vida desgraciada o feliz? Y además, si en esas discusiones se decían algunas cosas verdaderas, con la misma licencia se expresaban las falsas. No en vano ha recibido tal ciudad la denominación mística de Babilonia. Babilonia, efectivamente, significa confusión, como recuerdo que ya lo dijimos. Y no le importa al diablo, su gobernador, en qué errores tan contrarios se debatan quienes por la múltiple y variada impiedad se hallan igualmente bajo su posesión.<sup>691</sup>

---

<sup>689</sup> Et ipsi quippe fatentur inimici ex Sion missam fuisse legem Christi, quod Evangelium nos vocamus, et eam virgam virtutis eius agnoscimus. (...)Ibi enim paulo post dicitur: Commemorabuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae patriae gentium; quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur gentium.

<sup>690</sup> Respecto a esta cuestión observese el fragmento XIX, 23,5, sito a continuación, al decir: en esa ley se encuentra escrito...

<sup>691</sup> Quis autem sectae cuiuslibet auctor sic est in hac daemonicola **civitate** approbatus, ut ceteri improbantur, qui diversa et adversa senserunt? (...)

Has et alias paene innumerabiles disensiones philosophorum quis umquam **populus**, quis senatus, quae potestas vel dignitas publica impiae **civitatis** diiudicandas et alias probandas ac recipiendas, alias improbandas repudiandasque curavit, ac non passim sine ullo iudicio confuseque habuit in gremio suo tot controversias hominum dissidentium, non de agris et domibus vel quacumque pecuniaria ratione, sed de his rebus, quibus aut misere vivitur aut beate? Ubi etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa, prorsus ut non frustra talis **civitas** mysticum vocabulum Babylonis acceperit. Babylon interpretatur quippe Confusio, quod nos iam dixisse meminimus. Nec interest diaboli regis eius, quam contrariis inter se rixentur erroribus, quos merito multae variaequae impietatis pariter possidet.

L. XVIII, 41,3: En cambio, aquella nación, aquel pueblo, aquella ciudad, aquel Estado, aquellos israelitas a quienes fueron confiadas las palabras de Dios, jamás admitieron con igual tolerancia a los seudoprofetos y a los profetas verdaderos; antes era reconocidos y mantenidos como autores veraces de las sagradas Letras, los que estaban concordes entre sí y sin disentir en nada. Para ellos eran sus filósofos, esto es, amantes de la sabiduría, sus sabios, sus teólogos, sus profetas, sus doctores en la honradez y en la piedad. Cuantos vivieron no según los hombres, sino según Dios, que habló por boca de ellos.

Si en esas enseñanzas se prohibía el sacrilegio, era Dios el que lo prohibía. Si se decía: honra a tu padre y a tu madre, era Dios el que lo mandaba. Si se dijo: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, y cosas por el estilo, no fueron los labios humanos, sino los oráculos divinos, los que pronunciaron estas palabras. Hubo verdades que entre sus falsedades pudieron descubrir algunos filósofos y trataron de persuadirlas con laboriosos debates, por ejemplo, que Dios hizo este mundo, y lo gobierna con su providencia; se dijeron aciertos sobre la honradez de las virtudes, sobre el amor a la patria, la fidelidad en la amistad, las obras buenas y otras cosas referentes a la honradez de costumbres. Ignoraban a qué fin y cómo se había de enderezar estas cosas. Pues bien, todos estos extremos habían sido encomendados al pueblo en aquella ciudad por palabras proféticas, divinas, bien por medio de hombres; y no habían sido reiteradas con debatidas argumentaciones. Quien llegaba a conocer todo esto temía menospreciar no el genio de los hombres, sino la palabra de Dios.<sup>692</sup>

L. XIX, 23,5: Por consiguiente, el dios de los hebreos, de quien este eminente filósofo da un testimonio tan eximio, promulgó una ley a su pueblo hebreo, escrita en lengua hebrea, una ley que no permanece en la clandestinidad y en la ignorancia, sino que está divulgada ya por todos los países. En esa ley se encuentra escrito: El que ofrezca sacrificios a los dioses, fuera del Señor, será exterminado. ¿Qué necesidad hay de andar a la caza de muchos testimonios sobre este punto en la ley de Dios y sus profetas? (...) El más espléndido, el mejor sacrificio en su honor lo constituimos nosotros mismos, es decir, su ciudad. El misterio de esta realidad lo celebramos en nuestras obligaciones, bien conocidas por los fieles, (...)

Conclusión, pues: cuando falta la justicia de que hemos hablado, en virtud de la cual el único y supremo Dios, según la ley de su gracia, da órdenes a la ciudad que le obedece de no ofrecer sacrificios más que a El sólo, y como consecuencia

---

<sup>692</sup> At vero **gens** illa, ille **populus**, illa **civitas**, illa **res publica**, illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum veris Prophetis parilitate licentiae confuderunt, sed concordēs inter se atque in nullo dissentientes sacrarum Litterarum veraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores. Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis. Quicumque secundum illos sapuit et vixit, non secundum homines, sed secundum Deum, qui per eos locutus est, sapuit et vixit. Ibi si prohibitum est sacrilegium, Deus prohibuit. Si dictum est: Honora patrem tuum et matrem tuam, Deus iussit. Si dictum est: Non moechaberis, non homicidium facies, non furaberis, et cetera huiusmodi, non haec ora humana, sed oracula divina fuderunt. Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt, quod mundum istum Deus fecerit eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis, vocibus, quamvis per homines, in illa **civitate populo** commendata sunt, non argumentationum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret.

que en todos los hombres, miembros de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma sea fiel dueña del cuerpo, y la razón de los vicios, según un orden legítimo; y que en lo mismo que un solo justo, así también una comunidad y un pueblo justos vivan de la fe, fe que se pone en práctica por el amor, un amor por el que el hombre ama a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo; cuando, pues, falta esta justicia no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses. Si esto falta –dando como verdadera la anterior definición de pueblo-, ciertamente no existe un pueblo. Y, por tanto, ni tampoco Estado (res publica), ya que no hay empresa común del pueblo donde no hay pueblo.<sup>693</sup>

Destaquemos otro aspecto sobre la necesidad del Derecho, de la que es consciente Agustín. Agustín entiende el Derecho como una necesidad de la vida social, que, como vimos en el término *societas*, forma parte de la naturaleza del hombre. El Derecho aparece en la sociedad ligado a la infelicidad humana en la vida social, infelicidad producto del choque entre voluntades e intereses de las personas, apareciendo el Derecho como solución a esos problemas<sup>694</sup>, esto es, como elemento para alcanzar la paz social en la vida terrena.

L. XIX, 5: El sabio –afirman todos estos filósofos- debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos. En efecto, ¿de dónde tomaría su origen, cómo iría desarrollándose y de qué manera conseguiría el fin que se merece esta ciudad de Dios –sobre la que trata esta obra y cuyo libro diecinueve tenemos entre manos- si la vida de los santos no fuese una vida en sociedad? Con todo, ¿quién será capaz de enumerar cuántos y cuán graves son los males de la sociedad humana, sumida en la desdicha de esta vida mortal? ¿Quién podrá calibrarlos suficientemente? Presten oídos a uno de sus cómicos que, con aprobación de todos, expresa el sentir de los hombres: (...) si el propio hogar, refugio universal en medio de todos estos males del humano linaje, no ofrece seguridad, ¿qué será la sociedad estatal, que cuanto más ensancha sus dominios, tanto más rebosan sus tribunales de pleitos civiles y criminales, y que aunque a veces cesen las insurrecciones y las guerras civiles, con sus turbulencias y –más frecuentemente aún- con su sangre, de cuyas

---

<sup>693</sup> Deus igitur Hebraeorum, cui tam magnum tantus etiam iste philosophus perhibet testimonium, legem dedit Hebraeo populo suo, Hebraeo sermone conscriptam, non obscuram et incognitam, sed omnibus iam gentibus diffamata, in qua lege scriptum est: Sacrificans diis eradicabitur nisi Domino tantum. Quid opus est in hac eius lege eiusque Prophetis de hac re multa perquirere; (...) Huius autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est **civitas** eius, cuius rei mysterium celebramus oblationibus nostris, quae fidelibus notae sunt, sicut in libris praecedentibus disputavimus. (...)

Quapropter ubi non est ista iustitia, ut secundum suam gratiam **civitati** oboedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet nisi tantum sibi, et per hoc in omnibus hominibus ad eandem **civitatem** pertinentibus atque oboedientibus Deo animus etiam corpori atque ratio vitiis ordine legitimo fideliter imperet; ut quemadmodum iustus unus, ita coetus **populusque** iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum, ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione **sociatus**. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est.

<sup>694</sup> Este tema tiene muchas conexiones de índole filosófica o teológica, reminiscencias de estos pensamientos de Agustín son los *pensamientos* de Pascal en el grupo *La miseria del hombre sin Dios* (*Pensées 60-183*), que puede ayudar en la interpretación.

eventualidades pueden verse libre de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás?<sup>695</sup>

L. XIX, 14: Toda utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena. En la celeste, en cambio, mira al logro de la paz eterna. (...)

Pero dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe. De esta forma, al acatar su enseñanza estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre. Pero como todavía está en lejana peregrinación hacia el Señor todo el tiempo que dure su ser corporal y perecedero, le guía la fe, no la visión. Por eso, toda paz corporal o espiritual, o la mutua paz entre alma y cuerpo es con vistas a aquella paz que el hombre durante su mortalidad tiene con el Dios inmortal para tener así la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. (...)

Pero en casa del justo, cuya vida es según la fe, y que todavía es lejano peregrino hacia aquella ciudad celeste, hasta los que mandan están al servicio de quienes, según las apariencias, son mandados. Y no les mandan por afán de dominio, sino por su obligación de mirar por ellos; no por orgullo de sobresalir, sino por un servicio lleno de bondad.<sup>696</sup>

L. XIX, 26: Desgraciado, por tanto, el pueblo alejado de este Dios. Con todo, también él ama la paz, una cierta paz que le es propia y que no hay por qué despreciar. Ciertamente que no disfrutará de esta paz al final, porque no la ha utilizado debidamente antes de ese final. Y a nosotros nos interesa también que durante el tiempo de esta vida disfrute de esta paz, puesto que mientras están mezcladas ambas ciudades, también nos favorece la paz de Babilonia. De esta ciudad se libera el pueblo de Dios por la fe, es verdad, pero teniendo que convivir con ella durante el tiempo de su destierro. De aquí que el mismo Apóstol encomendase a la Iglesia orar por los reyes y autoridades, añadiendo estas palabras: Para que tengamos una vida tranquila y sosegada, con la mayor piedad y amor posibles. (...) Una paz todavía temporal, por supuesto, común a buenos y malos.<sup>697</sup>

---

<sup>695</sup> Quod autem **sociallem** vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. Nam unde ista Dei **civitas**, de qua huius operis ecce iam undevicesimum librum versamus in manibus, vel inchoaretur exortu vel progrediretur excursu vel apprehenderet debitos fines, si non esset **socialis** vita sanctorum? Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana **societas**, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat? Audiant apud comicos suos hominem cum sensu atque consensu omnium hominum dicere: (...) Si ergo domus, commune perfugium in his malis humani generis, tuta non est, quid **civitas**, quae quanto maior est, tanto forum eius litibus et **civilibus** et criminalibus plenius, etiamsi quiescant non solum turbulentae, verum saepius et cruentae seditiones ac bella **civilia**, a quorum eventis sunt aliquando liberae **civitates**, a periculis numquam?

<sup>696</sup> Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrena in terrena **civitate**; in caelesti autem **civitate** refertur ad fructum pacis aeternae. (...)

Sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet. Et quoniam, quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem; ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortalis Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. (...)

Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti **civitate** peregrinantis, etiam qui **imperant** serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.

<sup>697</sup> Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen etiam ipse quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut



La afirmación de la existencia de un Derecho propio supone la afirmación de que la Iglesia tiene capacidad coercitiva, necesaria para la aplicación de tal Derecho. Esto también lo encontramos en Agustín no sólo en las ocasiones en que habla de la penitencia, que al fin y al cabo es la pena impuesta, pero aceptada por el sujeto que la sufre; sino también la vemos en XVIII 51,1 al hablar del temor a la disciplina.

L. XVIII, 51,1: Pero el diablo, viendo cómo eran abandonados los templos de los dioses y cómo el género humano acudía al nombre del Mediador liberador, puso en movimiento a los herejes para que bajo el nombre de cristianos se opusieran a la enseñanza cristiana; como si pudieran albergarse tranquilamente y sin recriminación **en la ciudad de Dios**, a la manera que la ciudad de la confusión albergó en su seno pasivamente a filósofos de opiniones diversas y encontradas. **Dentro de la iglesia de Cristo**, cuantos mantienen doctrinas malsanas y perversas, si son corregidos para que enderecen sus doctrinas y se resisten contumazmente y se niegan a enmendar sus mortíferos dogmas, persistiendo en la defensa de los mismos, llegan a ser herejes; se salen del redil y son considerados como enemigos que la están probando.

En verdad que aun así con su mal están siendo útiles a los miembros verdaderamente católicos, ya que Dios usa bien hasta de los males, y todo coopera al bien de los que le aman. Pues todos los enemigos de la Iglesia, cegados por cualquier error y depravados por cualquier clase de malicia, si tienen el poder de molestar corporalmente, ponen a prueba **la paciencia** de la misma; si solamente le son contrarios con su depravada doctrina, ponen a prueba su sabiduría; y como han de ser amados como enemigos ejercitan su caridad o también su beneficencia, ya se les trate con **la persuasión de la doctrina, ya con el temor de la disciplina**.

De esta manera, ni el diablo, príncipe de la ciudad impía, tiene licencia para perjudicar a la ciudad de Dios por mucho que trate de suscitar sus ejércitos contra ella mientras vive desterrada en este mundo. Ella, sin duda, está protegida por la divina Providencia con el consuelo de la prosperidad, a fin de que no se deje vencer de la adversidad, y con el ejercicio en la adversidad, para que la prosperidad no la corrompa. De esta suerte, uno y otro extremo se contrapesan mutuamente. Es preciso reconocer que a esto se encaminan las palabras del salmo: A proporción de los muchos males que atormentaron mi corazón, tus consuelos han llenado de alegría mi alma. A esto mismo se refiere aquello del Apóstol: Alegres en la esperanza y sufridos en la tribulación.<sup>698</sup>

---

interim habeat in hac vita, etiam nostri interest; quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae **civitates**, utimur et nos pace Babylonis; ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur. Propter quod et Apostolus admonuit **Ecclesiam**, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus, addens et dicens: Ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate (...) Quia in eius est pace pax vestra, utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est.

<sup>698</sup> Videns autem diabolus templa daemonum deserere et in nomen liberantis Mediatoris currere genus humanum, haereticos movit, qui sub vocabulo christiano doctrinae resisterent christianae, quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in **civitate** Dei, sicut **civitas** confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes. Qui ergo in **Ecclesia** Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis. Etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo possunt, dum Deus utitur et malis bene et diligentibus eum omnia cooperatur in bonum. Inimici enim omnes **Ecclesiae**, quolibet errore caecentur vel malitia depraventur, si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius **patientiam**; si tantummodo male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam; ut autem etiam

Son interesantes las palabras que dedica a los sacerdotes, coincidiendo con la doctrina actual al decir que todos los cristianos son sacerdotes al ser partícipes del místico crisma. Del sacerdote surge la Ley, es decir, tiene capacidad legislativa (L. XVIII, 35,3). Menciona a su vez las jerarquías de la Iglesia, que son parte de esa ciudad de Dios y cuya legitimidad proviene del mismo Dios. Además de ser legitimadas, señala algunas de sus características, entre las que destaca la judicial, fundamentada a partir de Mateo 18,18.

L. VII, 1: No digo esto, pues veo que aun de entre los selectos se escogen algunos para una empresa mayor o más importante. En la milicia, después de elegir a los bisoños, aún de entre ellos se eligen a algunos para una obra especial de guerra. Y cuando se eligen en la Iglesia jerarquías, no se rechaza a los demás, ya que con razón todos los buenos fieles son llamados elegidos.<sup>699</sup>

L. XVII, 5,3: Yo me nombraré un sacerdote fiel, que hará lo que yo quiero y deseo; le daré una familia estable; ésta es la eterna y celestial Jerusalén.<sup>700</sup>

L. XVIII, 35,3: El profeta Malaquías, anunciando a la Iglesia, que vemos propagada por medio de Cristo, dice con toda claridad a los judíos en la persona de Dios (...) Mi alianza en él fue alianza de vida y de paz, y yo le di que me temiera santamente y tuviera respeto a mi nombre. La ley de la verdad regía su boca, anduvo conmigo en paz y convirtió a muchos de sus pecados. **Los labios del sacerdote han de ser el depósito de la ciencia, y han de esperar todos la ley de su boca**, porque es el ángel del Señor omnipotente. (Mal. 2, 5-7)

No debe causar admiración que Cristo Jesús sea llamado ángel de Dios omnipotente.<sup>701</sup>

L. XX, 10: Esto último no se refiere únicamente a los obispos y presbíteros, que son los propiamente llamados sacerdotes en la Iglesia, sino que de igual modo

---

inimici diligantur, exercent eius benevolentiam aut etiam beneficentiam, **sive suadibili doctrina cum eis agatur sive terribili disciplina**. Ac per hoc diabolus princeps impiae **civitatis** adversus peregrinantem in hoc mundo **civitatem** Dei vasa propria commovendo nihil ei nocere permittitur, cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur adversis, et rebus adversis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per divinam providentiam procuratur, atque ita temperatur utrumque ab alterutro, ut in Psalmo illam vocem non aliunde agnoscamus exortam: Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae iucundaverunt animam meam. Hinc est et illud Apostoli: Spe gaudentes, in tribulatione patientes.

<sup>699</sup> Non hoc dico: video enim etiam ex selectis seligi aliquos ad aliquid maius atque praestantius, sicut in militia, cum tirones electi fuerint, ex his quoque eliguntur ad opus aliquod maius armorum; et cum eliguntur in **Ecclesia**, qui fiant praepositi, non utique ceteri reprobantur, cum omnes boni fideles electi merito nuncupentur.

<sup>700</sup> Suscitabo mihi sacerdotem fidelem, qui omnia quae in corde meo et quae in anima mea faciat; et aedificabo ei domum fidelem. Ipsa est aeterna et superna Iersalem.

<sup>701</sup> Malachias prophetans **Ecclesiam**, quam per Christum cernimus propagatam, Iudaeis apertissime dicit ex persona Dei: (...) Testamentum meum erat cum eo vitae et pacis, et dedi ei, ut timore timeret me, et a facie nominis mei revereretur. Lex veritatis erat in ore ipsius, in pace dirigens ambulavit mecum et multos convertit ab iniquitate; **quoniam labia sacerdotis custodient scientiam et legem inquirent ex ore eius**; quoniam angelus Domini omnipotentis est. Nec mirandum est, quia Domini omnipotentis angelus dictus est Christus Iesus.

que llamamos cristianos a todos los ungidos por el místico crisma, así a todos los podemos llamar sacerdotes por ser miembros del único sacerdote.<sup>702</sup>

L. XX, 9,2: De este reino en estado de guerra, en el cual hay todavía que enfrentarse con el enemigo, y a veces oponer resistencia a los vicios que atacan – otras se les domina cuando se rinden-, hasta llegar a aquel reino donde todo es paz, donde uno podrá reinar sin enemigos...; de él, digo, y de esta primera resurrección, la que tiene lugar ahora ya, hablar de esta manera el libro del Apocalipsis. (...) resume la actividad de la Iglesia durante estos mil años, o lo que va a ocurrir en ella. Y dice: Vi también tronos, donde se sentaron los encargados de dictar sentencia. No se trata aquí de la sentencia del último juicio, sino más bien de **asientos de las autoridades: hemos de entender aquí las autoridades mismas por las que ahora se gobierna la Iglesia**. Y en cuanto a la sentencia que se les encomienda, nada mejor podemos entender que aquello que se dijo: Todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo. De ahí que afirme el Apóstol: ¿Es asunto mío juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes juzgáis vosotros? Y prosigue Juan: Y las almas de los decapitados por dar testimonio de Jesús y proclamar el mensaje de Dios..., se sobreentiende lo que poco más abajo dirá: reinaron en compañía de Jesús mil años. Por supuesto, las almas de los mártires, no devueltas todavía a sus cuerpos. Porque las almas de los justos difuntos no quedan separadas de la iglesia, que incluso ahora es ya el reino de Cristo. De otro modo no se les recordaría ante el altar del Señor a la hora de comulgar el cuerpo de Cristo; y de nada les serviría en el peligro correr en busca de su bautismo, no sea que la vida les sea truncada antes de recibirlo; ni a la reconciliación, si tal vez por una penitencia impuesta, o por mala conciencia, puede uno encontrarse separado de su cuerpo. ¿Qué razón de ser tienen todas estas cosas si no fuera que los fieles, incluso los difuntos, son miembros de la Iglesia? (...)

Efectivamente, la Iglesia reina en compañía de Cristo ahora, en primer lugar, en las personas de los vivos y los muertos. (...) Pero él sólo hizo mención de las almas de los mártires, porque quienes principalmente reinan son los muertos que han luchado hasta perder la vida por defender la verdad. No obstante, si sabemos ir de la parte al todo, podemos entender por muertos al resto de los que pertenecen a la Iglesia, que es el reino de Cristo.<sup>703</sup>

---

<sup>702</sup> Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in **Ecclesia** sacerdotes; sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis;

<sup>703</sup> De hoc ergo regno militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur et aliquando repugnatur pugnantibus vitiis, aliquando cedentibus imperatur, donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrexione, quae nunc est, liber iste sic loquitur. Cum enim dixisset alligari diabolum mille annis, et postea solvi brevi tempore, tum recapitulando quid in istis mille annis agat **Ecclesia** vel agatur in ea: Et vidi, inquit, sedes et sedentes super eas, et iudicium datum est. Non hoc putandum est de ultimo iudicio dici; sed **sedes praepositorum et ipsi praepositi intellegendi sunt, per quos nunc Ecclesia gubernatur**. Iudicium autem datum nullum melius accipiendum videtur, quam id quod dictum est: Quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in caelo; et quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo. Unde Apostolus: Quid enim mihi est, inquit, de his, qui foris sunt, iudicare? Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis? Et animae, inquit, occisorum propter testimonium Iesu et propter verbum Dei; subauditur quod postea dicitur est: Regnaverunt cum Iesu mille annis; animae scilicet martyrum nondum sibi corporibus suis redditis. Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab **Ecclesia**, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi; nec aliquid prodesset ad eius baptismum in periculis currere, ne sine illo finiatur haec

Al hablar de una penitencia impuesta, o de mala conciencia, puede referirse a la disciplina penitencial vigente en tiempo de San Agustín que excluía a algunos pecadores públicos de la comunión por ciertos delitos hasta que se reconciasen de nuevo con la Iglesia<sup>704</sup>.

Estamos viendo cómo Agustín ya tiene conciencia de un ámbito jurídico perteneciente a la Iglesia, una legislación propia, que es fundamentada desde criterios teológicos, una jurisdicción propia y un sistema judicial propio así como unas penas propias, aunque efectivamente dentro de la aceptación de la legislación civil, ya que aunque ambas ciudades son moralmente opuestas, tienen unos bienes comunes y necesarios que deben usar y disfrutar sin colisiones. La Paz terrena es un bien para ambas ciudades.

L. XIX, 17: La ciudad celeste, por el contrario, o mejor la parte de ella que todavía está como desterada en esta vida mortal, y que vive según la fe, tiene también necesidad de esta paz hasta que pasen las realidades caducas que la necesitan. (...) No duda en obedecer las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y dado que ella es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere. (...) <sup>705</sup>

De este modo podemos decir que por *civitas Dei* entendemos *Ecclesia*, que el sentido de *Ecclesia*, al igual que el uso que hace del término *civitas Dei*, tiene un fuerte contenido escatológico por el que entiende a la comunidad de Cristo tanto en el ámbito físico como en el celestial. Esta diferenciación, sin embargo, no impide la división que nosotros hacemos, todo lo contrario, ya que, como hemos visto, el mismo Agustín distingue con cualidades diferentes o, mejor dicho, en diferente grado, a esos dos aspectos de la ciudad de Dios.

Lo más importante, y el objetivo de este trabajo, era investigar si en Agustín hay una conciencia de que la Iglesia tiene leyes, de que la Iglesia tiene una capacidad jurídica y está legitimada para ello. Dicha legitimación proviene, como no podía ser de otro modo, del *corpus* primigenio origen de toda ley cristiana, la Biblia, que, como dijimos en el capítulo II, es norma normante de fe y vida, ley que está obligada a mostrar el sacerdote, pero que también produce el sacerdote, (remarquemos el “normante”) que posee además capacidad judicial clara.

Estos elementos, esa capacidad judicial del sacerdote, se estaban produciendo desde el origen, siendo una formulación teológica del carácter de la Iglesia como

---

vita; nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra sunt eius? (...) Regnat itaque cum Christo nunc primum *Ecclesia* in vivis et mortuis. Propterea enim, sicut dicit Apostolus, mortuus est Christus, ut et vivorum et mortuorum dominetur. Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Sed a parte totum etiam ceteros mortuos intellegimus pertinentes ad *Ecclesiam*, quod est *regnum* Christi.

<sup>704</sup> Cf. ARMAS, G., *La moral de San Agustín*, Madrid 1954 p. 997-1342.

<sup>705</sup> *Civitas* autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam *civitatem* velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae *civitatis*, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter *civitatem* utramque concordia.

Sociedad perfecta.; pero esta afirmación de Agustín supone la fundamentación teológica de dicho poder, entendiéndolo como capacidad necesaria para cumplir la labor misma, escatológica, de la Iglesia.



## CAPITULO XIII

### RECAPITULACIÓN Y RESULTADOS

En este trabajo hemos intentado acercarnos al problema central que suscitó en su momento este estudio, esto es, las concepciones jurídicas de san Agustín en general con especial atención en el concepto básico de *civitas* y las mismas en relación con el origen del Derecho canónico en particular, tema que ha suscitado una nutrida bibliografía y diferentes posiciones que en general ya hemos comentado.

Para acercarnos a las concepciones jurídicas de san Agustín, y más concretamente a su postura de legitimación del Derecho canónico, hemos comenzado analizando los términos jurídico políticos más importantes, *populus*, *regnum*, *Res publica*, *societas* y el más importante de todo *civitas*. Todos estos términos están relacionados entre sí, y que a su vez se vinculan con otras cuestiones y temáticas, como los conceptos *pax*, *iustitia* o *caritas*. Normalmente se desarrollan mostrando unos matices, que se enmarcan dentro de la contraposición entre la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, es decir en la apología de la Ciudad de Dios, aunque no en todos ellos se produce este fenómeno.

En primer lugar hemos tratado el término *societas*. En él hemos mostrado cómo Agustín realiza aparentemente una exposición paralela a la del término *civitas*, creando la contraposición entre esas dos sociedades, del mismo modo que lo hace con las dos ciudades. En ese desarrollo hemos encontrado cómo el sentido de *societas Dei* se vincula directamente con el de *civitas Dei*, (ya que toda *civitas* será una *societas* aunque no a la inversa) y también, de forma especial, con el de *populus Dei*. Pero el término *societas* posee un mayor alcance ya que con él se engloba tanto a los miembros del *populus Dei* como a los que no lo son pero cumplen la Ley de Dios. Esta matización tiene una importancia capital en nuestro estudio. La *societas Dei* en su plano no escatológico, es decir, en el mundo físico, incluirá no sólo a los miembros del *populus Dei*, (en realidad sólo a la parte del pueblo de Dios que cumpla la Ley de Dios) sino también a aquellos que perteneciendo a otros pueblos, es decir, a otras comunidades cuyo derecho terreno (humano) es diferente al divino, por inspiración cumplen la Ley de Dios (Cf. XVIII, 47). Esto supone que Agustín nos conduce a la afirmación de que no sólo hay un Derecho de origen divino, sino que el Pueblo de Dios tiene un Derecho propio. Es más, al tener ese Derecho propio tendrá, para que pueda ser Derecho, capacidad coercitiva. La afirmación de esa capacidad coercitiva la hace Agustín al hablar de la meta de toda *societas* humana, que es la paz. El Derecho es un instrumento para proteger dicha paz, y el incumplimiento del Derecho supone la aplicación de la coerción en vistas a recuperar la paz perdida a través de la búsqueda de la justicia. Esto lo hemos visto en el contexto de *societas* a raíz de la cita XIX, 16, cita que, sin embargo, sólo desarrollamos dentro de la explicación de *societas*, y que reproducimos a continuación de forma completa. En esta cita podemos observar con claridad la afirmación de la coerción como legítima, como necesaria en la aplicación del Derecho. No sólo señala la licitud de los castigos, sino que además hace un razonamiento de la función de los mismos que coincide de forma sorprendente con la doctrina jurídica

actual<sup>706</sup>. Podemos observar cómo enumera las funciones del castigo: 1º como retribución por el mal cometido (es el sentido general y también aparece en otros lugares con más claridad), 2º el ejemplo a los demás que ven el castigo, (evitando de éste modo que la conducta se imite, es decir, el castigo ejemplar), 3º para enmienda del castigado (es decir, la rehabilitación y reinserción social del reo, que como señalaremos en las conclusiones constituye una función de la pena de origen cristiano y que muestra la vinculación entre razonamiento teológico y jurídico), e incluso podríamos incluir un 4º, que sería la satisfacción del que sufre víctima. Todo esto lo dice referido a la familia, pero ya comentamos también cómo la familia es la unidad básica de la que parte la sociedad, o cómo en diferentes ocasiones utiliza a individuos para designar con sus acciones a ciudades enteras, es decir, lo que dice en particular sobre la familia debe extenderse a la totalidad de la Ciudad y del Estado (además podemos detectar otras temáticas como el justo derecho de dominio, o la comprensión del poder como una carga):

L. XIX, 16: Nuestros santos patriarcas, aunque tuvieron esclavos, administraban la paz doméstica distinguiendo la condición de los hijos de la de los esclavos en lo referente a los bienes temporales. Pero en lo relativo al culto a Dios, en quien estriba la esperanza de los bienes eternos, miraban con la misma solicitud por todos los miembros de su casa. Todo ello es tan de acuerdo con el orden natural que el nombre de pater familias surgió de esa realidad, y se ha extendido tanto que incluso los tiranos se aprecian de tal nombre. Y los que son auténticos padres de familia cuidan de que todos los de su casa, como si se tratara de hijos, honren y estén a bien con Dios, vivamente anhelantes de llegar a la casa celestial, donde ya no habrá necesidad de mandar a los mortales, puesto que no será necesario cuidar de ellos, felices ya en aquella inmortalidad. Y en la espera de llegar allá, más les toca soportar a los padres por mandar, que a los esclavos por servir.

Cuando alguien en la casa se opone a la paz doméstica por su obediencia, se le corrige de palabra, con azotes o con otro género de castigo justo y lícito, según las atribuciones que le da la sociedad humana para la utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado. Porque igual que no se presta ningún beneficio a quien se ayuda a perder un bien mayor que el que ya tenía, así tampoco está exento de culpa quien por omisión deja caer a otro en un mal más grave. La inocencia lleva consigo la obligación no sólo de no causar daño a alguien, sino de impedir el pecado y de corregir el ya cometido. De esta manera el castigado se corregirá en cabeza propia, o los demás escarmentarán en la ajena.

La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad. Y como todo principio hace referencia a un fin en su género, y toda parte se refiere a la integridad del todo por ella participado, se desprende evidentemente que la paz doméstica se ordena a la paz ciudadana, es decir, que la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer. Según esto, el padre de familia debe tomar de las leyes de la ciudad aquellos preceptos que gobiernen su casa en armonía con la paz ciudadana.<sup>707</sup>

---

<sup>706</sup> COBO DEL ROSAL, M.; VIVES ANTÓN, T.S., *Derecho Penal, parte general*, ed. Tirant lo blanch, Valencia 1999.

<sup>707</sup> Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona filiorum sortem a servorum condicione distinguerent; ad Deum autem



Con esto vemos que la aplicación de la coerción ha sido legitimada por Agustín, entendiéndolo que es una necesidad. Podría aducirse quizá que Agustín legitima la coerción, pero que en este fragmento sólo legitima la coerción imperial, y no la eclesiástica. A pesar de que responder a esto rompe la continuidad temática del trabajo creemos que esta posible objeción debe solventarse cuanto antes. Al hablar de la Ciudad de Dios como Iglesia, vimos cómo en XX, 9,2, las sedes eclesiásticas se ocupan de dar sentencia, en XVIII 51,1, y hablando de la Iglesia, se refiere al “temor de la disciplina”, y en múltiples ocasiones se refiere a la penitencia, sea refiriéndose a la penitencia estéril de los condenados tras el juicio final<sup>708</sup>, sea a la penitencia útil, como lo hace en XVII, 20,1; X, 5; VIII, 20; V, 24; III, 16; I, 17; I, 19,2; I, 25; I, 26; I 34; o al hablar de la penitencia impuesta al emperador Teodosio (V, 26) donde muestra claramente la capacidad de la Iglesia de imponer sanciones.

Tras *societas* tratamos del término *populus*, que ya habíamos tratado brevemente por su vinculación con *societas*. Volvemos a encontrar la misma contraposición dentro del esquema *civitas Dei/terrena*, pero con ciertas variaciones. Por un lado vemos con claridad que el *populus Dei*, así como otras expresiones similares (*populus piorum*, *populus Christianum*,...), identifican sin lugar a dudas a la *civitas Dei*. En esta identificación es importante observar que el término *populus* tiene un clarísimo carácter etnográfico y en ocasiones también jurídico. Ese carácter jurídico le lleva a identificar no sólo al “el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes”, sino que también expresa la existencia de un Derecho propio, que caracteriza a esa comunidad. Este carácter ya lo transmite la expresión *Senatus PopulusQue Romanus*, pero ese carácter jurídico lo vemos nuevamente expresado en la contraposición *civitas Dei/terrena*. Mientras en el caso de *civitas* y en el de *societas* una ciudad y una sociedad es opuesta a otra, de diferentes características, en el caso de *populus*, el pueblo de Dios es opuesto no a otro *populus terrenus*, sino que utiliza el plural (en algunos casos utilizará el singular, como en la contraposición *populus fidelis populus infidelis*, pero en esta ocasión no hace referencia al carácter jurídico propio del término *populus*, sino a la identificación de sus componentes dentro del esquema señalado por Scholz<sup>709</sup>). Frente al *populus Dei*, que es

---

colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulere. Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari. Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad caelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus, quia necessarium non erit officium consulendi iam in illa immortalitate felicibus; quo donec veniatur, magis debent patres quod dominantur, quam servi tolerare quod serviunt. Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verberibus seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum **societas** humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur. Sicut enim non est beneficentiae adiuvando efficere, ut bonum quod maius est amittatur; ita non est innocentiae parcendo sinere, ut in malum gravius incidatur. Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum; ut aut ipse qui plectitur corrigatur exemplo, aut alii terreantur exemplo. Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse **civitatis**, omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem **civicam** pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam **civium**. Ita fit, ut ex lege **civitatis** praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommoda **civitatis**.

<sup>708</sup> XXI, 9,2; XXI, 13; XXI, 16; XXI, 17;

<sup>709</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei*, Berlin 1911.

el pueblo cuyo Derecho proviene de Dios, no hay un único pueblo antitético, sino multitud de ellos, cada uno con su propio Derecho, creado por los hombres.

Todo esto conduce lentamente a la concepción de que la Iglesia tiene un Derecho propio, a través de la posible identificación del *populus Dei* con la Iglesia católica.

Menor importancia tienen los conceptos *natio*, *gens* y *plebs*, que son analizados y que se desarrollan con normalidad sin gran importancia para nuestro tema. Sí muestran, sin embargo, cómo el contenido de los mismos viene determinado por dos fuentes principales. El sentido clásico, heredado de la tradición y los escritos clásicos, y el sentido bíblico. Estas dos fuentes consideramos deben ser extrapoladas al resto de conceptos para poder ser explicados, sin olvidar nunca el sentido del término dentro del momento histórico que vive san Agustín.

Al tratar el concepto *regnum* volvemos a ver cómo extiende a este término la contraposición entre *civitas Dei* y *terrena*. El caso de *regnum* es particular, probablemente por su vinculación con el sentido de Estado. Al igual que hace con *civitas*, vemos un reino del diablo escatológico, *regnum diaboli*, unos reinos humanos, y un *regnum Dei* con sus dos facetas escatológica y física. En esta labor realiza Agustín una especie de jerarquización de cada uno de ellos. Obviamente el inferior a todos será el *regnum diaboli*, que también denomina como reino de la muerte. Sobre él, está el reino de los hombres, que es inferior a su vez al reino de Dios del cual podemos plantear tuviese dos facetas, de las cuales el reino de Dios escatológico es el superior. (Ya destacamos que nunca habla de *reino de Dios peregrino* lo que debe entenderse preferiblemente en el ámbito escatológico). Esta jerarquización la hace en parte por la concepción de que es Dios quien administra los reinos terrenos, sin tener poder sobre ellos los demonios, que están sometidos a la voluntad de Dios, al *imperium Dei*.

Esa jerarquización es importante, ya que supone que no degrada el sentido de *regnum*, que como señalan Höffe<sup>710</sup> y Cotta<sup>711</sup> está muy ligado al de Estado. El profesor Cotta señala en la obra citada que el término *regnum* es tratado por Agustín como una “realidad axiológica neutral”, dentro de su objetividad estructural. Creemos que no se percata plenamente de este sentido. No se trata de que Agustín trate a éste término desde la neutralidad axiológica, sino que la caracterización que Agustín hace del término viene determinada por algo que el mismo Cotta llegó a decir, su identificación con Estado. Es gracias al análisis del concepto *res publica* cuando se aclara por completo el sentido de *regnum*. La neutralidad a la que se refiere es cierta, pero no se trata de una neutralidad como tal, sino que es producto de la convicción iusnaturalista agustiniana. El Estado es producto de la naturaleza social del hombre, es una necesidad del hombre, al igual que el Derecho, y por ello Agustín nunca desvalorará al Estado, sino que acentuará la cooperación de los cristianos con el mismo para la consecución de la paz terrena. Es decir, *regnum*, no es que sea tratado neutralmente, (no lo hace cuando habla del *regnum diaboli*) sino que el sentido de Estado hace que sea visto como una necesidad del ser humano, como un instrumento positivo para la consecución de la paz terrena, que también deben procurar los cristianos como señala Agustín citando en diversas ocasiones las Sagradas Escrituras.

Volviendo al tema que nos interesa, la justificación en san Agustín de la existencia del Derecho Canónico. Esa identificación entre *regnum* y Estado, (también se produce una identificación clara con *civitas*, ya que también en ella está contenido ese sentido de Estado, es más, esencialmente significa Estado) es especialmente interesante

---

<sup>710</sup> HÖFFE O., “Positivismos plus moralismos: zu Augustinus’ eschatologischer staatslehre“, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

<sup>711</sup> COTTA, S., *La città politica di sant’ Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

para nuestro tema cuando nos encontramos con la identificación de *Regnum Dei* con Iglesia. Esta identificación, que quedó mostrada a partir de una serie de textos como XX, 9, supone la afirmación de que la Iglesia reina, que tiene las capacidades de un Estado, y entre ellas, por supuesto, la de tener su propio Derecho.

Esta identificación entre *regnum* y el concepto de Estado vuelve a intentar ser creada en el caso de *Imperium* por el único autor que trata este concepto (*imperium*) de forma más completa. Hablamos de Suerbaum<sup>712</sup>, cuyas conclusiones no compartimos. A diferencia del término *regnum*, no encontramos en ningún caso, al hablar de *Imperium*, una contraposición dentro del esquema *Civitas Dei/terrena*. Esto es una primera llamada de atención del diverso uso que Agustín adjudica a *Imperium*.

La identificación de *imperium* con *regnum*, y por ello con Estado, se produce por el gran número de veces en que este término es utilizado en el contexto de la explicación de la Historia y el tema de la *traslatio imperii*. En esa narración sí podemos encontrar la identificación de *imperium romanorum* con *regnum romanorum*.

Lo que afirmamos en este trabajo es que el término *imperium* mantiene en gran medida su sentido clásico, y para ello comenzamos a analizar las diferentes formas en que es empleado a lo largo de la obra. Así vemos cómo habla de diferentes imperios y que *imperium* tiene poco que ver con el tamaño de los dominios de un Estado. Es precisamente ese sentido, existente también en época clásica, que liga el término con “Dominio” y con “autoridad” lo que marca la concepción agustiniana, que está marcada por elementos teológicos como la dogma del pecado original. El término *imperium* tiene unas connotaciones teológico-morales que hacen que su función en las categorías agustinianas sea diferente. Esto es debido en gran medida a la tradición bíblica, en la que se habla de un *Imperium Dei*, o aplica el verbo *imperare* a Dios.

Es en el libro XIX donde el sentido del término es aclarado. Por *imperium* entiende dominio y autoridad, pero un dominio legítimo. Por ello nunca hablará de un *imperium diaboli*, ya que el diablo no puede poseer dominio legítimo alguno, y por ello no se produce la contraposición de *civitas Dei/terrena*. El *imperium* en este sentido lo tendrá Dios sobre el alma, y el alma sobre el cuerpo; ese dominio del alma con el cuerpo es el dominio de la voluntad frente al cuerpo. Esto nos lleva al tema complejo, y en general poco estudiado de la voluntad en Agustín, muy ligado al libre albedrío del hombre, que es afirmado por Agustín, (frente a opiniones de diversos autores, en general no católicos). Este tema es largo y sería prolijo entrar en él; dejemos claro que Agustín defiende el libre albedrío del hombre, ya que la negación del mismo supone la negación del Derecho, que estamos viendo es constantemente afirmado. La razón de que un gran número de autores opinen que Agustín afirma la predestinación procede de una serie de citas, procedentes del texto bíblico, y que comprenden incorrectamente. Cuando habla por ejemplo del número de elegidos predeterminado por Dios, está hablando desde una perspectiva escatológica, está hablando desde una perspectiva atemporal y ahistórica, es decir, la perspectiva de Dios, que como ser eterno, atemporal y omnisciente conoce todos los actos pasados presentes y futuros; Una cosa es esta perspectiva con la posición temporal, histórica y física, en la que el hombre se mueve, y en la que el hombre es libre de adoptar una decisión u otra. La libertad de elección del hombre entre el bien y el mal es absoluta, y esa libertad es la que supone la posibilidad de su condenación o justificación. Citemos brevemente un único texto, de los muchos que se podrían aducir para dejar solventado este tema que merecería un estudio específico:

---

<sup>712</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

L. XXII, 1,2: Dotado de ese mismo albedrío, creó también recto al hombre, ser viviente ciertamente terreno, pero digno del cielo si permanecía unido a su Creador, así como si le abandonaba había de soportar de modo semejante la desventura conveniente a su naturaleza. Y aunque sabía de antemano que, por la prevaricación de la ley de Dios, había de pecar abandonando al mismo Dios, no le quitó el libre albedrío, previendo a la vez qué bien podía sacar de este mal, El precisamente, que del linaje mortal, justa y merecidamente condenado, reúne con su gracia un pueblo tan numeroso que suple y restaura la parte caída de los ángeles. Así, esta ciudad amada y celestial no se ve frustrada en el número de sus hijos: se regocija con un número quizá más crecido.<sup>713</sup>

Volvamos a ese *imperium*, que también posee la razón o la ley. Estos diversos imperios llegan a ser jerarquizados por Agustín en XIX, 25, siendo el dominio de Dios el superior a todos. Destaquemos aquí cómo habla del imperio de la Ley, es decir, el dominio legítimo de la Ley, con lo que nuevamente justifica y defiende la existencia del Derecho en general, para después defender el Derecho de la Iglesia en particular, sin menoscabar el dominio del Estado civil que siempre es considerado como un bien en sí mismo.

El siguiente concepto analizado es el de *res publica*. El uso mayoritario del término corresponde al Estado en abstracto, como en la polémica con Cicerón, y cuando se refiere al Estado romano, aunque en la próxima sección plantearemos la posibilidad de que su uso se acerque más al de “administración”. En tres ocasiones menciona la república ateniense y en alguna ocasión más hace referencia a la república hebrea. Es a través de esa aplicación del término cuando podremos acercarnos al verdadero valor del concepto en san Agustín.

Por una parte vemos una conexión clara con el sentido de *regnum*, debido a que ambas expresiones vienen a designar al Estado. Pero hay una diferencia sustancial. El problema en cuanto al término en general está en la definición misma, que responde al problema de la legitimidad del Estado. Ese problema de la legitimidad es el centro de atención tanto mientras acepta la definición ciceroniana del Estado, con su acento en la justicia, como con el objetivo de destacar que la función del Estado es precisamente proporcionar esa justicia, que es la razón de su ser. Vemos el fuerte nexo con el término *populus*, así como en ese “contrato social” entre varios individuos con unos objetivos comunes y la aceptación de unas leyes, y con ello de un Derecho, que a su vez requiere también de la justicia para serlo. La justificación del Estado está en el justo dominio, el Estado proporciona un bien, cumple una función en la sociedad humana tanto para creyentes como para no creyentes, que es la de proporcionar una paz imperfecta a través de una justicia imperfecta, pero que es, como dice Agustín, la única que el hombre en esta vida puede conocer y a través de la cual puede suponer la paz y justicia divinas. La *res publica* es identificada como *res populi*, siendo entonces cuando define *populus* como “*el conjunto multitudinario de seres asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes*”. Lo que permite la existencia de una *res publica*

---

<sup>713</sup> Qui fecit hominem etiam ipsum rectum cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed caelo dignum, si suo cohaereret auctori, miseria similiter, si eum desereret, secutura, qualis naturae huiusmodi conveniret (quem similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccatum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praeviciens, quid boni de malo eius esset ipse facturus); qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna **civitas** non fraudetur suorum numero **civium**, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.

*christiana*, esto es, la consideración de la Iglesia como Estado, cosa que llega a afirmar en II, 22, 4; esto es, otorga capacidad política y jurídica a la Iglesia.

Finalmente analizamos el sentido del término *civitas*. Van Oort<sup>714</sup> y Ratzinger<sup>715</sup> señalan su variedad de significados dentro del lenguaje agustiniano, coincidiendo con su sentido clásico.

Recordemos la estrecha vinculación entre *societas* y *civitas*, vinculación que ha llevado a afirmar a múltiples autores, como Kamlah<sup>716</sup>, que la mejor traducción para *civitas* sería la de sociedad. El mismo Agustín señala en XVI, 1,1 que el sentido de esas dos *civitas* es alegórico, procedente de la Biblia.

Pero *Civitas* posee un valor jurídico claro, que en Agustín se manifiesta dentro de la dialéctica entre las dos ciudades. Cada *civitas* tiene su propio Derecho, y la diferencia entre esas dos *civitas* radica en quién es el creador de esas leyes. Recordemos lo dicho sobre *regnum*, ahora aparece en esos múltiples *regna*, con diferentes leyes entre sí, el nexo de unión de esas leyes; que son creadas por el hombre, mientras las leyes de la *civitas Dei* son creadas por Dios.

Para una mayor comprensión de la dialéctica en que se desarrollan, a lo largo de la obra, sendas ciudades, creímos necesario mostrar la importancia del carácter antropológico del término, de modo que, si bien siempre estamos ante expresiones alegóricas, en función del contexto nos percataremos del nivel alegórico en el que nos encontramos. Detectamos dos niveles alegóricos fundamentales en la obra, coincidentes entre ambas ciudades, el nivel escatológico, por el que en la Ciudad de Dios se identifica el destino de los justos, la sociedad de Ángeles y santos que viven en la eternidad con Dios y, generalmente, tras el juicio final; y en la terrena la sociedad de los condenados y los demonios rebeldes a Dios. El otro nivel responde a la realidad física, empírica, sensible, es decir, el plano histórico en el que ambas ciudades (o sociedades) están mezcladas, plano en el que la *civitas terrena* se identificará con al sociedad civil, en ocasiones con el Estado, y la *civitas Dei* con la Iglesia (también con el reino de los judíos cuando trate de los momentos previos a la llegada de Cristo).

En la exposición de estas dos ciudades Agustín realiza una redacción histórica, partiendo de la historia bíblica, en la que expone el origen, el desarrollo y los fines de ambas ciudades desde la creación hasta el día del juicio.

En esa exposición Agustín va definiendo ambas ciudades, en una definición compleja, ya que en ella se detecta la anfiblogía de ambas ciudades, la diferenciación entre las sentencias sobre ambas ciudades en plano escatológico y sobre el terreno. En ese devenir histórico la ciudad de Dios pasa por diferentes grados de revelación, grados de revelación que son comparados con el desarrollo humano de infancia, adolescencia y madurez, siendo la madurez la que corresponde al momento histórico en el que la Ciudad de Dios se identifica con la Iglesia católica.

Esta parte que podríamos definir como la historia de ambas ciudades ocupa gran parte de la obra. Una historia en la que Agustín va mostrando cómo en el Antiguo Testamento se encuentra la promesa de Cristo y de la Iglesia, realizando una exégesis que moldea y configura la *civitas Dei*, esto es, la Iglesia, de un modo que conduce a la afirmación de su autoridad y de la posesión de un Derecho propio. Esa afirmación del Derecho propio la encontramos con uno de los contenidos del sentido *civitas*, que es el

---

<sup>714</sup> VAN OORT, J., "civitas Dei-civitas terrena", *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin, (HORN, Editor) 1997, p. 157-170.

<sup>715</sup> RATZINGER, J., "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins" *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954.p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>716</sup> KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart 1951.

de ciudadano y su ciudadanía, una ciudadanía que procede, en el caso de la Ciudad de Dios, de una aceptación personal de la ley de Dios, obligándose a cumplirlo más allá del ámbito meramente jurídico, esto es, alcanzando también el ámbito moral, de voluntades y actos internos, ámbito que no toca el Derecho eclesiástico, (nos referimos al Derecho correspondiente a la *civitas Dei* empírica, ya que su aplicación es imposible), pero que sí se incluye dentro de la escatológica.

Finalmente prestamos una atención especial a la *civitas Dei*, y progresivamente se va afirmando la identificación de la Ciudad de Dios con Iglesia, una identificación que, tras las citas anteriores, y algunas que se tratan de forma específica en el tema, conducen a la afirmación de que la Iglesia tiene capacidad jurídica, tiene un Derecho propio, y no sólo eso, sino que también le otorga capacidad judicial y coercitiva.

Hemos remarcado cómo el valor de *Ecclesia*, en toda la tradición escatológica cristiana, contiene ese doble aspecto de comunidad histórica y escatológica, sin romper en ningún momento la unidad entre esas dos facetas de la misma realidad. No obstante, el uso general del término en Agustín, como se observa en las citas presentadas, muestra cómo generalmente por *Ecclesia* identifica la realidad Iglesia en el plano físico, si bien, insistimos, en esa *Ecclesia* reinan ya Cristo y los santos, esto es, en ella ya reina su parte escatológica, lo que queda especialmente claro a través de XX 9,1. Todo esto viene nuevamente a reforzar que Agustín tiene conciencia de la existencia necesaria de un Derecho propio de esa Iglesia.

Esa unidad entre la parte escatológica y la terrena supone que las capacidades, las cualidades de la parte escatológica también las tenga la terrena, aunque en otro nivel, esto es, tiene las mismas características aunque en un grado cualitativo diferente. Esto supone que todas las ocasiones en las que se refiere a la *Ecclesia*, sea de forma escatológica o no, podremos identificarlas con la Iglesia peregrina. Es cuando recordamos cómo la identificación de Cristo como Rey, fundador o legislador de la Ciudad de Dios es constante. A este carácter marcadamente jurídico se le agrega un elemento añadido, la concepción del Derecho en Agustín, que consideramos completamente clásica, esto es, Agustín concibe el Derecho como un elemento personal y no territorial. Del mismo modo que en la tradición antigua el ciudadano romano se regiría allá donde estuviese por el Derecho propio, el cristiano deberá regirse allá donde esté por ese Derecho propio aceptado por él mismo. Esto supone una concepción personalista del Derecho, frente a la concepción territorial que predomina en la actualidad.

A esto se le suma la afirmación de que los reyes cristianos están sometidos a esa autoridad, cuestión que ya se había llevado a la práctica con el emperador Valente. La defensa de esta cuestión la encontramos también, con suma claridad, en los escritos de san Ambrosio. Los reyes estarán sometidos a cumplir los preceptos de la Ley divina.

Hemos reproducido diferentes textos en los que se observa que la Ciudad de Dios tiene una Ley, que de forma general se identifica, como señalamos en el capítulo segundo, con la Biblia. Como allí dijimos, los textos canónicos son norma normante de fe y vida, es decir, destaquemos el normante, ya que proporciona la capacidad de dar normas. Agustín afirma igualmente esa capacidad legislativa de la Iglesia, como deduce de la interpretación de Malaquías 2,7: *Los labios del sacerdote han de ser el depósito de la ciencia, y han de esperar todos la ley de su boca*. Con ello la Iglesia tiene la que podríamos denominar como capacidad legislativa (al menos implícitamente); Al tener un Derecho propio necesitará de poder aplicar coerción para que éste sea tal Derecho, lo que vemos que también es defendido por Agustín; A partir de diversas citas como Mateo 18,18 Agustín defiende también la capacidad judicial de las autoridades de la

Iglesia; y todo ello lo afirma defendiendo la coexistencia con el sistema y legislación civil, cuyas normas son beneficiosas también para la Iglesia.

Del mismo modo que el profeta, el sacerdote es verdadero representante de Cristo, y las palabras que salen de su boca serán las palabras de Dios, y la Ley que proclame la proclamará Cristo a través de él.

Con la exégesis de elementos como el citado realiza una confirmación, la capacidad legislativa del sacerdote, en especial de los obispos, que se suma a la obligación de los sacerdotes de proclamar la Ley de Dios (L. I, 9,3), como centinelas del pueblo de Dios frente al enemigo, el mal, los vicios y el pecado. A esta confirmación se le añade otra, la aseveración y aceptación de la jerarquía eclesial, esto es, la autoridad de los tronos apostólicos, así como su capacidad judicial, derivada de Mateo 18,18.

Todo ello conduce a la afirmación de que en este momento, primera mitad del s. V, más en concreto, del 413 al 425, Agustín está afirmando y justificando teológicamente el Derecho canónico, la capacidad de la Iglesia de poseer sus propias leyes, su independencia de cualquier Estado civil. Supone, como dijimos en el capítulo III, que la Iglesia de occidente se posiciona frente al cesaropapismo de los últimos emperadores romanos, y crea, con la interpretación de escritos como estos de san Agustín, la afirmación de la Sede romana, la independencia de la Iglesia del Estado; en definitiva lo que se ha dado en llamar agustinismo político, que es también agustinismo jurídico.

A pesar de que podríamos finalizar en este punto debemos decir algo más siguiendo a Ratzinger. Hemos hablado de lo que suponen estas afirmaciones a nivel político durante la Edad Media. Nos encontramos en el ámbito de la compleja interpretación que se ha otorgado a los textos de san Agustín a lo largo de casi mil seiscientos años.

Esta interpretación en la Edad Media se ha dado en llamar teocracia. Interpretación que vincula los textos de Agustín en la guía de los textos de Eusebio sobre la teología del Imperio, y que en occidente parece que fue explicitada por primera vez por Optato de Milevis<sup>717</sup>, a través de Orosio es nuevamente fijada, y con Carlomagno es traducida en una realidad política a la que los canonistas le portan su forma teológica, alcanzando su máxima expresión en las luchas de poder entre el Emperador y el Papa.

Esta interpretación de la ciudad de Dios se modifica a fines de la Edad Media con un nuevo significado que podríamos denominar idealista, y que se expresa en el concepto de Lutero de la *ecclesia invisibilis*, y desde el catolicismo en las dos banderas de San Ignacio de Loyola, que respalda el final de esta obra.

Ese idealismo, durante el siglo XIX y XX lleva a la consideración de que las dos ciudades no representan figuras históricas reales, sino que expone poderes ideales, cuyas fronteras se localizan transversalmente en todas las comunidades históricas concretas.

La interpretación final es la que hemos expuesto en esta obra; siguiendo en gran medida, como decimos, a Ratzinger. La ciudad de Dios deberá ser entendida dentro de esa riqueza conceptual que le otorga el sentido *civitas*, y su identificación con *Ecclesia*, identificación que aparentemente es casi absoluta, pero en la que corremos el riesgo de simplificar su sentido profundo, que tiene, en lo que a *civitas* se refiere, un fortísimo contenido clásico (identificando a Roma como ejemplo de *civitas*), y respecto a *Ecclesia*, su sentido religioso procedente de las Sagradas Escrituras, la alegoría judía y de toda la tradición cristiana posterior, como Clemente, Orígenes Tertuliano o

---

<sup>717</sup> *Contra Parmenianum*, III, 3

Ambrosio. La palabra de la *Civitas Dei* es un concepto de la Exégesis cristiana del Antiguo Testamento.

Buena parte de la complejidad de estos conceptos en san Agustín se debe a su vinculación con otras cuestiones de índole filosófica o teológica, como la caridad, la paz y la justicia, elementos fundamentales que desean todos los hombres, y para cuya adquisición en el mundo empírico se establecen una serie de elementos como son los Estados, el Imperium, el Derecho, la Ley... Esos elementos filosóficos también se encuadran dentro de la dialéctica de las dos ciudades místicas como el *ordo amoris*, que a su vez se relacionan con elementos que sí interesan al jurista como el problema de la voluntad, es decir, las formas de culpabilidad.

No queremos dejar de plantear otros temas vinculados con las nociones jurídicas de san Agustín. Además de poder trabajar sobre las formas de culpabilidad en san Agustín podría estudiarse su posición respecto al Derecho romano, la esclavitud, el derecho de asilo, el derecho de guerra, el libre albedrío (comentado poco más arriba brevemente), u otros aspectos como las ordalías, el juramento y el perjurio, la igualdad jurídica o el tema, siempre controvertido, de la pena de muerte. Estas temáticas pueden ser enriquecedoras no sólo para comprender el pensamiento jurídico del santo, sino para entender cómo han sido sus obras interpretadas a lo largo de la Historia, el trasunto de ideas entre teología y Derecho o el alcance real que ellas han tenido en la formación de la tradición jurídica de Occidente.

Abordemos ahora el estudio de los Salmos, donde se dará luz a algunas de las cuestiones ahora planteadas y se confirmarán otras muchas ya demostradas en estas líneas.



## CAPITULO XIV

### INTRODUCCIÓN A LOS SERMONES

Bajo el rótulo de este capítulo hemos incluido un conjunto de más de 400 discursos predicados por Agustín a su grey durante la misa. Con el término sermones, como señala Fitzgerald<sup>718</sup>, se reúnen todos los discursos predicados por él y no incluidos en un comentario continuo de un libro de la Biblia.

Los “Sermones” pueden ser incluidos, como hace Morán<sup>719</sup>, dentro de la obra retórica de Agustín, que comprende tres series de sermones: los sermones propiamente dichos; los Tractatus o comentarios al cuarto evangelio y a la primera carta de San Juan; y las Enarraciones a los Salmos. Enarraciones in Psalmos, denominación que no es original, sino creación del primer editor de la obra, Erasmo de Rotterdam. Obra que veremos en el próximo capítulo, y que salvo algunos dictados para completar el comentario de los 150 salmos, también son sermones.

A su vez debemos señalar que, como apunta Fuertes Lanero<sup>720</sup>, San Agustín emplea con frecuencias los términos tractare, tractator, tractatus, términos que en lenguaje cristiano adquirieron un significado del que carecía en el latín clásico y equivalentes a sermo. Al menos en el lenguaje de Agustín se utilizan indiferentemente un término u otro, aun dentro de la misma obra (según Lanero). Por ejemplo, en las Retracciones, prólogo 1, divide sus escritos en libros, cartas y tratados (como también en La doctrina cristiana IV 18,37 y la Carta 224,2), y un poco más adelante en II 67,94, los divide en libros, cartas y sermones al pueblo. En el Sermón 32, 7 denomina tratado al sermón.

Los sermones de los que nos ocupamos en este capítulo son los que constituyen los volúmenes VIII, X, XXIII, XXIV, XXV y XXVI de la edición bilingüe de la BAC y cuya traducción y notas seguimos. Además incluimos otros tres sermones, el Sermón a los fieles de Cesarea, en el volumen XXXIII<sup>721</sup>, el Sermón sobre la disciplina Cristiana y el Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles, éstos dos en el volumen XXXIX<sup>722</sup>. No incluimos el denominado sermón de los arrianos, ya que ni es de Agustín ni es en propiedad un sermón, sino más bien una exposición esquemática y

---

<sup>718</sup> FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 1199.

<sup>719</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VII, traducción de FUERTES LANERO, M., CAMPELO, M. M., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, p.5.

<sup>720</sup> FUERTES LANERO, M., y CAMPELO, M. M., (traducción y notas) *Obras de San Agustín VII, Sermones (1º)*, Nota complementaria 44, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1981, p. 759.

<sup>721</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos antidonatistas (2º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIII, introducción, Bibliografía y notas por LANGA, P., traducción de SANTAMARTA, S., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, p. 577-601.

<sup>722</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos varios (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIX, introducción, versión y notas por CILLERUELO, L., ORTEGA, A., BASEVI C., OROZ RETA, J., MADRID, T. C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 625-680.

completa de la doctrina arriana a modo de catecismo. Como señala Ozaeta<sup>723</sup>, “una exposición doctrinal sumamente árida” y no propiamente un sermón. A éste autodenominado “sermón” responde Agustín en su “réplica al sermón de los arrianos.

A pesar del aparente alto número de sermones, Dom Lambot pensaba, como señala Fitzgerald<sup>724</sup>, que sólo se conservarían uno de cada diez sermones. Sermones que fueron recopilados en vida de Agustín, habitualmente enumerados bajo epígrafes generales del inventario, y transmitidos ya durante su vida en África, Italia y sur de Galia.

Lambot<sup>725</sup> y Verbraken<sup>726</sup> distinguen tres fases. La primera compuesta por las colecciones antiguas, muy ajustadas a su origen africano. (Según Fitzgerald<sup>727</sup> se han identificado nueve colecciones;) La segunda fase la componen las colecciones Arlesianas, reunidas en Arlés por Caesarius (542) y, finalmente, las colecciones medievales, que se elaboraron durante el movimiento de la Reforma Carolingia, y que junto a algunos sermones aislados encontrados en homilarios recopilados desde el siglo VIII o en colecciones patrísticas, constituyen la principal vía de transmisión. En este proceso autores como Dolbeau<sup>728</sup> han puesto de manifiesto la labor de los copistas en la reelaboración, truncación o reescritura de los sermones, por lo que muchos sermones sólo se conocen por versiones abreviadas en las que se eliminaron las alusiones concretas a las circunstancias en que tuvo lugar la predicación. Otro problema es la existencia de vacíos en los manuscritos, como se puede apreciar en el sermón 198, 55, (Cf. Anexo I, “Ecclesia”) o incluso fallos en de edición, como el olvido del traductor de una parte del texto latino (sermón 77, 12).

Afrontar el análisis de los conceptos en los sermones de San Agustín plantea una especial complejidad, tanto por el volumen de ellos (que suman seis volúmenes en las obras completas) por la diversidad de temáticas planteadas, como por el amplio espectro temporal en el que se desarrollan, a lo que se suman problemas de datación o, directamente, la ausencia de la misma. Igualmente el lugar de predicación puede variar, si bien los lugares más frecuentes, cuando éstos constan, son Hipona y Cartago.

En relación con la elaboración de los sermones en el sermón 352,1 dice: “Pues no he sido yo quien ordenó al lector que cantase este salmo, sino que fue él quien con corazón infantil ordenó que se leyese lo que consideró que era útil que vosotros oyeseis”.

---

<sup>723</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos antiarrianos y otros herejes*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXVIII, introducción, versión, notas e índices por CALVO MADRID, T., OZAETA LEÓN, J.M., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, p. 179.

<sup>724</sup> FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 1218.

<sup>725</sup> LAMBOT, C., *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento*, (Edita sermones de Agustín), Utrecht 1950.

<sup>726</sup> VERBRAKEN, P.-P., *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Instrumenta Patristica 12, Steenbrugge, 1976.

<sup>727</sup> FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 1219 y ss.

<sup>728</sup> DOLBEAU, F., “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes VI”, *Revista Estudios Agustínianos*, n. 39, 1993, p. 371-423, anexe: “Sermons incomplets, mutilés, tronqués, remaniés”, p. 421-423. Entre otros muchos trabajos de este autor en relación con los sermones como: “Sermon inédits de S. Augustin dans un manuscrit de Mayence (Stadtbibliothek, I 9)”, *Revista Estudios Agustínianos*, n. 36, 1990, p. 355-359; “Un Sermon inédit de saint Augustin sur la santé corporelle, partiellement cité chez Barthélemy d’Urbino”, *Revista Estudios Agustínianos*, n. 40, 1994, p. 279-303, entre otros muchos.

Esto induce a pensar en un alto grado de improvisación como ya señaló Deferrari<sup>729</sup> o Madouze<sup>730</sup>. Éstos sermones eran recogidos por taquígrafos o notarii, tal y como manifiesta el Sermón 163 B, 6, donde, tras la oración *Conversi ad Dominum*, señala: “Después del Sermón, suplicándole el pueblo que no marchásemos ya, puesto que estaba cercana la fiesta de San Cipriano, añadió lo siguiente: “Sinceramente digo a vuestra caridad que no puedo soportar no cumplir el deseo de los míos o no atender a sus quejas, aunque sean hechas por carta; mas como lo que pedís ya lo ordenó también el santo anciano, doy por terminado el Sermón. Es cierto que se avecina la fiesta de San Cipriano, solemnidad por la que quisisteis ser violentos para retenerme; así, pues, quienes tenemos afán por oír la palabra, bien está que también ayunemos en el cuerpo<sup>731</sup>”.

El plural de *proficisceremur* indica que el que copiaba el sermón probablemente era compañero de viaje de Agustín en el viaje a Cartago, y con ella una voluntad de recopilar los sermones.

También encontramos en las *Retractationes* (2.67.23) la intención de revisar los sermones junto con las cartas, labor que quedaría inacabada.

De este modo los sermones pueden aportar una visión de conjunto de toda la obra agustiniana, donde el santo se dirige al pueblo, con carácter didáctico, y, con un lenguaje más cercano a su congregación, a la que en múltiples ocasiones explicaba aquellos términos que pueden desconocer, (por ejemplo la explicación de *mulier* como virgen, ya que en tiempo de Agustín su uso se había restringido a “mujer casada” y no virgen, como hace en el sermón 49 A; 52,1; 186,3; o el término “griego” en el sentido de gentil en el lenguaje de San Pablo, por ej. Sermón 229 F, 2;).

En ellos también se aprecia la especial importancia que da a los conceptos, así como la escrupulosa utilización de los mismos, que le lleva en ocasiones a definir específicamente un concepto, o a dar un concepto genérico y otro restringido, como hace en el Sermón 335 C, 2 donde define a lo que él llama “concupiscencia” y “caridad”, para distinguirlo de otros usos, lo que le lleva a decir “por eso he querido definir los términos”, en el Sermón 33, 3 viene a intentar definir pecado; “Porque pecado no es sólo lo que aparece ante los hombres como torpe e injusto, sino también todo aquello que, teniendo apariencia de bondad, se realiza sólo con miras temporales y no por motivo del descanso eterno. Cualquier cosa que alguien realice, si se hace para conseguir un premio temporal, es una obra servil, y, en consecuencia, no guarda el sábado”, al igual que en otras obras como *Contra Fausto* XXII, 27: “Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna”, en *De Libero arbitrio* II 19, 53: “El pecado es aversión a Dios y conversión a las criaturas”. Concepto de pecado que también es relacionado con otros elementos más teológicos, como el amor y el orden en el amor (*De Doctrina Christiana* I, 27, 28) lo que a su vez puede vincularse al “uso y disfrute”, *uti et frui*, que, como señala Fuertes Lanero citando a Lorenz<sup>732</sup>, lo utiliza con valor

---

<sup>729</sup> DEFERRARI, R. J., “Saint Augustine’s Method of Composing and Delivering Sermons”, *American Journal of Philology*, n. 43 (1922), p. 97-123, 193-220.

<sup>730</sup> MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L’aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 576-597.

<sup>731</sup> Et post sermonem, quia **plebs** postulavit ut ante diem natalis beati Cypriani non proficisceremur, adiecit:

Vere dico Caritati vestrae, quia nostrorum desiderium et querellas etiam per litteras ferre non possumus; sed quia hoc, quod petitis, iam iussit et sanctus senex, sic concludo sermonem. Natalis beati Cypriani certe iam propinquat; propter eam sollemnitatem in me retinendo violenti esse voluistis: ergo, qui verbo studemus, bonum est ut etiam corpore ieiunemus.

<sup>732</sup> LORENZ, R., “Fruitio Dei bei Augustin”, *Zeitschr. F. Kirchengesch.* 63 (1950-51) 75-132.

filosófico, teológico y místico. De este modo los conceptos de índole jurídico se mezclan con los filosófico-teológicos de forma armónica y sistemática.

Esta precisión puede ser relacionada con su pasado como profesor de retórica y, en ocasiones, a causa de sus inquietudes antiheréticas, precisión que constituye una necesidad fundamental en la elaboración de un trabajo de historia conceptual como el presente.

La multiplicidad de facetas que desarrolla en los sermones se puede apreciar en la diversidad de bibliografía existente. Ésta diversidad nos lleva a múltiples trabajos centrados en los sermones (no sólo dedicados a otros temas y que circunstancialmente tratan de ellos), con una constelación de autores como Pontet<sup>733</sup>, Mohrmann<sup>734</sup>, Van der Meer<sup>735</sup>, Bardy<sup>736</sup>, Mandouze<sup>737</sup>, Lambot<sup>738</sup>, Santos<sup>739</sup> entre otros.

Para nuestro trabajo resulta especialmente interesante la posibilidad de detectar posibles variaciones en las concepciones del santo (respecto a los conceptos que nos interesan) y su posible variación en relación con la cronología (en los casos en que ésta puede determinarse). Si aceptamos la “espontaneidad y sinceridad” que les suele ser atribuida<sup>740</sup>, nos permite acercarnos al uso cotidiano que de estos mismos hacía, y de su utilización dentro de la actividad evangelizadora, en su esfuerzo por acercar la Palabra al lenguaje del pueblo afro-romano de comienzos del siglo V, sujetos heterogéneos, como ha señalado Borgomeo<sup>741</sup>; de patricios a esclavos, católicos, paganos, herejes, judíos o, si esto es posible, sujetos indiferentes a la religión.

Además, el hecho de que Agustín no consiguiese revisar los sermones junto a las cartas, (al menos de forma completa) facilita la posibilidad de detectar variaciones en las concepciones del Santo, y reduce el riesgo de que hubiese él mismo acometido una regularización de los mismos. Evidentemente, permanecen otros riesgos, como la incorporación de interpolaciones o inclusiones posteriores, contra lo cual sólo podemos confiar en la labor de los latinistas y editores del texto. En cualquier caso las citas aquí utilizadas han sido incluidas en el Anexo I.

### **El Problema cronológico:**

Un aspecto trascendental a la hora de tratar de forma conjunta los sermones de San Agustín es el aspecto cronológico. Normalmente no fechadas, la datación de los sermones constituye una rica bibliografía, entre la que podemos citar a Kunzelmann<sup>742</sup>, Le Landais<sup>743</sup> o La Bonnardiere<sup>744</sup>.

---

<sup>733</sup> PONTET, M., *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris 1945.

<sup>734</sup> MOHRMANN, Ch., “Saint Augustin prédicateur”, *Étude sur le latin des chrétiens*, I, Roma 1961, p. 391-402.

<sup>735</sup> VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965.

<sup>736</sup> BARDY, G., *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1940.

<sup>737</sup> MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.

<sup>738</sup> LAMBOT, C., “Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques”, *Revue Bénédictine*, 79, 1969, p. 148-172; LAMBOT, C., “Sermons complétés de saint Augustin, Stude e Testi”, *Revue Bénédictine* 79, 1969, p. 53-69. LAMBOT, C., “La tradition manuscrite des sermons de saint Augustin pour la Noël et l'Épiphanie”, *Revue Bénédictine*, 77, 1967, 217-245.

<sup>739</sup> SANTOS, F. J., “O mistério pascal em alguns sermões de santo Agostinho. Os sermões chamados Guelferbytanus III e V”, *Lumen*, 46, 1985, Lisboa, p. 35-39.

<sup>740</sup> MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 576-597.

<sup>741</sup> BORGOMEIO, P., *L'Église de ce temps dans le prédication de saint Augustin*, Paris 1972, p. 15.

<sup>742</sup> KUNZELMANN, “Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus”, *Miscelanea Agostiniana II*, Roma 1931, p. 417-420.

<sup>743</sup> LE LANDAIS, M., “Deus années de prédication de saint Augustin”, *Rev. Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 9-95.

Nos podemos encontrar con varias situaciones; 1º) la ausencia de datación; 2º) la datación imprecisa, en la que distintos autores proponen distintas fechas, entre las que la disparidad suele ser notable. 3º) La existencia de varios sermones que, por la aparición de otro, se ha detectado la pertenencia a un mismo sermón, (por ejemplo los anteriormente nominados como 197, 198, 198 A y 198 B. Menos el 198, los otros tres han desaparecido de la versión utilizada en este trabajo, a causa de que, tras el descubrimiento de nuevos sermones por Dolbeau<sup>745</sup>, se ha estimado que todos ellos son parte del largo sermón 198, el 1 de enero del 404, mientras el 198 B es el 196 A). 4º) La errónea consideración de un sermón como agustiniano, ha llevado a excluir algunos sermones, aún cuándo en su elaboración se estima utilizó un sermón agustiniano perdido (suelen producirse problemas de autoría con Cesáreo de Arlés). A su vez el lector debe tener en cuenta la edición que el autor ha utilizado, ya que en algunas ediciones la numeración ha variado, caso del 196 A que en la edición anterior era el 198 B.

De este modo se hace necesario realizar una distribución cronológica de los sermones, así como su ordenación, de conformidad a la edición utilizada, en varios grupos de sermones, los NO datados, los de datación imprecisa, los correctamente datados (aunque sea aproximada en relación con un año) y aquéllos que no hemos tratado por ser fragmentos de otro mayor o por estimarse no pertenecer a Agustín o por ser conjeturados o perdidos (como el 229 Q y 229 W). Omitimos los autores que proponen, en ocasiones, fechas notablemente diversas, autores como Monceau<sup>746</sup>, La Bonnardière<sup>747</sup>, Hill<sup>748</sup>, Kunzelman<sup>749</sup>, Anoz<sup>750</sup>, Drobner<sup>751</sup>, Étaix<sup>752</sup>, Hombert<sup>753</sup>, Poque<sup>754</sup>, Zwigggi<sup>755</sup>, Lambot<sup>756</sup>, Dolbeau<sup>757</sup>, o Perler<sup>758</sup> entre otros. Para no

<sup>744</sup> LA BONNARDIERE, A. M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

<sup>745</sup> DOLBEAU, F., “Sermons inédits de saint Augustin prêchés en Carthage en 397”, *Revue Bénédictine* 104, (1994), p. 34-76. DOLBEAU, F., “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V)”, *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, p. 57-108.

<sup>746</sup> MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, vol. VII, *Saint Augustine et le Donatisme*, Paris 1923.

<sup>747</sup> LA BONNARDIERE, A.M., “Recherches de chronologie augustinienne”, *Revue d’Etudes Augustiniennes*, 53, Paris 1965.

<sup>748</sup> HILL, E., *Saint Augustine. Sermons on the Liturgical Seasons*, III/ 6-7, *The works os Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, Brooklyn-Nueva York 1993.

<sup>749</sup> KUNZELMANN, “Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus”, *Miscelanea Agostiniana II*, Roma 1931, p. 417-420.

<sup>750</sup> ANOZ, J., “Cronología de la producción agustiniana”, *Augustinus* 47, 2002, p. 229-312.

<sup>751</sup> DROBNER, H. R., “The Chronology of St. Augustine’s Sermones ad populum”, *Augustinian Studies* 31, 2000, p. 211-218; DROBNER, H. R., “The Chronology of St. Augustine’s Sermones ad populum”, *Augustinus*, 45, 2000, 103-108.

<sup>752</sup> ÉTAIX, R., “Sermon inédit de saint Augustin sur la circoncision, dans un ancien manuscrit de Saragosse”, *Revue des Études Augustiniennes*, 26, 1980, p. 62-87.

<sup>753</sup> HOMBERT, P.M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996.

<sup>754</sup> POQUE, S., *S., Augustin d’Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris 1966.

<sup>755</sup> ZWINGGI, A., “Die Perikopenordnungen der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus”, *Augustiniana* 20, 1970, p. 5-34. ZWINGGI, A., “Die forlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus”, *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 12, 1970, p. 85-129.

<sup>756</sup> LAMBOT, C., “Sermons complétés de saint Augustin. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de saint Augustin”, *Revue Bénédictine*, 51, 1939, p. 3-30.

<sup>757</sup> DOLBEAU, F., “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (VI)”, *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, p. 371-423.

<sup>758</sup> PERLER, O., “La “Memoria des Vingt Martyrs” d’Hippone la Royale”, *Revue des Études Augustiniennes*, 2, 1956, 435-446.

sobrecargar una tabla per se prolija, sólo incluimos las fechas propuestas sin citar al concreto autor/es que las propone.

**DATADOS:**

Núm.	Lugar	Fecha
2		391
351		391
252	Cartago o Hipona	395; 396; 18 abril 396;
273	Hipona	21 enero 396.
306 C	Cartago	396 ó 397, 21 agosto.
28	Cartago	397
29	Cartago	397
60	Cartago	397
72	Cartago	397 (17 julio- 10 agosto)
89	Cartago	397
133	Cartago	397
145	Cartago	397
160	Cartago	397
177	Cartago	397
29 A	Cartago	397 vigilia Pentecostés.
343	Cartago	397, mayo.
284	Cartago	6 mayo 397; 8 mayo 418
285	Cartago	22 mayo 397; 405-410; 416
299 E	Cartago	397, 17 julio.
330	Cartago	397, 18 agosto.
313 F	Cartago	397, 14 septiembre.
62	Cartago	399
62 A	Cartago	399
97 A		399
112 A		399 diciembre
346 A		399 diciembre
88		400
223 F	Hipona	400 (en torno a)
302	Hipona	400 (en torno a) 10 agosto
24	Cartago	16 junio 401
209		401-402
279	Cartago	23 junio 401
288	Cartago	24 junio 401
293 B	Cartago	401
305 A	Cartago	401, 10 agosto.
32	Cartago, basílica Tricilarum	403
313 C	Cartago	403, 14 septiembre.
162 A	Cartago	404
198	Hipona o Cartago	1 enero 404
346 B		405

311	Cartago	405, 14 septiembre
82	Milevi	408-409
83	Milevi	409
54		409-410
163 B	Cartago	8 septiembre 410
33 A	Utica	11 septiembre 410
113 A	Hipona Diarrito	25 septiembre 410
36		410 ¿?
47	Hipona	410
80		410
166	Hipona	Octava Pascua posterior al 410
313 E	Cartago o Utica	410, 14 septiembre.
346 C		410
81	Hipona	410-411
93	Cartago	410-411
361		Invierno del 410-411
362		410-411
105	Cartago	410 o 411
8	Cartago	411
16 A	Cartago Basilica Maiorum.	411
84	Cartago	411
107	Cartago	411
164	Hipona	411
262	Hipona	411; 4 mayo 411.
357	Cartago	411, mayo.
358	Cartago	411, mayo.
296	Cartago	411, 29 junio.
340 A	Fusala o Bizerta	411
10	Sinitum	412
99		412
175		412
11		411-412
138	Cartago	411-412
359	Hypona Dyarrito	411-412
267		412; 2 junio 412;
338		412
349	Hipona	412¿?, invierno.
69	Cartago	413
70	Cartago	413
115		413
150	Cartago	413
277	Vallis o Cartago	22 enero 413
293	Cartago	24 junio 413.



294	Cartago	27 junio 413.
305	Cartago	413, 10 agosto.
176		414
223 E	Hipona	Vigilia pascual 414-415
307		414-415, 29 agosto.
348 A		414-415
53	Cartago	415
180		415
205		415
21		416?
169	Cartago	416
181		416
270		416
96		416-417
125		416-417
206		416-417
226	Hipona	416-417 domingo pascua.
315	Hipona	416-417, 26 diciembre.
100		417
126		417
301		417, 1 agosto.
131	Cartago	Septiembre 417
154 A		417
163	Cartago	24 septiembre 417
165	Cartago	417
170		417
312	Cartago	417, 14 septiembre
71		417-418
72 A		417-418
135		417 o 418
13	Cartago	418
14	Cartago, basílica Novarum	418
15	Cartago, basílica Petri	418
34	Cartago, basílica Novarum	418
49	Cartago, Mensa Cypriani	418
118		418
158		418
159		418
173		418
244	Hipona	418; 11 abril 418; a partir 412.
255	Hipona	418; 5-26 mayo 418;

256	Fuera de Hipona; Cartago	418; 5 mayo 418.
299		418, 29 junio.
151	Cartago	418 ó 419
152	Cartago	418 ó 419
153	Cartago	418 ó 419
154	Cartago	418 ó 419
156	Cartago, basílica Graciano	418 ó 419
341	Cartago	418 ó 419 12 diciembre.
19	Cartago, Basílica Restituta	419
317	Hipona	424-425.
215	Hipona	425
318	Hipona	425
355	Hipona	425, 18 diciembre.
356	Hipona	426, Epifanía.
320	Hipona	426, Pascua.
321	Hipona	426, lunes pascua.
322	Hipona	426, martes pascua.
323	Hipona	426, martes pascua.
324	Hipona	426, miércoles.
140		427 ó 428
114 A		428
344		428

### DATACIÓN IMPRECISA:

Núm.	Lugar	Fecha
1		Anterior al Episcopado
12		Anterior al Episcopado
50		Época presbiterado.
51		Época del presbiterado.
164 A		Época del presbiterado
101	Cartago, Basílica Fausto	Inicio episcopado.
353	Hipona	Inicio ministerio.
375 A	Hipona	Noche de Pascua. Primeros años.
216		391; 390-391; Presbiterado; Episcopado; 397.
214		391; 394-397; tras 412; Final de su vida.
210		391-396
259	Hipona	393; 393-396; no después 400; 393-400; 400
263		393-396; 396 o 397;
196	Hipona	Día Navidad (tras 395-396; tras 420; 425-430)
260 C	Hipona	393-395; 394; a partir 410;
221	Hipona	Vigilia pascual 393-405; 412-415;
25 A	Basílica Maiorum Cartago	Después 396
94 A	Fuera de hipona	Después 396
178		Después 396
265 B		396 o 397; hacia 412;
263 A		396-400; 397-400;
352		396-400
218 B		Viernes santo 397; 407.
266	Cartago	397; 23 mayo 397; antes 405; 28 mayo 410; 410 o 397; 403-408; 405;
113 B		399 o antes.
199		6 enero antes del 400 (anterior al 396)
75		Antes del 400
301 A	Bula Regia	Antes del 400, 1 agosto.
308 A	Cartago	Antes del 400, 13 septiembre.
200		6 enero 393-405
260 A	Hipona	393-405; 410-416.
271		393-405; antes 405; no antes 405;
190		Día Navidad (antes 400; “madurez de Agustín”; 391-400; desconocido).
350 A		399 o antes.
313 B	Cartago	Antes del 400, 14 septiembre.
22	Cartago?	400-405
223	Hipona	Vigilia Pascual 400-405; a partir 412.
223 A	Hipona	Vigilia Pascual 400-405; 399 o antes.
116		¿400-405? ¿412? ¿418?
225	Hipona	400-405; 428 o 429;

247	Hipona	400; 410-412; anterior 417;
313 A	Cartago	401 o antes; 14 septiembre.
67		Después del 400.
91		Después del 400.
130		Después del 400.
231	Hipona	Después del 400; a partir 412; 412-413
233	Hipona	Después 400; a partir 412; 418.
234	Hipona	Después 400; A partir 412; 418;
235	Hipona	Después 400; antes 400; 410-412;
232	Hipona	400; a partir 412; 412-413.
252 A	Hipona	A partir 400; 410-412; ancianidad.
229 I	Hipona	400-410; 393-405; 393-404; 420
73 A		400-410
218 A	Hipona	400-410
228 A	Hipona	400-410
229 J	Hipona	400-410; 417-418.
229 R	Hipona	400-410; 29 marzo 403.
229 S	Hipona	400-410; 30 marzo 403.
229 T	Hipona	400-410; 31 marzo 403.
229 U	Hipona	400-410; 1 abril 403.
229 V	Hipona	400-410; 2 abril 403; 2 abril 402 o 403.
260 B	Hipona	410-412; 400-410;
149		400 ó 412. En tiempo Pascual
237	Hipona	402-404; a partir 412; 412-413
375 C	Hipona	402-404, tras Pascua.
223 I	Hipona	403-407
223 J	Hipona	403-407
223 K	Hipona	Vigilia pascual 403-407
31		Antes 405
63 A		Antes 405
129		Antes 405
238	Hipona	Antes 405; 395-405; 400-412
292		Antes 405, 24 junio.
202		6 enero: 405-410; 411; 400-410;
240	Hipona	405-410; después 409; después 412;
241	Hipona	405-410; después 409; 403-404; 415-417;
242	Hipona	405-410; 404-410; 400-410; a partir 409; a partir 411 o 412; 415-417
268		405-410; antes 405;
269	Cartago	405-410; antes 405; 411; 14 mayo 411;
295		405-410, 29 junio.
243	Hipona	408-409; después 409; a partir 412.
33		405-411
53 A		405-411 o al final de su vida.
146	Hipona	405-411
229		405-411
272		405-411
306 A	Cartago	405-411, 18 agosto.

325	Hipona	405-411, 15 noviembre.
327		405-411
328		405-411
335 C	Fuera de Hipona	405-411
6		408-411
45		408-411
55		Antes del 409.
179	Cartago?	Antes del 409.
147	Hipona	Después del 409
148	Hipona	Domingo Pascua, Posterior al 409
260	Hipona	Después 409; a partir 412;
35	Hipona?	Antes del 410.
57	Hipona	Antes del 410?
59	Hipona	Antes del 410?
124		Antes del 410
179 A		Antes del 410
213	Hipona	Antes del 410
229 D	Hipona	Antes del 410
289		Antes 410. 24 junio.
354		Antes 410.
147 A		409-410
189		Día Navidad: 409-410; posterior al 409-410; anterior 410; desconocido.
211		Antes de cuaresma: antes 410; 412-415.
218 C	Hipona	Viernes santo 410; 411-412; 412-415.
261	Cartago	410; 410 o 397; 19 mayo 410; 14 mayo 397; 418; 16 mayo 418;
229 N	Hipona	A partir 410.
255 A	Hipona	A partir 410.
260 E	Hipona	A partir 410.
242 A	Hipona	410-411; a partir 412;
228 B	Hipona	Antes 411. Domingo Pascua.
25	Hipona	410-412
56	Hipona	410-412
76		410-412
110		410-412
143		410-412
167		410-412
203		410-412
208		410-412
229 A	Hipona	410-412 Domingo Pascua
236	Hipona	410-412
212	Hipona	410-412; 412-415.
52		410-412 o 419-420
193		Día Navidad: 410-412; 415-425; desconocido.
245	Hipona	410-412; antes 417.
249	Hipona	410-412; antes 405; a partir 412; 418;
257	Hipona	410-412; a partir 412; 412-413;

258	Hipona	410-412; a partir 410; 410-413; 410; 412-413
274		22 enero 410-412.
275		22 enero 410-412.
276		22 enero 410-412
313 G		410-412, 10 diciembre.
329		410-412
331		410-412
332		410-412
335		410-412
335 B		410-412
376	Hipona	410-412, domingo octavo de pascua.
376 A	Hipona	410-412, domingo octavo de pascua.
191		Día Navidad: 411-412; 395; desconocido)
194		Día navidad: antes 411-412; 396; desconocido.
195		Día Navidad: posterior 411-412; desconocido
192		Día Navidad: después 411-412; desconocido.
7	Cartago	Antes del 412.
187	Cartago	Antes del 411-412; Antes 400.
186		Día navidad: 411-412; 400; 411-412 o posterior.
23	Cartago, Basílica de Fausto.	20 enero 410-415
46	Hipona o Cartago	410 o 414
184		25 diciembre: Después 411-412; 391-396; desconocido.
174	Cartago	¿411-413?
246	Hipona	A partir 412; 412-413; 413; 10 abril 413
201		6 enero 411-415
90	Cartago, Basílica Restituta	411-416
188		410-420
112	Cartago, Basílica Restituta	411-420
265 F		412; 405;
145 A	Hipona	Después 412
229 E	Hipona	A partir 412, lunes pascua.
229 F	Hipona	A partir 412; No antes 418.
229 H	Hipona	A partir 412.
229 K	Hipona	A partir 412.
229 L	Hipona	A partir 412.
229 M	Hipona	A partir 412; 19 abril 412; 412.
253	Hipona	A partir 412; 412-413;
196 A		Día Navidad: 412-416; 1 enero; posterior al 420 o 425
265		412; antes 405; 23 mayo 412;

227	Hipona	412-413; 414 o 415; 416-417;
16 B		412-416
23 A		412-416
30	Cartago, Basílica Tricilarum	412-416
58	Hipona	412-416
61	Hipona	412-416
128		412-416
144		412-416
224	Hipona	412-416; a partir 412.
185		Día Navidad: 412-416; después 412;
248	Hipona	412-416; 417; 410-412;
251	Hipona	412-416; 409; a partir 412;
254	Hipona	412-416; a partir 412; 412 o 413;
290		412-416, 24 junio.
291		412-416, 24 junio.
111	Cartago	413 o 415
299 D	Cartago	17 julio, hasta 413.
77 A		414-416
65 A		414-418
139		416-418
265 D		416-418; 417-418; después 400; después 412;
168		Poco antes 416
163 A		Después 416
182		Posterior 416
183		Después 416
250	Hipona	416; a partir 412; 412-413;
229 G	Hipona	416-417; a partir 412; otoño 419.
260 D	Hipona	416-417; a partir 412.
297		416-420, 29 junio.
299 C		416-420, 29 junio.
26	Cartago, Basílica teodosiana	417-419
155	Cartago	417-419
239	Hipona	Antes 417; antes 400; 400-412;
4		410-419
127		410-420
396	Hipona Dyarrhitus	412-419, 17 ó 18 abril.
264		413-420; 387 ¿397?; a partir 414; después 420;
3		Antes 420; 407-408
29	Cartago, Basílica Restituta	397-418
272 B	Hipona	10 junio 417; 417; antes del 416;
304		417 o después, 10 agosto.

217		417-418; tras 418.
98		A partir 418.
27		A partir 418.
48	Cartago, basílica Celerina	A partir 418
229 P	Hipona	13 abril 418; a partir 412.
117		418-420
136		418-420
265 A		418; 16 mayo 418; 420.
223 C	Hipona	Vigilia pascual 418-428.
218		Antes 420; 395-419.
229 O	Hipona	421-422; 422-423; 415, a partir 410; después 420; poco antes 421-422; 420-422;
345	Cartago	411; 416-428;
139 A		420-430
207		420-430
114	Cartago	A partir 423
314		Antes 425, 26 diciembre.
316	Hipona	A partir 425, 26 diciembre.
61 A		A partir 425.
68	Hipona?	A partir 425.
73	Hipona	A partir 425 (otros 410)
79	Hipona	A partir 425
85	Hipona	A partir 425
92	Hipona	A partir 425, (otros 391-405)
94	Hipona	A partir 425.
286	Argentarium	A partir 425. 19 junio.
287	Hipona	A partir 425. 24 junio.
319	Hipona	A partir 425.
303		425-430, 10 agosto.
348		425-430
350		425-430



**NO DATADOS:**

Núm.	Lugar	Fecha
5		Opiniones dispares.
9	Cartago o Cusa	
15 A	Hipona, Diarrhytus	Opiniones dispares
16		
17	Hipona?	
18		
20		
20 A		
22 A		
28 A		
37	Cartago, Basílica Novarum	17 de julio
38		
39		
41		
42		
43		
49 A		
60 A		
63		
63 B		
64		
64 A		
65		
66		
70 A		
74		
77		
77 B		
77 C		
78		
79 A		
86		
87		
95		
97		
102		
103		
104		
105 A		
106		
107 A		

108		
109		
113		
119	Hipona	Un día de Pascua.
120	Hipona	Un día de Pascua.
121	Hipona	Un día de Pascua
122		
123		
125 A		
132		
132 A		
134	Cartago	Desconocida
136 A		
136 B		
136 C		
137		
140 A		
141	Boseth	
142		
157	Cartago	
161		
162		
162 B		
167 A		
171		
172		Día difuntos
176 A		
204		6 enero.
204 A		
211 A		Cuaresma
219	Hipona	Vigilia pascual.
220	Hipona	Vigilia pascual.
222	Hipona	Vigilia pascual.
223 B	Hipona	Vigilia pascual.
223 D	Hipona	Vigilia pascual.
223 G	Hipona	Vigilia pascual.
223 H	Hipona	Vigilia pascual.
228	Hipona	Domingo Pascua.
229 B	Hipona	Vigilia pascual o domingo de pascua
229 C	Hipona	Vigilia pascual o domingo pascua
230	Hipona	Pascua
236 A		
265 C		Ascensión
265 E		Ascensión

272 A		
277 A		22 enero.
278		Pascua.
280		7 marzo.
281		7 marzo.
282		7 marzo
283		22 julio.
293 A	Fuera Hipona, No cartago	24 junio.
293 C		24 junio.
293 D		24 junio.
293 E		24 junio.
298	Hipona	29 junio, época controversia pelagiana.
299 A		29 junio.
299 B		29 junio.
299 F		17 julio
300		1 agosto
306 B	Fuera Hipona	21 agosto.
306 D		21 agosto.
308	Hipona	29 agosto.
309	Cartago	14 septiembre
310	Fuera de Hipona	14 septiembre
313	Cartago	14 septiembre
313 D	Cartago	14 septiembre
306	Cartago o Utica	18 agosto.
319 A		
326	Hipona	15 noviembre
334		6 agosto.
335 A		
335 D		
335 E		
335 F		
335 G		
335 H		Cuaresma.
335 I		
335 J		
335 K		
335 L		
335 M		Fiesta San Domiciano
336		
337		
339	Hipona	Aniversario ordenación.
341 A		
342		
346		
347		

350 B		
354 A		
358 A		
359 A	Tuneba	
360	Hipona	Vigilia fiesta S. Maximiano
363	Hipona	Noche pascual.
367		
369	Cartago	Día Navidad.
370		Día Navidad.
373		Epifanía.
374		Epifanía.
375		Epifanía.
375 B	Hipona	Noche pascual.
377		Fiesta Ascensión.
378		Pentecostés
379		24 junio.
380		24 junio.
381		29 junio.
386		
389		
390		
392		Cuaresma.
393		
395		

**EXCLUIDOS:**

Núm.	Núm.	Núm.
40	44	197
198 A	198 B	229 Q
229 W	333	340
364	365	366
368	371	372
382	383	384
385	387	388
391	394	

En las tablas no hemos incluido los tres sermones editados en volúmenes separados, esto es, el Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesaréa, el Sermón sobre la disciplina cristiana y el Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los Apóstoles.

- El Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea (en adelante SCEP), título que no es el original, se fecha, conforme a las Gesta cum Emerito, el 18 de septiembre del 418. Este sermón es consecuencia de la designación de Agustín como legado del Papa Zósimo en Mauritania Cesariana. Este nombramiento es el que le lleva a realizar el viaje más largo de su episcopado, y encontrándose de paso en Cesarea de Mauritania se encontró con el obispo donatista Emérito, al que en este sermón exhorta a la conversión sin éxito.

- Respecto al Sermón sobre la disciplina cristiana (en adelante SDC), su tiempo y lugar son inciertos. Zarb<sup>759</sup> y Poque<sup>760</sup> creen que debe ser fechado en torno a la primera parte de las confesiones, hacia el 397-398. Portalié<sup>761</sup>, sin embargo, considera que fue pronunciado durante la invasión vandálica, el último año de vida de Agustín, 429-430, lo que parece rechazable<sup>762</sup> por el clima sereno y exhortación a la paz, la unidad y la comprensión. Sin embargo, tampoco puede aceptarse la fecha de Zarb y Porque. Parece probable al editor del volumen XXXIX de la BAC su predicación entre los años 411-416, con ocasión de alguna Conferencia plenaria de obispos tras la condena oficial del donatismo, en mayo del 411, tanto por la alusión directa que realiza a la formación de los obispos (11,12), como si lo oyesen, como por la existencia de unas frases en 2,2 similares en contenido y forma a las de la obra La perfección de la justicia (5,11) contra Celestio, del año 415.

- El Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles, (en adelante SSC), parece haber sido predicado después del 411. En 1,2 Agustín hace referencia a cómo el bautismo de los niños muestra la existencia del pecado original, que es el elemento decisivo en la controversia pelagiana. Afirmación que podemos considerarla paralela a varios sermones sobre la misma temática como el 213, 214 y 215; pero especialmente el 117 y 118, donde encontramos que al hablar sobre la coevidad y la coeternidad utiliza casi las mismas expresiones. Así, podemos considerar legítimo, junto a los editores<sup>763</sup>, estimar que fueron predicados por las mismas fechas, en torno a los años 418-420.

Sí queremos destacar en este lugar una cuestión a la que ya nos hemos referido en otros lugares. En los sermones de San Agustín no hemos apreciado la tendencia al literalismo en la interpretación de las escrituras, sino que en ésta domina el sentido alegórico, es decir, dota a las Escrituras de sentido profético, llegando a ser éste el esencial, aunque pueda no excluir en el caso concreto aceptarlo como realidad histórica. Probablemente debamos relacionarlo con San Ambrosio, como señala Von Campenhausen<sup>764</sup>, el cual también interpreta alegóricamente.

Ya hemos hecho referencia a la interpretación del libro de Jonás en la ciudad de Dios, y al que ya hemos hecho referencia al hablar de la Historia de la interpretación de la Biblia.

Esta interpretación alegórica se observa con claridad en distintos sermones. Destaca por ejemplo el sermón 37, 6, respecto a la cita “Encontrando lana y lino, tejió algo útil con sus manos”, interpretación alegórica en la que Agustín deduce que la lana

---

<sup>759</sup> ZARB, S. M., *Chronologia operum Sancti Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Roma 1934; entre otras obras de este autor referida a la cronología como: ZARB, S. M., *Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli*, Roma 1933; IDEM, *Chronologia Enarrationum S. Augustini en Psalmos*, Valetta, Malta 1948. Etcétera.

<sup>760</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos varios (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIX, introducción, versión y notas por CILLERUELO, L., ORTEGA, A., BASEVI C., OROZ RETA, J., MADRID, T. C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 621.

<sup>761</sup> PORTALIÉ, E., “Augustin (Saint). Vie, oeuvres et doctrine”, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Tomo ½, Paris, Letouzey, 1931, col. 2310.

<sup>762</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos varios (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIX, introducción, versión y notas por CILLERUELO, L., ORTEGA, A., BASEVI C., OROZ RETA, J., MADRID, T. C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 621.

<sup>763</sup> SAN AGUSTÍN, *Escritos varios (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIX, introducción, versión y notas por CILLERUELO, L., ORTEGA, A., BASEVI C., OROZ RETA, J., MADRID, T. C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 707.

<sup>764</sup> VON CAMPENHAUSEN, H., *Les Pères de L'Église 2, Les Pères Latins*, Ed. De l'Orante, Paris 1967, p. 106.

es lo carnal, el lino lo espiritual, y por ser en su época los vestidos de lino los internos y los de lana los externos lo vincula con el obrar en la carne y el obrar en el espíritu. En el sermón 75, 1, encontramos un Agustín que da poca importancia al milagro en cuanto hecho extraordinario (“Sermón 75, 1: ¿Qué tiene de maravilloso el que pueda aplacarlo todo el que lo creó todo?”<sup>765</sup>), interesándole la interpretación alegórica o espiritual del hecho, identificando la barca en la tempestad con la Iglesia (Sermón 75, 4), o más evidente, en el Sermón 89, 4 (in fine), al decir: “Si admitimos que está dicho en sentido figurado y lo entiendes así, la piedra angular es Cristo, que es cabeza de ángulo en cuanto cabeza de la Iglesia”<sup>766</sup>. Así como en otras como el Sermón 4, 12 (las lentejas simbolizan los errores de los gentiles), el Sermón 51, 14-15 (El significado del paso a la gentilidad de Jeconías, y ser contado dos veces como lo es la piedra angular, es decir imagen de Cristo), en los sermones 63 A, 2, 63 B 2 y 77, 8 (la mujer símbolo de la Iglesia gentil y la hija del jefe de la sinagoga, la gens judía), en 77, 11 la cananea que prefigura a la Iglesia, en el Sermón 78, 2 (la Iglesia en los vestidos blancos), el 88, 10 (los dos ciegos junto al camino, los dos pueblos) el Sermón 93 (las diez vírgenes), al decir: “todos los animales que los judíos tenían prohibido comer son signos de otras cosas”, en 125, 9 (todas las especies de animales significan todos los pueblos), del sermón 149.4; El recipiente lleno de serpientes que representa la Iglesia y a los gentiles y las cuatro cuerdas las cuatro partes del mundo en los Sermones 149, 6 y 149, 10; el simbolismo de Zaqueo y el sicómoro del Sermón 174, 3; la doctrina inconstante simboliza la lepra de la mente en el sermón 176, 6; el plato lleno de animales que le es mostrado a Pedro (203,3); el significado de la vigilia en el 223 D, 3; en 229, S, la tierra seca con los creyentes, almas sedientas de Dios; los astros son los evangelistas, entre otros ejemplos en los sermones 229 T, 229 U o en 229 V; el grano de mostaza como el fervor de la humildad en 223 H; Por firmamento debe entenderse la autoridad de las escrituras en 229 R; interpreta la creación del mundo en el 229 V; en el sermón 248,4 “En el número de ciento cincuenta y tres peces están simbolizados los miles y millares de santos y fieles”. En el 248, 2.2; 248, 3.3; 252, 4.4; 250,2; 252 A, 2; las dos pescas que representan la salvación de los pueblos, las dos naves, y en 250,3 no interpreta literalmente el número de 153 santos. Sermones como el 229 U o 229 V son buena muestra de una cascada de elementos de la narración bíblica reinterpretados por el santo, desde la tierra seca las almas sedientas de Dios, a los reptiles los sacramentos. En 252,3.3 el mundo es el mar, la palabra de Dios la red, las dos barcas, los dos pueblos, judío y gentil, que viene de 252, 2.2, con la selección de los peces en la orilla, que representa la separación de justos e injustos el último día. El mar rojo el bautismo en 352, 6 y 363, 2. En 260 C el arca y la Iglesia, y los ocho hombres del arca lo mismo que los ocho días de las aguas del bautismo por las que se borran los pecados, entre otros muchos.

Debemos destacar en esa interpretación alegórica, esa relación figura/cosa figurada también afecta a uno de los conceptos que analizaremos, el de regnum, siendo el reino prometido a los judíos en el Antiguo Testamento símbolo o figura del reino futuro y escatológico sin fin<sup>767</sup>.

En ocasiones Agustín intenta enseñar a su auditorio formas de interpretación del texto bíblico, proporcionando lo que podríamos llamar como criterios o reglas interpretativas. Así, en el sermón 41, 3, en relación con Eclesiástico 22,28:

<sup>765</sup> *Quid autem mirum, si omnia placare potest, qui condidit omnia?*

<sup>766</sup> Si figurate dictum admittamus, et capias figurate; lapis angularis Christus; caput anguli, caput Ecclesiae.

<sup>767</sup> Cf. Sermón 260 B, 3;

Ya ves cómo el sentido de esta frase ha de ser investigado más profundamente ; no es posible limitarse a una comprensión ordinaria. En cuanto fundada en la autoridad de Dios, ha de entenderse de forma tal que nos insinúe, nos ordene, nos imponga algo superior donde nuestra esperanza no se sienta defraudada ni se arrepienta de haber poseído la fidelidad. De otra forma no llegarás a comprender la frase<sup>768</sup>.

Con mayor claridad se pronuncia en el Sermón 89, 4, que data del año 397, al decir:

¿Cómo es que hallamos la ficción en el mismo Señor? En la medida de mis mediocres fuerzas, las que el Señor me otorga para bien vuestro, os voy a decir, indicar y recomendar qué es lo que habéis de mantener siempre referente a las Sagradas Escrituras. Todo lo que en ellas se dice o se hace, o bien se entiende en su significado propio, o bien significa algo figuradamente; o también tiene lo uno y lo otro: tanto el significado propio como el figurado<sup>769</sup>.

De hecho, para Agustín, cuando en las Escrituras Jesús no realiza o evita algo que en idénticas circunstancias cualquier hombre habría evitado, es indicio de que quería significar algo con ello. Esto intensifica el carácter alegórico en san Agustín, y lo dice claramente en el Sermón 218, 1, hablando de la pasión, admitiendo tanto la interpretación literal como la alegórica al decir:

“En cuanto sufrió de parte de sus enemigos, nuestro Señor se dignó dejarnos un ejemplo de paciencia para nuestra salvación, útil para el decurso de esta vida, de manera que no rehusemos padecer lo mismo por la verdad del evangelio, si así él lo quisiere. Pero, como aun lo que sufrió en esta carne mortal lo sufrió libremente y no por necesidad, es justo creer que también quiso simbolizar algo en cada uno de los hechos que tuvieron lugar y quedaron escritos sobre su pasión”.

También en el sermón 32, 6 señala claramente la diversidad de formas en las que deben interpretarse las escrituras, y vemos cómo Agustín no cae en el literalismo:

“¿Qué cosa tan opuesta como Dios y el diablo? Sin embargo, una y otra palabra comienzan con la letra “D”: tanto Dios como diablo. Una letra puede cuadrar en diferentes lugares. Por lo tanto, erraría y sería bastante absurdo y de mente infantil quien, al leer, por ejemplo, la letra “D” en el nombre de Dios, temiese ponerla en el nombre del diablo, como si con ello injuriase a Dios. Del mismo modo, quien sin formación escucha las divinas Escrituras y oye, para no salirnos de este ejemplo, que ha de entender alegóricamente la palabra río en aquel texto: Las corrientes del río alegran la ciudad de Dios (el texto se refiere a la

---

<sup>768</sup> Vides ergo altius esse istam sententiam perscrutandam non quomodo vulgariter intellegi potest, sed quomodo divina auctoritate condita est, ad aliquid magnum insinuandum, praecipendum, **imperandum** nobis, ubi spes nostra non fallatur, ne paeniteat fidem possedissee. Ad sententiam namque non poteris sic pervenire.

<sup>769</sup> *quomodo invenimus in ipso Domino fictionem? Dicendum ergo, fratres, et insinuandum vobis pro mediocribus viribus nostris, quas Dominus pro vobis donat nobis, et commendandum est vobis quod in omnibus Scripturis regulariter teneatis. Omne quod dicitur sive fit, aut per suam proprietatem cognoscitur, aut significat aliquid figurate; aut certe habet utrumque, et propriam cognitionem, et figuratam significationem.*

inundación del Espíritu Santo, del que en otro lugar dice el profeta: Se embriagarán de la abundancia de tu casa y le darás a beber del torrente de tu placer); quien, repito, entendiéndose siempre el río como refiriéndose a algo bueno y lo alabase y se deleitase en ello, este mismo se asustará cuando en otro lugar se le diga que río significa los hombres que pasan, entregados a las cosas temporales, fluyendo también ellos con el amor de las cosas pasajeras”.

Si bien, parece que Agustín tiende, siempre que procede (una excepción, de la que sólo admite una interpretación alegórica es en 299 C, 5, cuando Cristo ignora que una mujer le tocó la orla. Otra cuando sólo admite una interpretación alegórica es la de Cristo como piedra rechazada por los constructores, convertida en cabeza de ángulo), a aceptar la interpretación literal, como en el caso de Noé, pero salvo en ese caso, suele admitir tanto la realidad del hecho descrito como la interpretación alegórica correspondiente.

En otros casos esa forma de interpretar se extiende del texto bíblico a realidades más cercanas en el tiempo, por ejemplo cuando en el sermón 312, 3 y 313 C, 2 vincula el nombre de Cipriano con el racimo de alheña del Cantar de los Cantares 1, 14.

No obstante, y como hemos dicho en otro lugar, el literalismo es una tendencia propia de la tardoantigüedad, y se manifiesta en la polémica que sostuvo con san Jerónimo en torno a la necesidad de que cada texto bíblico exprese un sentido literal. Se manifiesta en especial en los momentos de controversia con herejes. Un ejemplo de esa interpretación literal, quizá sesgada voluntariamente en la búsqueda de vencer retóricamente al adversario, la encontramos por ejemplo en la interpretación que da en el sermón 46, 39 respecto de la cita bíblica “el santo vendrá del monte umbroso” (Anexo I referencias de Ecclesia), al explicar el origen del cisma donatista.

Ahora bien, es esencial que tengamos en cuenta la forma en que Agustín interpreta las Escrituras y, como veremos al acercarnos al uso de los distintos términos en los sermones, y en particular la forma en que interpreta el antiguo testamento y el nuevo, dentro de la relación figura/cosa figurada, como se observa, por ejemplo en el sermón 4, 9, en el sermón 4, 11, o en el 352, 4, donde dice:

“Así como aquél no era el verdadero Jesús, sino una figura de él, tampoco aquella tierra de promisión era la verdadera, sino una figura. Aquélla, la ofrecida al primer pueblo, fue temporal; la que se nos ha prometido a nosotros será eterna. Pero esta eterna era prefigurada y preanunciada por medio de figuras temporales. Por tanto, así como aquél no era el verdadero Jesús, así tampoco aquélla era la verdadera tierra de promisión, sino una figura de la misma; de igual manera, el maná no era el verdadero alimento celeste, sino su figura; ni la roca era verdaderamente Cristo, sino su figura. Dígase lo mismo de todo lo demás”<sup>770</sup>.

---

<sup>770</sup> Sicut autem Iesus ille non verus, sed figuratus; ita etiam terra promissionis illa non vera, sed figurata. Illa enim **populo** primo temporalis fuit: nobis quae promissa est, aeterna erit. Sed figuris temporalibus promittebantur et praenuntiabantur aeterna. Sicut ergo ille non verus Iesus, nec illa terra promissionis vera, sed figurata: ita manna non cibus vere caelestis, sed figuratus; ita petra illa non vere Christus, sed figuratus, et sic omnia.



## CAPITULO XV

### SOCIETAS

Al acercarnos al uso del término *societas* en los sermones de San Agustín debemos recordar, como ya señalamos en el capítulo de “La Ciudad de Dios”, su vinculación con el término *civitas*. Siendo *societas* el elemento anterior a la *civitas*, necesario para la existencia de esta última, y a su vez un término más amplio que *populum*, *natio* o *regnum*. Por supuesto también debemos recordar el aserto latino *ubi societas ibi ius* que muestra con claridad la importancia de este término y justifica su análisis.

Como también señalamos al tratar De Civitate Dei hemos detectado también en los sermones la existencia de la dicotomía *Societas Angelorum/mortalium*, que a su vez es reflejo de la dicotomía *Civitas Dei/Terrena*.

De este modo podemos distinguir aquellas ocasiones a las que se refiere a la sociedad escatológica de los santos y los ángeles, de aquellas referencias que afectan a la comunidad de los hombres, la reunión con el objetivo de alcanzar una meta común, o de aquellas otras en las que simplemente tiene el sentido de compañía.

Como compañía se utiliza tanto en el plano escatológico, que veremos después, como a la recomendación de alejarse de la compañía de algunos, por ejemplo en 77 A, 4 de la compañía de los usureros (*societatem cum foeneratoribus*); en 94, 1 de los que blasfeman; Pero también como *socia martyribus*<sup>771</sup> o compañera de los mártires, referido a la mártir Felicidad, o *socium sanguinem*<sup>772</sup> porque ambos derramaron su sangre (Pedro y Pablo). También para los compañeros de pena, *socio poenae*<sup>773</sup>, y, por otra parte, los asociados por la mala conciencia, *mala sibi conscientia sociati*<sup>774</sup> contrapuestos aquellos a quienes deleita en común la sabiduría, *quos delectat in societate sapientia*<sup>775</sup>.

También es *societas* el término utilizado en relación con la comunidad monástica. En el sermón 355, 2, dice: “A ninguno le está permitido en la comunidad el tener nada propio<sup>776</sup>”, refiriéndose a la comunidad de clérigos, lo que también vemos en el Sermón 355, 3 y 356, 2 denominando *socio* a un presbítero que incumplió el voto de pobreza, que era *socio* por haber profesado vivir en comunidad y a ella debía ser fiel y manifestarlo<sup>777</sup>. Ese incumplimiento daña a la propia sociedad “¡Qué dolor para nuestra sociedad!<sup>778</sup>” pues al tener algo “no debía haber fingido que era compañero nuestro como pobre de Dios<sup>779</sup>”. Este incumplimiento lleva a que en ese mismo sermón (355,6) dé un plazo para que aquellos que no hayan cumplido con el voto de pobreza se deshagan de ello o lo dejen en depósito hasta tener la edad legal para poderlo enajenar.

<sup>771</sup> Cf. Sermón 281, 3; 313 G, 3;

<sup>772</sup> Cf. Sermón 297, 5;

<sup>773</sup> Cf. Sermón 327, 2;

<sup>774</sup> Cf. Sermón 332, 2; Sermón 335 C, 2;

<sup>775</sup> Cf. Sermón 335 C, 2;

<sup>776</sup> Nulli licet in **societate** habere aliquid proprium.

<sup>777</sup> **societatem** professus erat, hanc teneret, hanc exhiberet.

<sup>778</sup> O dolor illius **societatis!**

<sup>779</sup> Non se nostrum **socium** quasi Dei pauperem fingeret.

La sanción inicial con la que Agustín amenaza al que incumpla es retirarle el clericalo, pero decide retirar esa amenaza por no querer hipócritas. Volverá, en el sermón 356, 14, a imponer la retirada por su parte del clericalo, y además le impedirá hacer testamento y lo borrará de la lista de clérigos (prueba de las prerrogativas del obispo en aquella época).

En este contexto Agustín habla de la “santa comunidad y de la compañía en que había comenzado a vivir<sup>780</sup>”, “la sociedad de la vida común<sup>781</sup>” y nuevamente destaca cómo la pertenencia a esa sociedad proviene de la profesión: “*professus est communiter vivendi societatem*”. Así pues, la *societate communi<sup>782</sup> socialis vita<sup>783</sup>* o la *domum societatis nostrae<sup>784</sup>* son distintas expresiones con las que viene a referenciar la comunidad monástica.

En ocasiones encontramos el uso del adjetivo social, que no hemos separado en las líneas que suceden. Un ejemplo de uso de este adjetivo lo encontramos en el Sermón sobre la Disciplina Cristiana, (VII, 7) donde Agustín pregunta, hablando de la envidia, “Cómo va a ser social tu felicidad a la que molesta la felicidad ajena?<sup>785</sup>”

## SOCIEDAD DE LOS HOMBRES

Respecto a la sociedad de los hombres encontramos el uso de *societas* así como el de *socius* de una forma neutra, o incluso como la *societas humanitatis<sup>786</sup>*, con la que muestra cómo la participación de la misma condición humana ya es causa para practicar la misericordia (incrementada en los casos en que ambos participan en la misma desgracia).

Incluso encontramos su uso en el ámbito mercantil, en el sermón 21, 4.

En otras se refiere a la sociedad de los hombres sin carga peyorativa. Así, en el sermón 9, 13 hace una comparación entre las luchas de gladiadores y de bestias con la lucha interior del hombre. Agustín se refiere aquí a los espectáculos llamados *munera*, fundamentalmente caza de bestias y lucha de gladiadores, y el teatro. Mientras en éstos se distingue cazador y citarista en el “espectáculo de Dios” no hay tal distinción, lo que le lleva a identificar las cuerdas de la cítara con los diez mandamientos y cada una de ellas con una bestia. Es entonces, cuando ya han caído todas las bestias cuando “caminas seguro e inocente en el amor de Dios y en la sociedad de los hombres”. De este modo vemos cómo a los diez mandamientos en particular y a la ley en general los dota de un doble valor, por un lado, progresión hacia Dios, y por otro seguridad e inocencia en la sociedad de los hombres. Es decir, la utilidad de la ley de Dios tanto para la salvación eterna como para vivir adecuadamente y con tranquilidad en la sociedad presente.

Así el concepto de *societas* no tiene per se un sentido negativo. No es demonizado en modo alguno. Se aprecia en el sermón 64, 4, cuando encarece imitar a las palomas, dice:

A la paloma imítala con tranquilidad. Contempla cómo las palomas gozan de estar en sociedad: por doquier vuelan juntas, juntas se alimentan, no quieren

---

<sup>780</sup> *sanctae societatis promissum coeptumque consortium;*

<sup>781</sup> *societatem communis vitae.*

<sup>782</sup> Cf. Sermón 356, 8;

<sup>783</sup> Cf. Sermón 356, 14;

<sup>784</sup> Cf. Sermón 356, 9; Sermón 356, 13;

<sup>785</sup> *Quomodo enim socialis erit felicitas tua, quam torquet felicitas aliena?*

<sup>786</sup> Cf. Sermón 259, 3;

estar solas, disfrutan de la comunión, mantienen la caridad, murmuran gemidos de amor, engendran a sus hijos con besos. Cuando las palomas, como observamos frecuentemente, disputan entre sí por sus nichos, en cierto modo libran una disputa pacífica. ¿Acaso se separan tras haber disputado? Vuelan juntas, se alimentan juntas y sus disputas son pacíficas<sup>787</sup>.

## SOCIETAS DIABOLI

Pero adquirirá un sentido peyorativo cuando habla en 47,16 de la “sociedad de la obstinación”, es decir, *societas pertinaciae*. Veamos el contexto en el que habla:

Porque empujabais con los flancos y hombros, y acorneabais con los cuernos, oprimíais a todas las ovejas que flaqueaban, hasta que las echabais fuera. ¿Quién no entiende esto? ¿Quién no se estremece? Si no hay ovejas fuera, es que no las han expulsado. Si por el contrario, lloramos el que muchas ovejas están fuera extraviadas, ¡ay de aquellos por cuyos hombros, flancos y cuernos aconteció esto! Nadie lo haría sino las ovejas fuertes. ¿Quiénes son las fuertes? Las que presumen de sus fuerzas. ¿Quiénes son las fuertes? Las que se glorían de su justicia. No dividieron las ovejas, no las echaron fuera sino quienes dijeron que ellos eran los justos. Son audaces para empujar con los hombros, porque no pujan por la carga de Dios; Flancos perversos son los amigos que conspiran, la sociedad de la obstinación; los cuernos levantados, la soberbia exaltada. Empuja con los flancos y los hombros, amurca con los cuernos, manda fuera lo que no compraste<sup>788</sup>.

Aquí Agustín se está refiriendo a la exclusión de los injustos por los justos, lo que está relacionado con la polémica donatista. Los donatistas negaban valor al bautismo otorgado por un pecador y exigían la santidad de los sacerdotes, lo que llevó a continuas divisiones, desde la excomunión del teólogo seglar Ticonio por el primado de Cartago Parmeniano el 373, pasando por Rogato, hasta los claudianistas o Maximiano, opositor de Primiano a la sede de Cartago, al que logró excomulgar en un concilio de su parte, y que a su vez sería excomulgado por otro concilio en el 394.

Este sermón tiene importancia ya que, continuando la lectura, Agustín viene a decir que en la siega de la cizaña, “quien designó a los segadores, designó también el tiempo”, y finaliza el 47,16 diciendo:

---

<sup>787</sup> Columbam vero securus imitare. Attende columbas in **societate** gaudere; ubique simul volant, simul pascuntur, nolunt esse solae, communione gaudent. Caritate fervent, gemitibus amoris immurmurant, oculis filios generant. *Quamdiu autem sumus in corpore peregrinamur a Domino. Beati lugentes!* Et si vis columba esse dic Domino tuo: *Gemitus meus non est absconditus a te*. Quando ergo columbae, nam et hoc plerumque advertimus, inter se rixantur de locis suis, quodam modo pacata contentio est. Numquid quia rixantur ideo separantur? Simul volant, simul pascuntur et ipsa rixa pacata est.

<sup>788</sup> *Quoniam lateribus et humeris vestris impellebatis, et cornibus vestris percutiebatis, et omne quod deficiebat comprimebatis, quoadusque dispergeretis eas foras*. Quis hoc non intellegat? Quis non exhorrescat? Si nullae oves foras sunt non est factum. Si autem multas oves foras errare plangimus, vae quorum humeris et lateribus et cornibus factum est. Non enim haec facerent, nisi fortes oves. Qui sunt fortes? De suis viribus praesumentes. Qui sunt fortes? De sua iustitia gloriantes. Non diviserunt oves, non foras miserunt nisi qui se iustos esse dixerunt. Humeris audaces ad impellendum, quia non portant sarcinam Dei; latera mala, conspirantes amici, **societas** pertinaciae; cornua erecta, elata superbia. Impelle lateribus et humeris, ventila cornibus, mitte foras quod non emisti.

“yo, sin embargo, espero el tiempo de la siega. 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”<sup>789</sup>.

De este modo vemos que Agustín recomienda, como en otras muchas ocasiones, tolerar al injusto dentro de la Iglesia, sin excluirlos. Ello en un sermón datado en el 410, (importante, como veremos, en relación con la admisión de la coerción por parte de Agustín). De hecho, en 47, 15, (que se relaciona con La predestinación de los santos 10,19 y 17,34 y con el libre albedrío) dice:

Sea manifiesto a las ovejas que hay machos cabríos y que al final serán separados: ahora yo distingo en cierto modo entre oveja y oveja. Sólo mediante la predestinación y la presciencia conoce él quiénes son ovejas y quiénes machos cabríos. El solo, que pudo predestinar, que pudo prever. Ahora tal vez te consideras oveja, porque todos están bajo la señal de Cristo y todos se acercan a la gracia de Dios; quizá Dios te conoce como macho cabrío<sup>790</sup>.

Señalamos al tratar este concepto en la Ciudad de Dios cómo la paz la caridad y la justicia son las metas de la sociedad humana y en la protección de esa paz se justifica el Derecho y la coerción. Por ello queremos destacar en este breve razonamiento, que será recuperado en las conclusiones finales del trabajo, el Sermo de Disciplina Christiana (en adelante SDC), en particular el IV, 4 in fine. En este lugar Agustín intenta mostrar cómo no basta amar al prójimo como a sí mismo, sino que el amor de esa persona debe estar bien dirigido, puesto que aquél que ama el vicio, la depravación y la iniquidad odia su propia alma (siguiendo el Salmo 10, 6), no sólo se pierde a sí mismo sino también a aquel a quien ame. Idea que continúa en SDC VIII, 8, hablando del que se convierte en *socium ad istam perditionem*. Veamos la palabras del santo:

Finalmente, los que aman la iniquidad y odian a su propia alma, ejercitan toda torpeza con su carne. Así, pues, tú, que amas la iniquidad, ¿cómo querías que se te encomendase el prójimo para que lo amases como a ti mismo? Hombre, ¿cómo es que te pierdes? Porque si tú mismo te amas de modo que te pierdes, ciertamente que vas a perder también a aquel a quien amas como a ti mismo. No quiero, pues, saber a quién amas, ¡perece tú solo! O más bien, ¡corrige el amor; de lo contrario, renuncia a toda compañía!<sup>791</sup>

---

<sup>789</sup> sed tamen ego tempus messis attendo. Angeli tibi nomen potes imponere, tempus messis non potes breviare. Itaque falsum dicis quia sis, quia nondum venit quando sis. Proinde cum venerit, et veri messorum missi fuerint, nescio ubi te inveniant, utrum purgandum qui in horreo recondaris, an alligandum qui in ignem proiciaris. Ideo enim dico "forte", quia non audeo iudicare. Modo te foris doleo. Utrum sis futurus intus, ignoro.

<sup>790</sup> Hirci enim quia insunt, et quia in fine separabuntur, notum sit ovibus: modo tamquam inter ovem et ovem discerno. Non scit nisi praedestinatione et praescientia oves et hircos ille solus, qui praedestinare potuit, qui praescire. Modo quia omnes sub signo Christi sunt et omnes ad gratiam Dei accedunt, ovem te putas, hircum te forte Deus novit.

<sup>791</sup> Denique qui amant iniquitatem, et oderunt animam suam, omnem turpitudinem exercent de carne sua. Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi volebas committi proximum, ut diligeres eum tamquam te? Homo, qui perdis te? Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te, sic profecto perditurus es et eum quem

Note el lector cómo en esas líneas Agustín primero llama a la corrección, y en su defecto “renuncia a la sociedad”. Este fragmento denota la exclusión del sujeto de la sociedad, lo que supone la aceptación de la coerción, si bien de la redacción del Sermón transcrito no parece podamos deducir que esa coerción no sea autoimpuesta. Sí se ve mejor la imposición de la coerción en la carta 155, 4.15 in fine, en la que tratando de idéntico tema, el amor al prójimo, señala cómo se debe llevar al amor de Dios y a su servicio con tres herramientas, armas de nuestro apostolado: “ya con el consuelo de la beneficencia, ya con la instrucción de la ciencia, ya con el rigor de la disciplina, sabiendo que en esos dos preceptos se condensan la ley y los profetas<sup>792</sup>”. De este modo el rigor de la disciplina, o mejor, la disciplinae coercitione, es aceptada como medio de acercar al amor a Dios en esa carta datada entre el 413 y el 414.

Volviendo al análisis del concepto; del mismo modo que encontramos la expresión sociedad de los ángeles en un sentido plenamente escatológico podemos encontrar la expresión “socio de los demonios” o socios daemoniorum<sup>793</sup>, que procede de la primera carta a Corintios 10,20, o la expresión societas diaboli<sup>794</sup>, con idéntico sentido.

La sociedad del pecado, societas peccati<sup>795</sup>, creada por la ligadura del pecado es a través de lo que el demonio tiene su poder, y podemos considerarla el equivalente negativo a la societas Spiritus, que otorga la paz y la unidad a la Iglesia. Cada una es el germen que une a los individuos y facilita la aparición de la respectiva civitas.

#### SOCIEDAD DE LOS ÁNGELES

En múltiples ocasiones hace referencia a la societatem cum angelis, o a la societas angelorum, normalmente traducido como compañía. Este fenómeno ya lo hemos apreciado en la ciudad de Dios, y debemos vincularlo tanto a la dicotomía Civitas Dei/Civitas Terrena, es decir, su vertiente societas Angelorum/mortalium, como al sentido de comunidad ciudadano o asociación. Dicotomía que aparece con claridad en el sermón 80,7.

De este modo encontramos, siempre dentro del plano escatológico, la societatem cum angelis<sup>796</sup>, societas angelorum<sup>797</sup>, Cum Deo societate habere<sup>798</sup>, o la nullius iniqui societate<sup>799</sup>, el momento en que el pueblo será igualado y asociado a los ángeles<sup>800</sup>.

Al hablar de esa societas angelorum en un plano escatológico debemos destacar cómo suele ser acompañado de otros términos como regnum caelorum<sup>801</sup>, regnum sempiternum<sup>802</sup>, regnum cum Christo<sup>803</sup>,... con idéntico sentido escatológico.

---

diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri. Aut corrige dilectionem, aut respue **societatem.**

<sup>792</sup> vel beneficentiae consolatione, vel informatione doctrinae, vel disciplinae coercitione adducat ad colendum Deum; sciens in his duobus praeceptis totam Legem Prophetasque pendere.

<sup>793</sup> Cf. Sermón 62,10; Sermón 198, 3; Sermón 198, 34; Sermón 335 D, 3;

<sup>794</sup> Cf. Sermón 161, 8;

<sup>795</sup> Cf. Sermón 71, 19;

<sup>796</sup> Cf. Sermón 18, 4;

<sup>797</sup> Cf. Sermón 19, 5; Sermón 80, 7; Sermón 111, 3; Sermón 222; Sermón 294, 6; Sermón 299 A, 2; Sermón 337, 4; Sermón 347, 3; Sermón 389, 3;

<sup>798</sup> Cf. Sermón 20 A, 7;

<sup>799</sup> Cf. Sermón 260 C, 3;

<sup>800</sup> Cf. Sermón 264,6;

<sup>801</sup> Cf. Sermón 18, 4;

<sup>802</sup> Cf. Sermón 19, 5;

<sup>803</sup> Cf. Sermón 19, 5;

Incluso lo utiliza para representar la unión entre Dios Padre y Dios Hijo a través del Espíritu Santo. Hablando de Cristo, en 264,3 señala la integra societates existente entre Cristo y Dios, y en 71, 33 dice:

“Como hemos repetidos ya, puesto que en la remisión de los pecados se destruye y elimina el reino del espíritu dividido en sí mismo, la sociedad de unidad de la Iglesia de Dios, fuera de la cual no se da la remisión de los pecados, es como obra propia del Espíritu Santo; pero cooperan el Padre y el Hijo, puesto que el Espíritu Santo es en cierto modo la sociedad del Padre y del Hijo. El Hijo y el Espíritu Santo no tienen en común al Padre, pues no es Padre de ambos; El Padre y el Espíritu Santo no tienen en común al Hijo, pues no es hijo de ambos; en cambio, el Padre y el Hijo tienen en común al Espíritu Santo, pues es Espíritu único de ambos<sup>804</sup>.

Ya se aprecia, pues, lo que luego será la dicotomía Civitas Dei/Terrena, esa distinción de los planos físico y escatológico, ya se aprecia en sermones tempranos y es constante en toda su obra.

En ocasiones esa dicotomía alcanza categoría de lucha universal entre el bien y el mal, como es el sermón 222. Sermón no datado que forma parte de un conjunto bastante amplio de sermones (los numerados con la cifra 223 o 219, sobre la vigilia pascual) o quizá el mismo sermón con distintas variantes. En estos sermones de vigilia acostumbra a destacar la lucha contra el mal y los demonios, en el que quizá pudiesen verse ciertas reminiscencias de la doctrina maniquea, y susceptible de ser mal interpretado (sobre todo en otros sermones) en el sentido de creer que Agustín demoniza al poder civil (como algunos autores parecen creer en relación al agustinismo político). Fundamentalmente esa demonización deriva de San Pablo, Carta a los Efesios 6, 12: Nuestra lucha no es contra la carne ni la sangre, sino contra los príncipes, potestades y gobernantes de este mundo, de estas tinieblas, contra los espíritus malvados de los aires. Pero en Agustín esa referencia a “los príncipes, potestades y gobernantes de este mundo, de estas tinieblas, contra los espíritus malvados de los aires” debe entenderse como una referencia a la civitas terrena escatológica, y no a la física (que es la que constituye el poder civil, el Estado). Esta es la interpretación correcta tanto porque es evidente de la propia redacción e interpretación que del pasaje paulino realiza Agustín, como por el hecho de que entraría en contradicción con las bondades que predica de la civitas terrena no escatológica en De Civitate Dei y sus funciones (como el mantenimiento de la paz social).

Por todo ello, así como algunas otras consideraciones que, si bien pertenecen a los términos *regnum* e *imperium*, resulta aconsejable tratar aquí:

Aunque ya la solemnidad de esta noche santa os exhorta, amadísimos, a velar y a orar, es deber mío dirigiros unas palabras para que también la voz del pastor ponga al rebaño del Señor en estado de alerta contra quienes se le oponen y le envidian: las potestades y los gobernantes de estas tinieblas, cual si fuese contra

---

<sup>804</sup> Sed, ut iam non semel diximus, ideo remissio peccatorum, qua in se divisi spiritus evertitur et expellitur **regnum**, ideo **societas** unitatis **Ecclesiae** Dei, extra quam non fit ipsa remissio peccatorum, tamquam proprium opus est Spiritus Sancti, Patre sane et Filio cooperantibus, quia **societas** est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. Nam Pater non communiter habetur Pater a Filio et Spiritu Sancto, quia non est Pater amborum; et Filius non communiter habetur Filius a Patre et Spiritu Sancto, quia non est Filius amborum; Spiritus autem Sanctus communiter habetur a Patre et Filio, quia Spiritus est unus amborum.

bestias nocturnas. Como dice el Apóstol: Nuestra lucha no es contra la carne ni contra la sangre, es decir, contra hombres débiles por la mortalidad de su cuerpo, sino contra los príncipes, las potestades y los gobernantes del mundo de estas tinieblas, contra los espíritus malvados de los aires. Y no penséis que, al decir esto, el Apóstol está indicando que el diablo y sus ángeles gobiernan este mundo del que está escrito: Y el mundo fue hecho por él. Pues, habiendo mencionado los gobernantes del mundo, para que nadie entendiese bajo la palabra “mundo” lo que en numerosos lugares de la Escritura se designa con el nombre de “cielo y tierra”, añadió a continuación, como para aclararlo: de estas tinieblas, es decir, de los infieles. Por ese motivo dice a los ya fieles: Fuisteis en otro tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor. Estos espíritus malvados moran, pues, en los cielos; no donde habitan los ángeles, sino en este oscuro recinto de la capa inferior de la atmósfera donde se amontonan las nubes. Y, sin embargo, está escrito: Quien cubre el cielo de nubes. Allí vuelan también las aves, que se llaman, no obstante, las aves del cielo. En estas regiones celestes, pues, no en las esferas superiores, donde reina la tranquilidad, es donde habitan esos espíritus malvados en extremo, contra quienes tenemos entablada una batalla espiritual, para que, una vez vencidos los ángeles malos, gocemos plenamente de aquel premio que nos asocie a los ángeles buenos en una eternidad incorruptible. Por esa razón, para manifestar el imperio tenebroso del diablo, dice en otro lugar el mismo Apóstol: Según el espíritu de este mundo, según el príncipe de las potestades de este aire, que actúa ahora en los hijos de la incredulidad. El espíritu de este mundo y los gobernantes del mundo se equivalen. Y como allí quedó claro que entendía por mundo a los hijos de la incredulidad, lo mismo aquí cuando añadió: de estas tinieblas. Allí dice príncipe de las potestades del aire; aquí en las esferas celestes. Demos gracias, pues, a Dios, que nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor. Separados de aquellas tinieblas por la luz del Evangelio y rescatados de aquellas potestades por su sangre preciosa, vigilad y orad, para que no os sobrevenga la tentación. El príncipe de este mundo ha sido arrojado fuera de los corazones de quienes tenéis la fe que actúa por el amor; pero cual león rugiente, ronda el exterior buscando a quién devorar. No dejéis, pues, lugar al diablo, que desea entrar por dondequiera que sea; al contrario, habite en vuestro interior quien, sufriendo por vosotros, lo arrojó fuera. Cuando él ejercía su imperio sobre vosotros, fuisteis en otro tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; caminad como hijos de la luz. Manteneos despiertos en la madre luz contra las tinieblas y sus rectores, y orad al Padre de las luces desde el seno de esa vuestra madre, la luz<sup>805</sup>.

---

<sup>805</sup> Cum vos, dilectissimi, ad vigilandum et orandum ipsa solemnitas sanctae huius noctis hortetur; etiam nostrum vobis tamen solemniter debetur alloquium, ut adversus contrarias et invidas potestates rectoresque tenebrarum, velut contra nocturnas bestias, dominicum gregem etiam vox pastoralis exsuscitet. *Non est enim nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem*, sicut Apostolus dicit; id est, adversus homines mortali corpore infirmos: *sed adversus principes et potestates, et rectores mundi tenebrarum harum, adversus spiritalia nequitiæ in caelestibus*. Nec ideo sane diabolus et angelus eius, quos Apostolus his verbis significat, mundi huius existimetis esse rectores, de quo scriptum est: *Et mundus per eum factus est*. Nam eos rectores mundi cum etiam ipse dixisset, ne quis mundum intellegeret, qui plerisque Scripturarum locis coeli et terrae nomine nuncupatur; continuo tamquam exponendo addidit, *tenebrarum harum*, hoc est, infidelium. Propter quod iam fidelibus dicit: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*. Sunt ergo ista spiritalia nequitiæ in coelestibus; non ubi sidera disposita effulgent, et sancti Angeli commorantur; sed in huius aeris infimi caliginoso habitaculo, ubi et nebula conglobatur; et tamen scriptum est: *Qui cooperit coelum nubibus*. Ubi et aves volitant: et tamen dicuntur *volatilia caeli*. In his ergo coelestibus, non in illa superiore tranquillitate coelestium, habitant isti nequissimi spiritus, contra quos nobis colluctatio spiritalis indicitur: ut devictis angelis malis,

Encontramos en el texto anterior, respecto a *societas*, no el sustantivo sino su forma verbal. Expresiones como “asociarse” a los ángeles buenos, pero aquí la forma verbal indica cómo esa asociación está por realizarse en el futuro, es decir, la asociación con los ángeles se producirá tras el juicio, (momento en el que como veremos se convertirán, además, en conciudadanos), nueva evidencia de su uso escatológico.

En segundo lugar destaca *regnum*, o mejor *regnum Filii charitatis suae*, reino que, si bien a priori podríamos pensar se trata del reino escatológico que está preparado a los justos, el tiempo verbal (pretérito perfecto de transferre) muestra que es aquel que trajo Cristo, a lo que, si añadimos la referencia a la sangre, nos conduce inequívocamente a la Iglesia peregrina, es decir, la Iglesia actual, que nació de la sangre de Cristo, como muestra poéticamente en el sermón 5,3 (Uno de los soldados hirió con la lanza su costado, y brotó sangre y agua. Ese es tu precio. ¿Qué es lo que brotó del costado, sino el sacramento que reciben los fieles? Espíritu, sangre y agua. Es el espíritu que entregó y la sangre y agua que brotaron. Se significa que de la misma sangre y agua nació la Iglesia. ¿Y cuándo salieron sangre y agua del costado? Cuando ya dormía Cristo en la cruz; porque Adán en el paraíso cayó en el sueño, y así Eva fue producida de su costado).

En tercer lugar, nos perturba la elección en la traducción del término “imperio”, o lo que es peor “imperio tenebroso del diablo”. En este punto, y si bien posteriormente realizaremos un acercamiento al término *imperium*, debemos hacer notar que aquí coincide plenamente con lo señalado sobre el mismo al tratar su uso en la obra *De Civitate Dei*. Agustín no usa el término *imperium* porque “imperio” es utilizado (salvo en los casos allí señalados como Imperio romano) como dominio justo, y puesto que el diablo ningún dominio justo puede ostentar (a diferencia de otros imperios, el más excelso, por encima de los demás, el de Dios, pero también otros como los del alma y la razón o la ley), utiliza el término *potestas*. Del mismo modo, poco después dice “cuando él ejercía su imperio sobre vosotros”, pero no es el verbo *imperare* el que utiliza, sino el *dominare*, en la línea de lo ya señalado.

También podemos señalar que en los tiempos de Agustín los demonios habitaban en el aire, del mismo modo que dice en *De Civitate Dei* Libro X, 21, como nos indica la expresión *societas aere*.

## LA IGLESIA COMO SOCIETAS

Sin embargo, expresiones tales como “*societas angelorum*” se identifican con la *Civitas Dei* sólo en el plano escatológico. No en el terreno, esto es, no con la *Civitas Dei* de este mundo que es la Iglesia.

---

illo praemio perfruamur, quo Angelis bonis incorrupta aeternitate **sociemur**. Unde alio loco idem apostolus, cum significaret tenebrosum diaboli principatum: *Secundum spiritum, inquit, mundi huius secundum principem potestatis aeris huius, qui nunc operatur in filiis infidelitatis*. Quod ergo est spiritus mundi huius, hoc sunt rectores mundi. Et sicut illic exposuit quid dixerit mundum, *in filiis infidelitatis*; sic etiam hic, cum addidit, *tenebrarum harum*. Et quod ibi ait: *principem potestatis aeris*; hoc isto loco: *in caelestibus*. Gracias itaque Domino Deo nostro, qui nos eruit de potestate tenebrarum, et transtulit in **regnum** Filii charitatis suae. Ab illis ergo tenebris evangelica luce distincti, et ab illis potestatibus sanguine pretioso redempti, vigilate et orate, ne intretis in tentationem. Nam quicumque habetis fidem quae per dilectionem operatur, missus est princeps huius mundi foras a cordibus vestris: sed forinsecus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Non ergo detis locum diabolo, quacumque ex parte penetrare volenti: sed qui eum foras misit patiendo pro vobis, adversus eum habitet intus in vobis. Cum vobis ille dominaretur, *fuistis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino: sicut filii lucis ambulate*. Adversus tenebras earumque rectores in matre luce vigilate, et Patrem luminum de sinu matris lucis orate.



Esto no impide que haya una *societas* dentro de los miembros de la Iglesia peregrina.

Algunos términos parece que pueden ser utilizados para ambas. La *Societas Sanctorum*<sup>806</sup> es utilizada en 117,6 de una forma que podría entenderse como vinculada con la Iglesia presente, con el ánimo de excluir posturas no católicas. Si bien también podría interpretarse que en 117,6 se trata de un uso escatológico, vinculando la pertenencia de aquélla, a la sociedad escatológica. La primera opción, es decir, la identificación de la *societas sanctorum* con la Iglesia presente, parece confirmarse por la forma en que usa esta misma expresión en 149, 4, o la sociedad y comunión de los santos del 149,10; Sin embargo en 243, 5.5 el uso de la *societas sanctorum* es evidentemente escatológico, al igual que en 252, 6, o en 347,3 (“*Angelorum sanctorum societatem*”), en 294, 6, también vinculado al reino de los cielos.

En realidad, la existencia de esta sociedad, no sólo escatológica sino también terrena, es un presupuesto necesario para que pudiese existir una *Civitas Dei* peregrina. Y las referencias a la Iglesia peregrina no faltan, así es cuando Agustín señala que algunos “están fuera de nuestra sociedad”<sup>807</sup>. Y también, y más claramente, con la *societas gregis*<sup>808</sup>, la sociedad del rebaño único de la Iglesia. Refiriéndose a una especie de “sociedad *catholica*” Agustín viene a distanciarse de las posturas de otros grupos, en 117, 6 de los arrianos, en 146, 2 de los donatistas.

Ésta viene a ser definitivamente confirmada al hablar de *societas Ecclesiae*<sup>809</sup>, lo que muestra la existencia de una sociedad de la Iglesia en este mundo, ya no una sociedad escatológica sino presente. También con la expresión *christianae societate*<sup>810</sup>, en un contexto que denota claramente es la presente (pues crece y da frutos en todos los pueblos). Igualmente denota, a contrario sensu, la existencia de la sociedad de la Iglesia peregrina el sermón 252 A,5, al señalar que en la Iglesia tras el juicio “ningún amigo quedará separado de ella y ningún enemigo asociado: todos los que adhieran a ella serán elegidos y perfectos”<sup>811</sup>.

También lo señala de otro modo en el sermón 212, 1, en el que dice:

Ha llegado el momento de que recibáis el Símbolo que contiene, de forma breve, todo lo que se cree para la salvación eterna.

Se llama Símbolo en sentido figurado debido a una cierta semejanza con el Símbolo que establecen entre sí los comerciantes mediante el cual su gremio mantiene un pacto de fidelidad. También vosotros sois una sociedad que negocia con mercancías espirituales para haceros semejantes a los mercaderes que buscan la piedra preciosa. Ésta será la caridad derramada en vuestros corazones por el Espíritu Santo que se os dará.<sup>812</sup>

---

<sup>806</sup> Cf. Sermón 117, 6; Sermón 149, 4; Sermón 149, 10; Sermón 243,5.5; Sermón 252, 6; Sermón 347, 3;

<sup>807</sup> Cf. Sermón 177, 1: *quoniam sunt extra societatem nostram*

<sup>808</sup> Cf. Sermón 146, 2;

<sup>809</sup> Cf. Sermón 149, 8;

<sup>810</sup> Cf. Sermón 269,1;

<sup>811</sup> *Nullus enim ab ea separatur amicus, nullus ei sociatur inimicus: omnes enim adhaerentes ei electi erunt, perfecti erunt.*

<sup>812</sup> *Tempus est ut Symbolum accipiatis quo continetur breviter, propter aeternam salutem, omne quod creditur. Symbolum autem nuncupatur a similitudine quadam translato vocabulo quia symbolum inter se faciunt mercatores quo eorum societas pacto fidei teneatur. Et vestra societas est mercium spiritalium ut similes sitis negotiatoribus bonam margaritam quaerentibus. Haec est caritas quae diffundetur in cordibus vestris per Spiritum Sanctum qui dabitur vobis.*

Donde se explica cómo en ocasiones habla de la *societas Spiritus*. Y que debemos conectar con el sermón 214, 12:

Acabo de exponer a vuestra caridad, según mi capacidad, todo lo que se transmite en el Símbolo. Y recibe el nombre de símbolo porque en él está contenido el grato pacto de nuestra sociedad; el confesarlo es la señal acordada por la que se reconoce al cristiano bautizado.

En ambas, 212, 1 y 214, 12 da noticia, por un lado, de una costumbre mercantil para los miembros de un gremio que es tomada como ejemplo, y que presumiblemente heredarían sociedades secretas; en este sentido los cristianos se comportan como conjurados. De hecho, relacionado con el símbolo, estaba la “disciplina del arcano”<sup>813</sup> que prohibía manifestar los misterios de la fe a los no bautizados, y que los catecúmenos vendrían a recibir antes de recibir el bautismo en la Vigilia pascual. Debemos subrayar cómo el traductor habla del “grato pacto de nuestra sociedad”, lo que nos conduciría con facilidad a ideas de “pacto social” y a consideraciones de índole constitucional que no son las que inspiran a Agustín, ya que no habla de “pacto”. Lo que debemos hacer es acercarnos al texto latino, *ibi nostrae societatis fides placita continetur*, es decir, “donde se contiene la grata fe de nuestra sociedad”. Por ello, si no es propiamente un pacto, esa fe sí que es el elemento constitucional (ya que la constituye) de esa *societas*. En el sentido de comunidad o reunión de personas, familias, pueblos o naciones, que tienen el objetivo de alcanzar una meta común, la fe y la salvación configuran ese objetivo que constituye “algún vínculo social” (*De Civitate Dei* XV, 8,2) y posibilita el salto al concepto *Civitas*.

Este vínculo social nacería en el individuo a partir del bautismo y sería indeleble. Así, en el sermón 260 A, 2 realiza la comparación del sello del sacramento, indeleble, con el sello del rey del soldado desertor, que se ve privado de la legítima *societate*<sup>814</sup>, de la compañía “de los legítimos camaradas”, pero no del sello del Rey. Continúa, con clara alusión al bautismo de los donatistas (intentando explicar la tradición católica de no rebautizar), que si éste marca a otro con idéntico sello, sólo lo hace compañero del castigo, teniendo idéntica validez. La única opción que da es el regreso, y “apaciguada su ira, el rey perdona al primero el abandono y acoge al segundo”, es decir, tras la penitencia a ambos les da la paz, pero sin reiterar el sello. De este modo el bautismo (también en 214, 12) se configura como elemento constitutivo de la pertenencia a esa *societas*, a esa *civitas*, pero también en el elemento que puede otorgar jurisdicción sobre ese sujeto a los tribunales eclesiásticos. De hecho, así será en periodos posteriores y, particularmente, con la inquisición<sup>815</sup>. Y actualmente en canon 204 del vigente código de Derecho canónico se afirma 1º que la Iglesia es el pueblo de Dios; 2º que los miembros de este pueblo llamados fieles cristianos, *christifideles*, se integran en el mismo por el sacramento del bautismo, que les hace partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo; con ello adquiere los deberes y derechos que son propios de los cristianos. Como ha señalado Gaudemet<sup>816</sup> el bautismo tiene en Derecho canónico un doble efecto, uno religioso, hace del “hombre” un cristiano; otro jurídico, hace del hombre una “persona”, un sujeto de derechos y

---

<sup>813</sup> SCHINDLER, L., “Die altchristliche Arkandisziplin und die antiken Mysterien”, *Jahres-Bericht des K. K. Staats-Ober-Realgymnasiums in Tetschen A. E. für das Schuljahr 1910/1911*, Tetschen A. E., p. 3-27, p. 3.

<sup>814</sup> Cf. Sermón 260 A, 2;

<sup>815</sup> MAISONNEUVE, H., *Études sur les origenes de l'Inquisition*, Paris 1942.

<sup>816</sup> GAUDEMET, J., *Il Diritto canonico*, Torino 1991, p. 26-27.

obligaciones en la Iglesia; doble efecto que refleja el doble carácter de la Iglesia, comunidad de fe y sociedad humana. De este modo el Código de Derecho Canónico inicia con la regulación “de los deberes y derechos de todos los fieles”, declaración preliminar que recuerda a Martínez Blanco<sup>817</sup>, a quien seguimos en estas líneas, la que suelen hacer las constituciones políticas de los Estados, y que muestra que nuestra argumentación no es una ocurrencia carente de fundamento.

Esta argumentación es paralela a la que hace en el Sermón a los fieles de la iglesia de Cesarea (ACEP 5), donde también exhorta a mostrar la caridad manteniendo la unidad. Los dones del Espíritu Santo vuelven a aparecer, aunque sin citar a Isaías, lo que le lleva a posteriormente, (ACEP 9) a hablar de la *caritatis societate*, concepto en el que se debe tener en cuenta la presencia del Espíritu Santo y de sus dones, particularmente la unidad, frente a los grupos cismáticos o heréticos de su tiempo. También hará referencia, como ha hecho en 260 C, 1, a la herencia común. Este paralelismo nos podría llevar a intentar buscar alguna concordancia en la cronología. El Sermón a los fieles de Cesarea se data el 18 de septiembre del 418, mientras el 260 A los autores dudan entre el 393-405 y del 410-416; Si consideramos que la similitud de la temática es un criterio aceptable para datar deberíamos inclinarnos por la segunda fecha, aunque trataremos el aspecto cronológico con mayor detalle posteriormente.

La comparación de la Iglesia con el ejército, del rey con Dios, y del donatista con el soldado desertor continúa en 260 A, 3, diciendo:

No nos digan, pues: “Si ya tenemos el bautismo, ¿qué vais a darnos?”. No saben lo que dicen y ni siquiera quieren leer lo que atestigua la Sagrada Escritura, a saber, que dentro de la misma Iglesia, en la comunidad de los miembros de Cristo, muchos fueron los bautizados en Samaria que no recibieron el Espíritu Santo y que permanecieron sólo con el bautismo hasta que llegaron los apóstoles desde Jerusalén, y que, por el contrario, Cornelio y los que estaban con él merecieron recibir el Espíritu Santo antes de recibir el sacramento del bautismo. De esta manera, Dios dejó claro que una cosa es el signo de la salvación y otra la salvación misma; que una cosa es la forma exterior de la piedad y otra la fuerza de la piedad. “Si ya tenemos el bautismo –dicen- ¿Qué vais a darnos?”. ¡Oh vanidad sacrílega la de pensar que no es nada la Iglesia de Cristo que no poseen, de forma que hasta piensan que los que se integran en ella no reciben nada! Dígales el profeta Amós: ¡Ay de aquellos que convierten en nada a Sión!. “Si ya tengo el bautismo –dice-, ¿qué puedo recibir?”. Recibirás la Iglesia que no posees, recibirás la unidad que no tienes, recibirás la paz de que careces. Y si todo esto te parece ser nada, lucha, desertor, contra tu emperador, que te dice: Quien no recoge conmigo desparrama. Lucha contra su apóstol; mejor, también aquí contra él mismo, que habla por su boca. Dice el Apóstol: Soportándoos mutuamente en el amor, solícitos por conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz. Considera los términos empleados: soportar, amor, unidad del espíritu, paz. El Espíritu aquí mencionado, y que tú no tienes, es el autor de todo ello. ¿Acaso supiste soportar, tú que te apartaste de la Iglesia? ¿A quién amaste cuando abandonaste los miembros de Cristo? ¿Qué unidad posees permaneciendo en ese cisma sacrílego? ¿Qué paz es tan criminal disensión? ¡Lejos de nosotros pensar que estas cosas son nada! ¡Tú sí que eres nada sin ellas! Si desprecias el recibirlas en la Iglesia, puedes ciertamente tener el bautismo, mas para mayor suplicio, si no está acompañado de estas cosas. En

---

<sup>817</sup> MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Canónico*, Diego Marín, Murcia 1995, p. 392 y ss.

efecto, el bautismo de Cristo con ellas es garante de tu salvación, sin ellas es testigo de tu maldad<sup>818</sup>.

Así, frente a la idea de que “asociarse” en la Iglesia no les aporta nada por estar ya bautizados, responde Agustín con aquello que les falta, los dones del Espíritu Santo, por estar apartados de la *societas Spiritus*. En esta misma línea encontramos cómo esa *societas spiritus* también es nominada por los propios dones del Espíritu Santo, hablando de *societatem unitatis*<sup>819</sup>.

Así, del mismo modo que la *societas peccati* es la sociedad de los impíos, en el sermón 71,28 encontramos la sociedad de los creyentes, la *societas Filiorum Dei et membrorum Christi*, la *societas Spiritus*, o sociedad del Espíritu Santo, (sociedad que está significada en la venida del Espíritu Santo por la que los Apóstoles hablaron las lenguas de todas las naciones, “pues por el idioma se afirma la asociación del género humano”), y que se manifiesta en el tiempo presente en el vínculo de la paz. Más aún, los creyentes aparecen como socios y coherederos (en 260 C, 1)

La comunión de esta sociedad es el Espíritu Santo (Sermón 71, 29), la *societatem Spiritus*<sup>820</sup>, que sólo puede darse en la Iglesia Católica, en la “*societas unitatis Ecclesiae Dei*” sociedad de unidad de la Iglesia de Dios (71, 33), fuera de la cual no hay remisión de los pecados, por ser obra del Espíritu Santo. Espíritu Santo que “es en cierto modo la sociedad del Padre y del Hijo<sup>821</sup>” por ser común a ambos. Esto está vinculado con el hecho de que la negación del Espíritu Santo impida la remisión de los pecados, ya que es negar aquél “en el que se congrega la unidad y sociedad de comunión de la Iglesia<sup>822</sup>”. El remedio para que la blasfemia no sea irremisible, está en la aceptación de la penitencia y que ésta sólo es provechosa si se acepta aquella Iglesia en la que se mantiene “la sociedad del espíritu en el vínculo de la paz<sup>823</sup>”. Así, *societas peccati* y *societas Spiritus* son el elemento que constituye ambas ciudades y se enmarcan dentro de la dicotomía que Agustín repite en toda su obra.

---

<sup>818</sup> *Iam ergo nobis non dicant: Quid nobis dabitur, si iam baptismum habemus? Sic enim nesciunt quid loquantur, ut nec saltem legere velint quod sancta Scriptura testatur, in ipsa intus Ecclesia, hoc est, in communione membrorum Christi multos in Samaria baptizatos non accepisse Spiritum Sanctum, sed in solo baptismo fuisse, donec ad eos de Ierusalem venirent Apostoli; contra autem Cornelium, et eos qui cum illo erant, meruisse accipere Spiritum Sanctum, ante quam acciperent baptismi sacramentum. Ita Deus docuit, aliud esse signum salutis, aliud ipsam salutem: aliud formam pietatis, aliud virtutem pietatis. Quid nobis, inquiunt, dabitur, si iam baptismum habemus? O sacrilegam vanitatem, ita nihil putare esse Christi Ecclesiam, quam non habent, ut nihil se accipere arbitrentur, si eius communioni sociantur! Dicat eis Amos propheta: *Vae eis qui nihil faciunt Sion!* Quid accepturus sum, inquit, si iam baptismum habeo? Accepturus es Ecclesiam, quam non habes; accepturus es unitatem, quam non habes; accepturus es pacem, quam non habes. Aut si ista nihil tibi videntur, pugna, desertor, contra imperatorem tuum dicentem: *Qui mecum non colligit, spargit.* Pugna contra Apostolum eius, immo vero et ibi contra ipsum qui per eum loquebatur, dicentem: *Sustinentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Numera quae dixit: sustentiam, dilectionem, unitatem spiritus, pacem. Spiritus illic operator omnium, qui nominatus est, quem tu non habes. Numquid sustinuisti, qui de Ecclesia recessisti? Quem dilexisti, quando membra Christi deseruisti? Quae tibi est unitas in sacrilega praecisione? quae pax in nefaria dissensione? Absit a nobis ut nihil sint ista, sed nihil es tu ipse sine istis. Haec si accipere in Ecclesia contemnis, baptismum quidem potes habere, sed ad maius supplicium habes, quicquid non cum istis habes: baptismus enim Christi, qui cum istis suffragator esset salutis tuae, sine istis testis est iniquitatis tuae.*

<sup>819</sup> Cf. Sermón 271;

<sup>820</sup> Cf. Sermón 71, 32;

<sup>821</sup> quia *societas* est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus.

<sup>822</sup> Sermón 71, 34: in quo unitas et *societas* communionis congregatur *Ecclesiae*

<sup>823</sup> Sermon 71,37: *societas* Spiritus in pacis vinculo custoditur.

## CAPITULO XVI

### CIVITAS

En las próximas páginas intentaremos sistematizar el uso y conceptualización del término Civitas en los sermones de Agustín centrados en las fuentes, para determinar la concordancia de su uso con el apreciado en la obra *De Civitate Dei*. El objeto de este estudio es determinar si Agustín conceptúa el término Civitas en los Sermones del mismo modo que en *La Ciudad de Dios*, si se aprecia ese dualismo Terrena/celeste a su vez dividido en un plano escatológico y otro físico, dualismo que también ha sido detectado también en otros autores como el donatista Ticonio en su comentario al Apocalipsis<sup>824</sup>, contemporáneo de Agustín. También intentaremos determinar si se produce la identificación de la Civitas Dei con la Iglesia, y si ello muestra la configuración de la Iglesia como un Estado y con las potestades del mismo. Entre éstas potestades destaca ostentar un derecho propio, la creación jurídica, (sin olvidar otras posibles manifestaciones), la capacidad de crear Derecho y en su caso ejecutar su cumplimiento, lo que implica necesariamente ostentar capacidades de coerción. De este modo, creemos cabe entender que la admisión de la coacción y/o la coerción implica la existencia de Derecho y la configuración de la Iglesia asumiendo un carácter para-estatal.

Dejando ahora a un lado otras cuestiones conexas, nos centramos en las siguientes líneas en las referencias extraídas de los sermones y recopiladas en el Anexo I.

En primer lugar encontramos el uso procedente de los Testamentos. Debemos señalar en este punto que en ciertas referencias se puede apreciar falta de coincidencia con la versión bíblica actual, incluso con la versión de la Vulgata Clementina. Este tipo de problemas han dado lugar a estudios como el de McIntosh<sup>825</sup>, que identifica la cita del sermón 2, 8 (cuando dice: *Facio semen tuum, sicut stellas caeli et arenam maris. Et obtinebit semen tuum civitates adversariorum. Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, eo quod exaudisti vocem meam*<sup>826</sup>.) con el Génesis, frente al editor de la BAC que la atribuye al Salmo 21, 17 y 28-29. La cita pertenece, como acertadamente ha señalado McIntosh, al Libro del Génesis, en particular el Capítulo 22 versículo 17 de la versión antigua<sup>827</sup>. Pero no entramos en este tipo de problemas que no afectan tanto a nuestro ámbito de estudio como al problema de la conformación de las Sagradas Escrituras y la aceptación de unas u otras versiones y pureza del texto, problemas de los

---

<sup>824</sup> MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, apartado. Tomo V, Paris 1920, p. 219.

<sup>825</sup> McINTOSH, J. S., *A Study of Augustine's versions of Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 1912.

<sup>826</sup> Cf. Sermón 2, 8;

<sup>827</sup> SABATER, P., *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, Seu Vetus Italica, et Caeterae quaecumque in Codicibus MSS. & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata Latina & cum Textu Graeco comparantur*, Tomus Primus, Remis, 1743, p. 63.

que se han ocupado prolijamente otros autores<sup>828</sup>. Entre las citas bíblicas sobre civitas que hemos destacado son:

- Salmo 45, 5: Fluminis impetus laetificant **civitatem** Dei<sup>829</sup>. Salmo 126, 1: Nisi Dominus custodierit **civitatem**, in vanum laboravit qui custodit eam<sup>830</sup>.

- Proverbios 16, 32: Melior est qui vincit iram, quam qui capit **civitatem**<sup>831</sup>.

- Evangelio según San Mateo 5, 14: Non enim potest **civitas** abscondi super montem constituta<sup>832</sup>. Mateo 10, 25: Cum vos persecuti fuerint in hac **civitate**, fugite in aliam<sup>833</sup>. Mateo 12, 23-26: Omne **regnum** divisum contra se desolabitur, et omnis **civitas** vel domus divisa contra se non stabit; et si Satanas Satanam eicit, adversum se divisus est: quomodo ergo stabit **regnum** eius?<sup>834</sup>. Mateo 10, 23: Si vos persecuti fuerint in una **civitate**, fugite in aliam<sup>835</sup>.

- Evangelio según San Lucas 24, 49: Sedete in **civitate**, donec induamini virtute ex alto<sup>836</sup>.

- Segunda Carta a los Corintios 11, 26: Periculis in mari, periculis in fluminibus, periculis in **civitate**, periculis in deserto, periculis in falsis fratribus<sup>837</sup>.

- La Carta a los Efesios 2, 12: Qui eratis aliquando peregrini Testamentorum, et promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo, nunc autem **cives** sanctorum et domestici Dei<sup>838</sup>.

Dentro de los usos comunes del término encontramos la expresión civitate en su sentido “**urbanístico**”, es decir, como ciudad, como urbe, o también a los suburbios y plazas de la ciudad<sup>839</sup>. Utiliza también el concepto “Urbs”, por ejemplo en el Sermón 81, 9, si bien citando a Salustio “las guerras catilinas” (4), o cuando se refiere a la ciudad de Roma como Urbem Romam<sup>840</sup>, pero a ella también aplica el concepto civitas<sup>841</sup> como “ciudad fundada por Rómulo”, la ciudad como creación humana es algo temporal. Normalmente las citas referentes a Roma tienen relación con la entrada de Alarico y su destrucción, en el marco de la réplica a los paganos que culpabilizaban a los cristianos del desastre<sup>842</sup>.

El uso de civitas en el sentido de ciudad física lo vemos cuando habla de los terremotos que se produjeron en el 419 y destruyeron algunas grandes ciudades, refiriéndose en particular a la ciudad de Sísife<sup>843</sup>. Aparecen las ciudades de Tiro y Sidón como perteneciente, no al pueblo de Israel, sino a los gentiles<sup>844</sup>, aparece Cafarnaún<sup>845</sup>,

---

<sup>828</sup> Por ejemplo: ECHEGARAY GONZÁLEZ, J/ ASURMENDI, J./ALONSO SCHÖKEL, L., (et alii) *La biblia en su entorno, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo divino, Estella 1999, p. 537-574, así como los distintos volúmenes de la misma colección “Introducción al Estudio de la Biblia”, entre una amplia bibliografía.

<sup>829</sup> Cf. Sermón 32, 6;

<sup>830</sup> Cf. Sermón 297, 7; Sermón 299 C, 5;

<sup>831</sup> Cf. Sermón 315, 10;

<sup>832</sup> Cf. Sermón 295, 5;

<sup>833</sup> Cf. Sermón 133, 7;

<sup>834</sup> Cf. Sermón 71, 1;

<sup>835</sup> Cf. Sermón 202, 2;

<sup>836</sup> Cf. Sermón 175, 3; Sermón 229 I, 2; Sermón 265, 7.8; Sermón 265 D, 6;

<sup>837</sup> Cf. Sermón 299 C, 3;

<sup>838</sup> Cf. Sermón 37, 21;

<sup>839</sup> Cf. Sermón 112, 8;

<sup>840</sup> Cf. Sermón 81, 9;

<sup>841</sup> Cf. Sermón 81, 9;

<sup>842</sup> Cf. Sermón 81, 9; Sermón 105, 9; Sermón 105, 12;

<sup>843</sup> Cf. Sermón 19, 6;

<sup>844</sup> Cf. Sermón 77, 1;

<sup>845</sup> Cf. Sermón 101, 8;

Sodoma<sup>846</sup>, Gomorra<sup>847</sup>, Constantinopla<sup>848</sup>, Alejandría<sup>849</sup>, Cartago<sup>850</sup>, Hipona<sup>851</sup>, Bula<sup>852</sup>, Simitu<sup>853</sup>, Curubis<sup>854</sup>, Uzala<sup>855</sup>, Damasco<sup>856</sup>, Antioquía<sup>857</sup>, Nínive<sup>858</sup>, Milán<sup>859</sup>, Ancona<sup>860</sup> o Atenas<sup>861</sup>. Vemos cómo se refiere a Belén, como ciudad y villa<sup>862</sup> y a Jerusalén<sup>863</sup> como Jerusalén terrena, no como alegoría. En otros sermones se refiere a la ciudad en la que se encuentra<sup>864</sup>, ciudades a las que se refiere la narración bíblica<sup>865</sup>, o referencias genéricas a una ciudad donde había un juez o un médico<sup>866</sup>, o a ciudades vecinas<sup>867</sup> a otra. Referencias a las dimensiones de la ciudad<sup>868</sup>. Referencias sobre costumbres de las ciudades<sup>869</sup>, como la de enterrar a los muertos fuera de las puertas de las ciudades<sup>870</sup>, es decir, fuera del recinto amurallado, o al referirse a la ignorancia de los que viven en ciudades sobre las cosas del campo y en particular sobre la utilidad del estiércol<sup>871</sup>.

También la ciudad como el conjunto de hombres que en ella habitan, “toda la ciudad”<sup>872</sup> o al sufrimiento de éstos, como poblado<sup>873</sup>, o la mujer famosa en la ciudad<sup>874</sup>.

Debemos recordar la dialéctica Civitas Dei y Civitas Terrena, y cómo cada una de ellas presenta una doble vertiente escatológica y terrena.

Este dualismo terreno/espiritual se extiende también a otros ámbitos, como al hablar de dos clases de bienes, temporales y eternos<sup>875</sup>, las dos clases de enfermos que representan los dos tipos de hombres de los dos tipos de ciudades<sup>876</sup>, los dos lugares de

<sup>846</sup> Cf. Sermón 161, 4; Sermón 302, 20;

<sup>847</sup> Cf. Sermón 302, 20;

<sup>848</sup> Cf. Sermón 105, 12;

<sup>849</sup> Cf. Sermón 105, 12;

<sup>850</sup> Cf. Sermón 105, 12; Sermón 301 A, 7;

<sup>851</sup> Cf. Sermón 301 A, 7; Sermón 322; Sermón 323, 2; Sermón 324, 1;

<sup>852</sup> Cf. Sermón 301 A, 7;

<sup>853</sup> Cf. Sermón 301 A, 9;

<sup>854</sup> Cf. Sermón 309, 2;

<sup>855</sup> Cf. Sermón 322; Sermón 324, 1;

<sup>856</sup> Cf. Sermón 202, 2;

<sup>857</sup> Cf. Sermón 300, 6;

<sup>858</sup> Cf. Sermón 346 A, 3;

<sup>859</sup> Cf. Sermón 286, 4;

<sup>860</sup> Cf. Sermón 322; Sermón 323, 2; Sermón 324, 1;

<sup>861</sup> Cf. Sermón 150, 5;

<sup>862</sup> Cf. Sermón 4, A; Sermón 198, 60; Sermón 199, 2; Sermón 200, 3; Sermón 200, 4; Sermón 201, 3; Sermón 202, 1; Sermón 373, 4; Sermón 374, 2; Sermón 375;

<sup>863</sup> Cf. Sermón 214, 8; Sermón 228 B, 1; Sermón 346 B, 1; SSC, IV, 11;

<sup>864</sup> Cf. Sermón 24, 6; Sermón 252, 4.4; Sermón 293 B, 5; Sermón 302, 19; Sermón 303, 1; Sermón 308, 5; Sermón 310, 1; Sermón 312, 6; Sermón 313 C, 2; Sermón 355, 2;

<sup>865</sup> Cf. Sermón 98, 4; Sermón 299 B, 2; Sermón 299 C, 3;

<sup>866</sup> Cf. Sermón 61, 5; Sermón 87, 13;

<sup>867</sup> Cf. Sermón 301 A, 7; Sermón 301 A, 9;

<sup>868</sup> Cf. Sermón 265 A, 3;

<sup>869</sup> Cf. 74,1;

<sup>870</sup> Cf. Sermón 128, 14; Sermón 139 A, 2;

<sup>871</sup> Cf. Sermón 361, 11;

<sup>872</sup> Cf. Sermón 46, 8; Sermón 113 A, 11; Sermón 301 A, 9;

<sup>873</sup> Cf. Sermón 125, 5;

<sup>874</sup> Cf. Sermón 99, 1;

<sup>875</sup> Cf. Sermón 80, 7;

<sup>876</sup> Cf. Sermón 80, 4;

morada. Otro caso es el fuego eterno y el reino eterno<sup>877</sup>, graduando las penas del tormento eterno entre los condenados.

Esta dicotomía podemos afirmar que existe desde los primeros escritos de Agustín, ya que el Sermón 50, 11, (datado en la época del presbiterado), donde habla de los ciudadanos de la Jerusalén terrena, mostrando tanto esa dialéctica Civitas Dei/Terrena, como, dentro de la Civitas Dei, la doble vertiente escatológica y física (apreciable en 50, 12). Aparece también unida a la dicotomía reino terreno y reino espiritual<sup>878</sup>, ciudad de la carne y ciudad del espíritu<sup>879</sup>.

Incluso encontramos esta dicotomía en relación con la justicia, una justicia terrena, de este mundo, que abarca tanto la justicia civil como la eclesiástica, respecto a la espiritual de aquel mundo (en el plano escatológico de la civitas terrena no cabe la existencia de justicia en ningún grado, ya que en el reino del diablo sólo puede encontrarse su ausencia). La justicia de este mundo la califica como “perjuicio y estiércol”<sup>880</sup> en un sermón del año 417.

Respecto a la categoría más sencilla, la “**Civitas terrena**”. En su uso se aprecia cómo con tal realidad no demoniza al Estado, sino que, al igual que ocurrirá con Civitas Dei, muestra dos vertientes, dos realidades diversas a las designa, el Estado, por un lado, y por otro una vertiente escatológica que designa a una Societas demoniorum.

En el sentido de Estado encontramos expresiones como “miserable ciudad”<sup>881</sup>, referido a los judíos y a su Estado. Pero también habla positivamente de ellas, cuando señala cómo el fervor de los mártires se ensalza “en las ciudades de todo el orbe de la tierra”<sup>882</sup>.

Contrapondrá, en la dialéctica Civitas Dei/ Civitas terrena las ciudades Jerusalén y Babilonia<sup>883</sup>, una Babilonia que puede identificarse con la Civitas terrena escatológica, y una Jerusalén que en un sermón temprano puede identificarse con el Imperio cristiano (propio de un sermón temprano), o bien identificar Babilonia con la física, es decir, el Estado civil, perseguidor, mientras que la Iglesia se identifica con esa ciudad de Dios, lo que llevaría a la contraposición Iglesia/Estado. También utiliza civitas, en el sentido de ciudad, para comparar la victoria de la voluntad sobre los malos deseos con la conquista de una ciudad amurallada<sup>884</sup>, y que viene de proverbios 16, 32.

Respecto a los ciudadanos encontramos su uso en su vertiente terrena, a los que es lícito amar<sup>885</sup>. Vemos referencias a los ciudadanos de distintas ciudades (en el sentido de urbe), como los ciudadanos de Cartago<sup>886</sup> o los conciudadanos de Cristo para referirse a los judíos<sup>887</sup>, o al expresar que tal ciudad es cristiana<sup>888</sup>, por no quedar ya paganos en ella. Pero también se refiere a los ciudadanos de provincias y regiones, como los ciudadanos de Licaonia<sup>889</sup>, y que muestra cómo la categoría de ciudadano se aleja del concepto estricto de ciudad-Estado, o cuando habla de un suceso que “ocurió

---

<sup>877</sup> Cf. Sermón 161, 4;

<sup>878</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>879</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>880</sup> Cf. Sermón 170, 7;

<sup>881</sup> Cf. Sermón 204, 3;

<sup>882</sup> Cf. Sermón 312, 5;

<sup>883</sup> Cf. Sermón 313 B, 3;

<sup>884</sup> Cf. Sermón 315, 10;

<sup>885</sup> Cf. Sermón 349, 2;

<sup>886</sup> Cf. Sermón 62, 10;

<sup>887</sup> Cf. Sermón 200, 3;

<sup>888</sup> Cf. Sermón 196, 4;

<sup>889</sup> Cf. Sermón 273, 8;



en este pueblo, en esta iglesia” que conocen todos los “ciudadanos de aquí”<sup>890</sup>. Por ello, a veces, resulta difícil determinar si efectivamente habla de ciudad en un sentido de ciudad estado o si es más extenso. En todo caso parece existir un sentido jurídico en la expresión de “ciudadano”. Éste sentido jurídico aparece con más claridad cuando se habla del “contrato de traslado” que suelen hacer los ciudadanos que van de viaje (en el sermón 390, 2) lo que muestra el matiz jurídico que en ocasiones le da. Podemos encontrar la expresión de ciudadano entre los que pueden hacerte mal<sup>891</sup>, en una forma de difícil interpretación. Cuando habla de la humildad de Cristo, dice que no eligió nacer en una ciudad ilustre<sup>892</sup>, podría interpretarse en el sentido de una referencia al *ius loci* o *ius soli* como forma de adquisición de la ciudadanía. Esta cuestión presenta una problemática especial en la utilización de estos conceptos, pues debemos tener en cuenta que el papel del “territorio” en estos momentos opera de una forma más restringida, (el principio de territorialidad se introduce, en opinión de Badie<sup>893</sup>, con los tratados de Westfalia del siglo XVII) priorizándose en el derecho romano clásico el criterio del *ius sanguinis*, que continua en el Derecho medieval de Gentes, en lo que suponía, según Schmitt, “una continuación de las orientaciones antiguas a través de la fe cristiana”<sup>894</sup>, aunque este autor no analiza el derecho romano, como ya señaló Cacciari<sup>895</sup>, y que constituye una temática (el origen y desarrollo del principio de territorialidad) digna de un análisis exclusivo.

En todo caso, estamos ante una cualidad de índole jurídica que, como señala Pérez Tremps, “el ordenamiento vincula a la existencia misma del Estado y que determina el elemento personal que lo integra”<sup>896</sup>, expresión con la que viene a definir el concepto de “nacionalidad”, y no el de ciudadanía, aspecto éste que es fruto de la mutación que ha sufrido el concepto de nacionalidad, especialmente durante el siglo XIX, pero cuya vinculación conceptual, o incluso identidad, con el concepto de ciudadanía todavía es hoy evidente, y que se muestra por ejemplo en el ámbito europeo con la institución de la “ciudadanía europea”, lugar donde se prefiere el término ciudadanía por el contenido etnográfico ya apuntado de la expresión nacionalidad.

En relación con los ciudadanos vemos la referencia a los poderosos de la ciudad<sup>897</sup> “los potentados de este mundo”. Encontramos la expresión *iurgiis civilibus*<sup>898</sup>. Si bien dice *pro pace ac litibus et iurgiis civilibus*, es traducido como “en lugar de paz, disputas y caciqueos”, parece más correcto entender “disputas (contiendas) entre los ciudadanos”. La traducción de “caciqueos” hace referencia a las contiendas entre señores; serían “en la paz tanto una cosa como la otra”, traduce *civilibus* en el sentido de señores, caciques. El traductor interpreta el término *civibus* como “señor”, y de ahí cacique, y por ello también sería lícito traducir “litigios y disputas entre señores”. Pero esta traducción de *civibus* como “señores” denota un carácter superior al de ciudadanos, referenciando a una clase social superior con patrimonio, concepción que

---

<sup>890</sup> Cf. Sermón 308, 5;

<sup>891</sup> Cf. Sermón 297, 9;

<sup>892</sup> Cf. Sermón 198, 60;

<sup>893</sup> BADIE, B., *La fin des territoires, Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris 1995, p. 42 y ss.

<sup>894</sup> SCHMITT, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “ius publicum Europaeum”*, (traducción de Schilling Thou), Ed. Comares, Granada 2002, p. 22 y ss.

<sup>895</sup> CACCIARI, M., *Geo-filosofía dell'Europa*, ed. Adelphi, Milán 1994, p. 114.

<sup>896</sup> Cf. LÓPEZ GUERRA, L., ESPÍN, E., GARCÍA MORILLO, J., PÉREZ TREMPs, P., SATRÚSTEGUI, M., *Derecho constitucional, Volumen I. El ordenamiento constitucional. Derechos y deberes de los ciudadanos*, Ed. Tirant lo Blanch, 7ª edición, Valencia 2007, p. 166.

<sup>897</sup> Cf. Sermón 32, 15;

<sup>898</sup> Cf. Sermón 32, 28;

no es propia ni de Agustín ni de la época, creando artificialmente el problema de dotar de un carácter “señorial” al ciudadano, y el peligro de que, si da un carácter de superioridad a la ciudadanía, dota de un derecho civil por sangre. (De hecho cuando habla en este sentido habla de patricios y plebeyos). Se crea el problema de si los ciudadanos ostentan más derechos, mientras que esa referencia del 32, 15 se referiría más a un poder fáctico, viendo el traductor un carácter de superioridad social (y jurídica), da valor de señor, valor que no hemos apreciado en ningún otro texto.

Sí vemos la adjudicación de la ciudadanía de aquella ciudad a sujetos particulares “de este mundo”, es decir, no escatológicos. Por ejemplo, esta ciudadanía es la que ostenta el pobre<sup>899</sup>, ciudadano del reino de los cielos, al que recomienda dar limosna, que denomina *traiectitium*.

Encontramos la expresión *civem domesticum*<sup>900</sup>, probablemente derivada del concepto *domus* que habitualmente es aplicado a la Iglesia, aunque, como señala Ratzinger, la casa de Dios es, por ser escatológica, inalcanzable para el cristiano, y por ello ofrece al cristiano su “tienda” (“tabernáculo” en palabras latinas y del editor de la BAC) en la tierra, que es propiamente la Iglesia, tal como aparece en los salmos, y cuyos elementos esenciales son para Ratzinger<sup>901</sup> su carácter guerrero y su carácter provisional. La casa de Dios, la vemos identificada con la ciudad de Cristo y el templo de Dios, en el sermón 349, 2 (aunque traduce ciudad de Cristo como cuerpo de Cristo). No obstante, debemos tener en cuenta que en ocasiones, como hace en la Ciudad de Dios, aparece como un concepto de carácter sociológico, tomado por Agustín de la filosofía pagana y concretamente de Varrón, como el tipo de agrupación inicial, la casa, que se completa con el de ciudad-estado, globo terráqueo y cosmos en el que se incluyen los seres supraterráneos, y de la que se ha ocupado Fuchs<sup>902</sup> en relación con el libro XIX de la Ciudad de Dios.

La contraposición entre las dos ciudades lleva a Agustín a hablar de la ciudad enemiga<sup>903</sup>, identificada con la turba que persiguió al Señor, que abandonó al creador, que se volvió a la criatura, que adora lo hecho por la mano del hombre. Si bien no hemos detectado, al contrario que en la Ciudad de Dios, referencias específicas a la *civitas terrena* en un sentido escatológico, sino que lo utiliza de forma conjunta, del mismo modo que en ocasiones habla de la “Ciudad de Dios” incluyendo tanto la Iglesia como el reino escatológico.

Respecto a la “*Civitas Dei*” volvemos a detectar la anfibia del término *Civitas Dei*, es decir, cómo con él puede designar dos realidades conectadas pero distintas, dos realidades, una física y otra escatológica. La física designa la Iglesia peregrina, es decir, la Iglesia terrena, física, como institución, compuesta de buenos y malos y dotada de normas jurídicas y potestades en este mundo dirigidas al mantenimiento de la paz. La escatológica es la Iglesia celeste, la Jerusalén celeste, compuesta por la sociedad de los ángeles y los santos, en la que sólo hay justos.

Esta anfibia la podemos apreciar en tres tipos fundamentales de referencias; las referencias a la ciudad de los santos, la Jerusalén celeste, escatológica; cuando se refiere a la Iglesia temporal, que es la llamada a pertenecer a la celeste; y un tercer tipo

---

<sup>899</sup> Cf. Sermón 38, 9;

<sup>900</sup> Cf. Sermón 105, 4;

<sup>901</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 237 y ss.

<sup>902</sup> FUCHS, H., *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1926.

<sup>903</sup> Cf. Sermón 313 B, 1;

de referencias en las que podemos apreciar ambas, la escatológica y la terrena, así como la forma en que ambas se relacionan, la unidad e, incluso, identidad de ambas.

En el primer tipo, es decir, en las referencias a la Iglesia celeste, escatológica, eterna e imperecedera, donde no existe la muerte. Encontramos expresiones como Jerusalén celeste<sup>904</sup>, (unido a otros conceptos como sociedad de los ángeles o el reino de Dios), o simplemente Civitas pero en un contexto en que claramente designa una realidad escatológica<sup>905</sup>, o al hablar de Civitas supernae<sup>906</sup> o la ciudad que descende del cielo<sup>907</sup>. Ahora bien, la utilización de otras fórmulas, como Jerusalén celeste, referencias que no hemos contabilizado de forma autónoma, son muestra de cómo Agustín se refiere en ocasiones a esa realidad de formas diversas, sin verse modificado, en lo que hemos estudiado, su contenido.

En este contexto solemos encontrar también la identificación de civitas con el concepto de ciudadanía, hablando de los ciudadanos escatológicos, como los civis angelorum<sup>908</sup>, la civitas coelestis<sup>909</sup>, la patria donde ningún ciudadano muere<sup>910</sup>, de la que debemos desear ser sus ciudadanos<sup>911</sup>, la ciudad de los ángeles, los patriarcas, los profetas, los apóstoles, los mártires, los buenos fieles<sup>912</sup>, es decir, la ciudad futura de los que vivan bien, que serán conciudadanos, los arcángeles y los ángeles<sup>913</sup>. Esto muestra el carácter de “Estado” del concepto civitas, vinculado voluntariamente con la categoría de ciudadano. El traductor llega a traducir como ciudadanos al hablar de la ciudad de los santos ángeles<sup>914</sup>.

Del segundo tipo, referidas a la Iglesia temporal, que es la que más nos interesa en este estudio, queremos destacar especialmente dos cuestiones. Las cualidades que a tal entidad atribuye (en ocasiones también con el mismo término de Civitas Dei) y, para garantizar que esas cualidades son predicadas de la Iglesia presente, la identificación entre los conceptos Civitas Dei y Ecclesia, que ya detectamos se produce en la obra la Ciudad de Dios.

Ésta es la ciudad puesta en un monte<sup>915</sup>, extendida por todas las naciones<sup>916</sup>, la esposa de Cristo<sup>917</sup>, la mujer fuerte célebre, gloriosa y brillante que a nadie se oculta. También aparece como la casa del Señor en la que los cananeos<sup>918</sup>, es decir los gentiles, trabajan, son esclavos, pasando a ser “ciudadanos de los santos y mártires de Dios”, a pesar de hablar “en este mundo”, no en un plano escatológico. A ella aplica expresiones como Civitas Sancta<sup>919</sup>, Civitas fidelis<sup>920</sup>, Civitas in terra peregrina<sup>921</sup>, o la Jerusalén

---

<sup>904</sup> Cf. Sermón 115, 12; Sermón 260 C, 6; Sermón 20 A, 5; Sermón 157, 6; Sermón 204 A; Sermón 299 A, 2;

<sup>905</sup> Cf. Sermón 130, 5; Sermón 362, 29;

<sup>906</sup> Cf. Sermón 229 B, 2;

<sup>907</sup> Cf. Sermón 332, 4;

<sup>908</sup> Cf. Sermón 20 A, 5; Sermón 157, 6; Sermón 213, 10; Sermón 378;

<sup>909</sup> Cf. Sermón 80, 7; Sermón 81, 7;

<sup>910</sup> Cf. Sermón 38, 11;

<sup>911</sup> Cf. Sermón, 66, 2;

<sup>912</sup> Cf. Sermón 299 D, 7;

<sup>913</sup> Cf. SSC, I, 2;

<sup>914</sup> Cf. Sermón 213, 10;

<sup>915</sup> Cf. Sermón 37, 2; Sermón 295, 5; Sermón 338, 1; Sermón 380, 7;

<sup>916</sup> Cf. Sermón 37, 2;

<sup>917</sup> Cf. Sermón 37, 2;

<sup>918</sup> Cf. Sermón 37, 21;

<sup>919</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>920</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>921</sup> Cf. Sermón 105, 9; Sermón 105, 12;

peregrina<sup>922</sup>, identificada con la Iglesia peregrina<sup>923</sup>. Ciudad terrena, y por tanto imperfecta, en la que es posible, por ejemplo “corromper a alguno de ellos privadamente”<sup>924</sup>.

En el que hemos dado en llamar tercer tipo de referencias podemos ver la conexión entre la Civitas Dei terrena y la escatológica, como promesa de ella, y cómo las cualidades que son atribuidas a una de ellas se materializan en ambas, siendo fundamental la exégesis que realiza en el caso concreto el santo.

En algunos sermones<sup>925</sup> identifica las promesas del Antiguo Testamento con promesas carnales, pero con significados espirituales (es decir alegórico) y anuncio del Nuevo Testamento. Esta cuestión del significado espiritual del Antiguo Testamento, al que acabamos de hacer referencia, como señala el editor<sup>926</sup>, es una cuestión de gran trascendencia desde San Pablo (que lo plantea en Romanos, Primera de Corintios o gálatas), que debe interpretarse conforme al texto evangélico (Mateo 5, 17 “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento”), que entronca con ámbitos como la polémica antijudía, antignóstica y antimarcionita (que negaban su valor o interpretaban de forma heterodoxa), antipagana (pues utilizaban el AT para combatir al cristianismo) o contra los maniqueos, más cercana a Agustín. La solución que asume Agustín es la paulina, que mantiene el valor histórico del AT, (literalismo) y acepta también la significación espiritual. De este modo, la interpretación agustiniana del Antiguo Testamento es, como ya vimos, notablemente alegórica, y le lleva a afirmar que “Casi todas las páginas de la Escritura no hablan de otra cosa que de Cristo y la Iglesia<sup>927</sup>” o que “El Antiguo Testamento es una promesa figurada; el Nuevo Testamento es la promesa entendida espiritualmente<sup>928</sup>”. La conexión con Civitas está en el uso figura/cosa figurada tanto en la dualidad Civitas Dei/terrena como en la anfibología de cada uno de ellos en sus planos físico y escatológico.

De este modo la promesa de la tierra de promisión significa espiritualmente algo. “Si se prometió a los judíos Jerusalén, ciudad de paz, el nombre de la ciudad Jerusalén significa algo (espiritualmente)<sup>929</sup>”, mostrando así ese doble sentido con que usa la expresión “Civitas Ierusalem”<sup>930</sup>. Hablará, pues, de la ciudad deseada espiritualmente<sup>931</sup>.

Otras expresiones que hacen referencia a estas realidades son, por ejemplo, la contraposición “peregrinación” / “ciudad”<sup>932</sup>, peregrino/ciudadano<sup>933</sup>, para hacer referencia a los hombres vivos, de los santos y los ángeles. Esta nueva y aparente dicotomía la podemos encontrar en un sentido notablemente diverso, cuando se refiere a los conciudadanos de Cristo que le crucificaron frente a los peregrinos que venían a

<sup>922</sup> Cf. Sermón 105, 12; Sermón 313 B, 3;

<sup>923</sup> Cf. Sermón 341, 11;

<sup>924</sup> Cf. Sermón 214, 8;

<sup>925</sup> Cf. Sermón 4, 8;

<sup>926</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones (1º)*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VII, traducción de FUERTES LANERO, M., CAMPELO, M. M., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, p. 56 y 745, Nota complementaria 6.

<sup>927</sup> Cf. Sermón 46, 33;

<sup>928</sup> Cf. Sermón 9

<sup>929</sup> Si promissa est Iudaeis "terra promissionis", significat aliquid spiritaliter terra promissionis. Si promissa est Iudaeis **civitas** pacis Ierusalem, significat aliquid <spiritaliter> nomen **civitatis** Ierusalem

<sup>930</sup> Cf. Sermón 4, 8;

<sup>931</sup> Cf. Sermón 4, 17

<sup>932</sup> Cf. Sermón 170, 7;

<sup>933</sup> Cf. Sermón 108, 7; Sermón 200, 4; Sermón 309, 2;

adorarlo<sup>934</sup>. Decimos aparente ya que como veremos no son términos contradictorios, ya que el peregrino no puede ser en Agustín un apátrida, sino que es el que no está en su patria, frente al ciudadano que está en ella

Un ejemplo bastante evidente de lo que decimos lo encontramos en el Sermón 346 B, 1, en el que, además de mostrar claramente esta duplicidad de la Jerusalén celeste y terrena, muestra la vinculación de ambas, la unidad de ambas (afirmación que no hemos detectado en los sermones en relación con la civitas terrena). Además debemos destacar cómo el concepto de “peregrino” lo hace incompatible con el de apátrida al decir que “todo peregrino tiene una patria, pues nadie que carezca de ella es peregrino”, y que concuerda con otros sermones, como el 362, 4, donde el rey de esa patria es Cristo, que viene a buscar a los peregrinos que son sus ciudadanos, o en 378 que contrapone peregrinos con moradores, los peregrinos tienen el consuelo del Espíritu Santo y los moradores la vida eterna, los moradores que están en la patria, “donde los ciudadanos son los ángeles”. Esto conlleva la afirmación de que los peregrinos tienen una ley personal, es decir, una ciudadanía, y todo ello en un momento bastante temprano, fechado el 405. Dejemos que hable Agustín:

Que esta nuestra vida, hermanos amadísimos, es una cierta peregrinación alejados de la patria de los santos, la Jerusalén celeste, lo enseña clarísimamente el apóstol Pablo al decir: Mientras estamos en el cuerpo somos peregrinos lejos del Señor. Y como todo peregrino tiene una patria, pues nadie que carezca de ella es peregrino, debemos conocer cuál es la nuestra, adonde conviene que nos apresuremos a llegar, dejando de lado todos los placeres y delicias de esta vida; adonde tendamos y único lugar donde nos es lícito descansar. Dios quiso que en ningún otro lugar tuviéramos descanso verdadero a no ser en aquella patria; pues, si concediera descanso también aquí, no agradecería el regresar. Y llama a esta patria Jerusalén; no la terrena, que aún es esclava de todos sus hijos, según el mismo Apóstol indica. Ella fue dada en la tierra cual símbolo oscuro para los hombres carnales, quienes, aunque adoran a un único Dios, sin embargo, esperan de él la felicidad terrena. Hay otra Jerusalén, que dice estar en los cielos: la Jerusalén de arriba, la madre de todos nosotros. La llama madre, cual si fuera de la metrópoli, pues “metrópoli” significa ciudad madre. A ella, pues, hemos de apresurarnos; hemos de darnos cuenta de que somos peregrinos hacia ella y que estamos en camino<sup>935</sup>.

Al igual que en La Ciudad de Dios vemos se aplica la idea de patria<sup>936</sup>, en la que puede apreciarse la influencia de Cicerón. Del mismo modo que Cicerón dice: “Queridos son los padres, queridos los hijos, los parientes, los familiares, pero todas

---

<sup>934</sup> Cf. Sermón 200, 3;

<sup>935</sup> Vitam istam nostram, fratres carissimi, peregrinationem quamdam esse a patria sanctorum caelesti Ierusalem, apertissime docet apostolus Paulus dicens: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino*. Et quia omnis peregrinus utique habet patriam, nam nemo sine patria peregrinus est, nosse debemus, quae sit patria nostra, quo nos oportet neglectis omnibus illecebris et deliciis vitae huius ad id festinare, quo tendimus, et ubi tantummodo nobis licet acquiescere. Noluit enim Deus alibi nobis esse quietem veram nisi in illa patria: nam si et hic daret quietem, non delectaret redire. Hanc ergo patriam Ierusalem vocans, non illam terrenam, quae servit cum filiis suis, sicut idem ipse Apostolus monet: illa enim ad umbram significationis cuiusdam data est in terra hominibus carnalibus, quamvis unum Deum colentibus, tamen terrenam felicitatem ab illo desiderantibus. Est autem alia Ierusalem, quam dicit esse in caelis: Ierusalem enim *Sursum est, quae est mater omnium nostrum*. Matrem illam dicit, tamquam metropolim: nam et metropolis mater **civitas** interpretatur. Ergo ad illam festinandum est nobis, et cognoscendum peregrinos nos esse, et in via esse.

<sup>936</sup> Cf. Sermón 4, 9; Sermón 62, 8; Sermón 150, 9;

estas querencias las abarca la patria. ¿quién, si es bueno, dudará en darse a la muerte si ha de serle de provecho (a la patria)?”<sup>937</sup>, Agustín lo aplicará a la patria celeste, a la Iglesia como patria<sup>938</sup>. Adopta elementos del patriotismo clásico para esa nueva patria. Así en frases como “La patria misma sea mayor que tus mismos padres, hasta el punto que no deben ser escuchados cuando ordenan algo contra ella. Y si ésta ordenara algo contra Dios, tampoco debe obedecerse” (62, 8). De este modo parece dotar de un derecho de resistencia, que hace comprensible que Agustín haya sido considerado una de las principales influencias del protestantismo y en particular de Calvino y Lutero.

La vinculación del concepto Civitas con la Iglesia, así como la unidad entre la escatológica y la terrena, resulta patente en fragmentos como el 16 A, 9:

Había dicho: Guardaré mis caminos. Pondré un candado en mi boca. Fui humillado, y en reflexión se inflamó el fuego; y de repente, sin saber por qué, aparece aquí algo llamativo, ya que después de tantos combates y de tantos trabajos dice: Hablé con mi lengua. La lengua del alma es el movimiento de su misma voluntad. Así como el habla es un movimiento del cuerpo, la voluntad es un movimiento del alma. Ahí está la primera palabra; desde ahí se habla a Dios. La lengua corporal ejerce su misión externamente con los hombres; la otra lengua, que está en el movimiento de la voluntad ejerce su función en el interior, permaneciendo en su santuario. Esta es la verdadera lengua. Por eso dijo el Señor: Aquellos que le adoran, deben adorar en espíritu y en verdad. Esta es la verdadera lengua. Dije con mi lengua: Hazme, Señor, conocer mi fin y cuál es el número de mis días, para saber lo que me resta. Si vuestra santidad ha estado atenta, ante todo comprenderá la sentencia, y de este modo nos será concedido por el Señor, cuya misericordia nunca falla, el examinarla y discutirla, ya que es excesivamente difícil. Hablé con mi lengua: Hazme, Señor, conocer mi fin y cuál es el número de mis días, para saber lo que me resta. Daos cuenta de lo que pide: Hazme, Señor, conocer mi fin. Hermanos míos: El fin es aquello a lo que tendemos y en donde hemos de permanecer por siempre. Al salir de nuestra casa, nuestro fin fue llegar hasta la iglesia. Luego nuestro caminar ha terminado aquí. Una vez aquí, cada uno de nosotros tiene el fin de volver a su casa; y termina cuando llega allí. Ahora bien, **los que nos hallamos en esta peregrinación tenemos un fin al cual tender. ¿Hacia dónde tendemos? A nuestra patria. ¿Cuál es nuestra patria? Jerusalén, la madre de los justos, la madre de los vivos.** Nos encaminamos hacia allí; ése es nuestro fin. **Y como ignorábamos el camino, el mismo ciudadano de esa ciudad se hizo camino.** No sabíamos por dónde ir. Ignoro qué clase de recodos espinosos y pedregosos había en el camino. **Descendió hasta aquí mismo el que allí era magistrado; descendió en busca de los ciudadanos de aquella ciudad. Nos habíamos extraviado, y siendo ciudadanos de Jerusalén nos hicimos ciudadanos de Babilonia, nos hicimos hijos de la confusión. Descendió aquí a buscar a sus ciudadanos y se hizo ciudadano nuestro. No conocíamos aquella ciudad, aquel país; y dado que no podíamos llegar allá, descendió él a sus ciudadanos y se hizo ciudadano, no compartiendo nuestro error, sino tomando nuestra ciudadanía.** Bajó hasta aquí. ¿Cómo bajó hasta aquí? En forma de siervo. El mismo Dios hecho hombre deambuló entre nosotros. Si únicamente hubiera sido hombre, no nos hubiera conducido hasta Dios. Si solamente hubiera sido Dios,

---

<sup>937</sup> CICERÓN, *Los Deberes*, I, 17.

<sup>938</sup> Cf. Sermón 378;

no se hubiera unido con los hombres. Tomó nuestra propia condición, manteniendo a la vez la divinidad con el Padre; tomó nuestra temporalidad, teniendo la eternidad con el Padre; aquí fue igual a nosotros, teniendo la eternidad con el padre; aquí fue igual a nosotros, allí fue igual al Padre. **Bajó aquí nuestro ciudadano y dijo: “¿Qué hacéis aquí, ciudadanos de Jerusalén? La imagen y la semejanza de Dios solamente ha sido creada en Jerusalén.** Las estatuas de Dios no se colocan en esta vida. Esforcémonos, volvamos. ¿Por dónde volveremos? He aquí que yo mismo me tiendo debajo de vosotros, me hago camino para vosotros y seré vuestro fin. Imitadme”. Hazme, Señor, conocer mi fin. Creemos en aquel que es nuestro fin<sup>939</sup>.

En este fragmento queda manifiesto que el sentido con que usa civitas es el del Estado, en un sentido jurídico creador de ciudadanos. Cristo, ciudadano de la Jerusalén celeste, desciende y se hace ciudadano nuestro, viniendo a buscar a sus ciudadanos. De este modo vemos que confluye en el fiel cristiano una especie de doble ciudadanía, pero sólo utiliza la expresión de “patria” para referirse a la civitas celeste, como también hace en otros sermones<sup>940</sup>, y que es el fin de los cristianos.

Además, debemos destacar cómo podemos apreciar la conexión existente entre la Civitas Dei y el Espíritu Santo<sup>941</sup>. El Espíritu Santo está representado en las corrientes del río que alegran la ciudad de Dios<sup>942</sup>. El Espíritu Santo inunda la Iglesia.

---

<sup>939</sup> *Iam iste percurrebat dixi, custodiam vias meas. Ponam ori meo custodiam. Humiliatus sum et in meditatione mea exardescit ignis. Nescio quid subito educit hic aliud maius, et post tot certamina magnosque labores audite quid dicat: Locutus sum in lingua mea. Est enim lingua animae motus ipsius voluntatis. Quemadmodum enim lingua motus est in corpore, sic voluntas motus est in anima. Ibi est prima lingua; inde est, inde loquitur Deo. Haec enim lingua ministerium exhibet extra positus hominibus: illa autem lingua, quae est in motu voluntatis, ministerium exhibet manenti intus in templo suo. Ipsa est vera lingua. Unde dixit Dominus, eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare debere. Ipsa est vera lingua. Dixi in lingua mea: Notum mihi fac, Domine, finem meum, et numerum dierum meorum qui est, ut sciam quid desit mihi. Si attendat Sanctitas vestra, intellegat primo sententiam et sic Dominus misericordia sua qua semper consuevit dabit nobis orationibus vestris, ut possimus hanc discutere quia satis est ardua. Locutus sum in lingua mea: notum mihi fac, Domine, finem meum, et numerum dierum meorum qui sit, ut sciam quid desit mihi. Videte quid oret: Notum mihi fac, Domine, finem meum. Finis est, Fratres, ubi tendimus, ubi permansuri sumus. Quod exivimus de domibus nostris, finis nobis fuit ad **ecclesiam** veniendi. Ergo iter nostrum hic finitum est. Hinc iterum unusquisque ad domum suam finem habet redeundi. Ibi finit, ubi tendebat. Modo ergo in hac peregrinatione constituti, finem habemus ubi tendimus. Ubi ergo tendimus? Ad patriam nostram. Quae est patria nostra? Ierusalem, mater piorum, mater vivorum. Illic tendimus. Finis noster ipse est. Et quia viam nesciebamus, ipse **civis civitatis** ipsius fecit se viam. Nesciebamus qua ire. Amfractus nescio qui, spinosi, lapidosi, omnino graves, erant in via. Descendit huc ipse primus, qui est ibi principalis; descendit quaerens **cives civitatis** illius. Aberravimus enim, et cum simus Ierusalem **cives**, facti sumus **cives** Babyloniae, facti sumus filii confusionis: Babylonia enim confusio est. Descendit huc quaerens **cives** suos, et factus est **civis** noster. Non noveramus **civitatem** istam provinciam istam non noveramus. Sed quia nos ad illam non venimus descendit huc ad **cives** suos, et factus est ipse **civis**, non consentiendo, sed suscipiendo. Descendit huc. Quomodo descendit? In forma servi. Ambulavit hic inter nos Deus homo. Si enim tantummodo homo fuisset, ad Deum non perduxisset. Si tantummodo Deus fuisset, hominibus coniunctus non fuisset. Suscepit nobiscum conditionis aequalitatem, habens cum Patre divinitatem. Suscepit nobiscum temporalitatem, habens cum Patre aeternitatem. Hic nobiscum aequalis, ibi Patri aequalis. Descendit huc **civis** noster, et ait: "Quid hic facitis, **cives** Ierusalem? Imago et similitudo Dei non est creata nisi in Ierusalem. Statuae Dei in hac vita non ponuntur. Laboremus, redeamus. Qua redimus? Ecce substerno me vobis, fio vobis via, ero vobis finis. Imitamini me". Notum mihi fac Domine finem meum. Ipsum credimus, qui est finis noster.*

<sup>940</sup> Cf. Sermón 38, 11;

<sup>941</sup> Cf. Sermón 32, 6; Sermón 229 I, 3;

<sup>942</sup> Cf. Sermón 32, 6;

De ahí la importancia que tienen las virtudes del Espíritu en la aceptación de la coerción eclesiástica. Y con él, como dador de la Unidad, está relacionada la afirmación bíblica (Mateo 12, 23-26) de que ninguna ciudad o casa, contra sí divididas, pueden mantenerse<sup>943</sup> o el llamamiento a la unidad de la Iglesia<sup>944</sup>, tal como interpreta Lucas 24, 49 cuando dice “permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos con la fuerza de lo alto”, como una orden de mantenerse en la civitas, es decir, la Iglesia católica. Además debemos subrayar la importancia del Sermón 347, 2, donde identifica los dones espirituales con los escalones que permiten el ascenso desde el valle del dolor al monte donde se encuentra la ciudad santa. Estos elementos, de índole netamente teológica, son los que, como veremos, serán trascendentales a la hora de aceptar el ejercicio de la coerción por parte de Agustín (decimos ejercicio puesto que teóricamente Agustín nunca ha tenido problemas para admitirla, aunque sí dudas para aplicarla).

Queda, al fin, ver si encontramos la identificación entre la ciudad con la Iglesia. Así lo hace en el Sermón 198, 48, el fragmento lo reproducimos a continuación, pero nótese que en él se fusionarían tanto la escatológica como la terrena, ya que tanto puede detectarse la referencia de la escatológica, “Jerusalén Celeste”, como de la terrena:

Ahora bien, no sólo si un hombre, sino si alguien parecido a un ángel quisiera tentarte, ora mediante alguna visita, ora mediante un sueño y dijere “Hazme esto, celébrame esto, porque soy ángel”, verbigracia, Gabriel, no le creas. Seguro da tú culto al único Dios, que es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Con tal culto tuyo goza si es ángel; si, en cambio, se aíra porque no les has dado algo extra, hay que entender que es aquel del que el Apóstol dice que se transfigura en ángel de luz: quiere taponar el camino, para hacer mal se entremete; es mediador no reconciliante, sino, más bien, separador. En efecto, el ángel del Apocalipsis y los demás como él, quieren que se adore no a ellos sino a Dios. Son nuncios, pues nuncian lo que para nunciar hayan recibido; son ministros, pues hacen lo que les ha mandado hacer, llevan nuestras peticiones a Dios, sin exigir las, suplantando a Dios. Dice un ángel a un hombre: He ofrecido tu deprecación en presencia de la claridad de Dios. Sin embargo, no rogaba al ángel, también éste rogaba a Dios: ministro, ofreció la preces del otro. ¿Acaso dijo, como hacen los ministros perversos y corruptos de ciertas potestades: “Dame algo, si quieres que nuncie esta preces, si quieres que la admita”?

Nuestro Señor no tiene una casa importante de esta laya. Lo aman sus siervos, lo aman sus hijos. Si quisieras corromper a alguno de ellos privadamente, digamos, para que te admitan junto a su señor, serás expulsado lejos de esa casa grande. En efecto, si imitan la vida angélica –porque está escrito: Un alma única y un corazón único está orientado a Dios y nadie tiene algo propio, sino que todo les es común, como en los Hechos de los Apóstoles leemos que del número de los judíos se habían convertido tantos miles de hombres, a quienes, sin poseer nada propio, de lo común se distribuía a cada uno como cada uno necesitaba -; si, pues, éstos imitan la vida angélica y, si a alguno de ellos algún amigo suyo o hermano o padre o madre o cualquier allegado quisiera ofrecerle privadamente algo, no sólo lo rehúsa, sino que también avisa que, si ha de ofrecerse y recibirse, se ofrezca a Dios, como hacían quienes ponían a los pies de los apóstoles los precios de sus cosas, como también aquellos a los que el Apóstol ha exhortado a hacer alguna oblación a los pobres de los santos que había en

---

<sup>943</sup> Cf. Sermón 71, 1;

<sup>944</sup> Cf. Sermón 175, 3; Sermón 378;



Jerusalén –y enseña que sepan ofrecer a Dios lo que hacen-, cuánto más los ángeles –por supuesto, más perfectos-, **que en la magnificencia celeste, en la casa importante y en la ciudad celeste de Jerusalén**, madre de todos nosotros, sirven a Dios con caridad enteramente concorde, no quieren que nada de honor se les presente privadamente y en propiedad, sino que gozan con solo el honor que mancomunadamente se presenta a Dios como a Dios, **y a esa ciudad como a su templo, esto es, la Iglesia universal**<sup>945</sup>.

Más claro aún se ve en el Sermón 341, 11, no sólo la identificación de la Iglesia con la Ciudad de Dios, sino la vinculación de ambas, escatológica y terrena, peregrina y celeste, en una sola Iglesia:

Desde el justo Abel hasta el fin del mundo, mientras haya hombres que engendren y sean engendrados, cualquier justo que pase por esta vida, todo el que vive ahora, es decir, no en este lugar, sino en esta vida, todo el que venga después; todos ellos forman el único cuerpo de Cristo y cada uno en particular son miembros de Cristo. Si, pues, en conjunto son el cuerpo y en particular son miembros, tiene que haber una cabeza para ese cuerpo. Y él mismo es, dice, la cabeza del cuerpo de la Iglesia; el primogénito, el que tiene el primado. Y como dijo también de él que siempre es la cabeza de todo principado y potestad, **esta Iglesia, peregrina ahora, se asocia a aquella otra Iglesia celeste, donde tenemos a los ángeles como ciudadanos**, y pecaríamos de arrogantes al pretender ser iguales a ellos tras la resurrección de los cuerpos, de no haberlo prometido la Verdad al decir: Serán iguales a los ángeles de Dios. **Así se constituye la única Iglesia, la ciudad del gran rey**<sup>946</sup>.

---

<sup>945</sup> Non solum autem si homo, sed si quisquam quasi angelus sive aliqua visitatione sive per somnium temptare voluerit et dixerit: "Hoc mihi fac, hoc mihi celebra, quia ego sum angelus" verbi gratia Gabriel, noli credere. Unum Deum tu securus cole, qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Tali tuo cultu gaudet, si est angelus; si autem irascitur, quia extra aliquid non dedisti, ille iam intellegendus est de quo dicit Apostolus quod *transfiguratur se in angelum lucis*: intercludere vult viam, male se interponit; non est mediator reconcilians, sed magis separans. Nam ille angelus in Apocalypsi et ceteri tales nolunt se adorari, sed Deum. Nuntii sunt, nuntiantes quod nuntiandum acceperint; ministri sunt, agentes quod agere iussi fuerint, referentes preces nostras ad Deum, non ipsi eas exigentes pro Deo. Dicit angelus homini: *Ego obtuli deprecationem tuam in conspectu claritatis Dei*. Tamen non ipsum angelum rogabat, et ille Deum rogabat: minister obtulit eius precem. Numquid dixit, quomodo faciunt ministri quarundam potestatum perversi atque corrupti: "Da mihi aliquid, si vis ut nuntiem, si vis ut admittam"? Non talem domum magnam habet Dominus noster. Amant eum servi sui, amant eum filii sui. Si volueris aliquem eorum quasi privatim corrumpere, ut admittaris ad Dominum eorum, de domo ipsa magna longe expelleris. Si enim <...> angelicam vitam imitantur - quia scriptum est: *Anima una et cor unum est in Deum, et nemo habet aliquid proprium, sed sunt eis omnia communia*, sicut in Actibus apostolorum legimus ex Iudaeorum numero tot milia hominum esse conversa, quibus nihil proprium possidentibus de communi *distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat*-, si ergo isti angelicam vitam imitantur, et si cui eorum aliquis amicus eius, vel frater vel pater vel mater vel quilibet propinquus, privatim aliquid offerre voluerit, non solum respuit, sed etiam monet ut, si offerendum et accipiendum est, offeratur Deo, sicut illi faciebant qui pretia rerum suarum ad pedes apostolorum ponebant, sicut etiam illi quos hortatus est Apostolus oblationem aliquam facere in pauperes sanctorum qui erant Hierusalem - et hoc docet, ut sciant Deo se offerre quod faciunt -, quanto magis illi angeli utique perfectiores, qui in caelestibus apparatus et in domo magna et **civitate** caelesti Hierusalem, matre omnium nostrum, concordissima caritate Deo serviunt, nihil sibi honoris privatim et proprie volunt exhiberi, sed eo solo gaudent honore qui Deo tamquam Deo, et ipsi **civitati** tamquam templo eius, hoc est universae **Ecclesiae**, communiter exhibetur.

<sup>946</sup> Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi; singuli autem membra Christi. Si ergo omnes corpus, singuli membra; est utique caput cuius hoc sit corpus. *Et ipse est, inquit, caput corporis*

Esa identificación también la encontramos en otros lugares, cuando escribe “en esta Iglesia, es decir, en esta ciudad”<sup>947</sup>, en un sentido netamente terreno. O también al decir: “Honrad, amad, anunciad también a “la santa Iglesia”, vuestra madre, como a la ciudad santa de Dios, la Jerusalén celeste”<sup>948</sup>. O cuando identifica a la Iglesia con la ciudad sobre una montaña<sup>949</sup>.

Especialmente relevante resulta la cita del Sermón 313 B, 3, ya que en ella no sólo identifica la ciudad de Dios, con la Iglesia, sino que además la dota de poderes, en el sentido de capacidad de coerción, como veremos con más detalle en un epígrafe a parte.

Esta identificación la encontramos en fechas tempranas, así el Sermón 313 B, es anterior al año 400, el 214 presumiblemente anterior (391 o 394-397 o tras 412) al que seguirían el 198 (1 enero 404), el sermón 295, (405-410), el 213, anterior al 410, o el 341 (del 418 al 419). Lo que nos permite afirmar que esta identificación es una constante, sin mostrarse una variación en el pensamiento de Agustín, aunque sí podría apreciarse una tendencia a hacerse esa afirmación más frecuente, hacerse más consciente en el santo a partir del año 405.

---

*Ecclesiae, primogenitus, ipse primatum tenens.* Et quia de illo ait etiam, quod semper *caput omnis principatus et potestatis sit*, adiungitur ista **Ecclesia**, quae nunc peregrina est, illi caelesti **Ecclesiae**, ubi Angelos **cives** habemus; cui aequales nos futuros post resurrectionem corporum impudenter nobis arrogaremus, nisi Veritas promississet, dicens: *Erunt aequales Angelis Dei*; et fit una **Ecclesia, civitas** Regis magni.

<sup>947</sup> Cf. Sermón 213, 8;

<sup>948</sup> Cf. Sermón 214, 11;

<sup>949</sup> Cf. Sermón 295, 5;

## CAPITULO XVII

### POPVLVS

Como viene siendo habitual, debemos tener en cuenta que la estructura establecida para Civitas tiende a reproducirse también respecto a los otros conceptos, de modo que esa doble vertiente terrena y escatológica también la podremos apreciar en el resto. Respecto a los sermones, en la mayor parte de ellos, al hablar de pueblo se referirá a la vertiente terrena, con una menor presencia de la escatológica.

Centrándonos en las citas que de *populus* hemos detectado en los sermones agustinianos distinguiremos, como venimos haciendo, en primer lugar la utilización que proviene de citas bíblicas, importantes por la interpretación que Agustín desarrolla, normalmente respecto a las del Antiguo Testamento anuncios de la Iglesia, pero también otras, como los pueblos simbolizados por las aguas en el Apocalipsis<sup>950</sup>:

- Éxodo 4 1-9 (según editor): Si mihi dixerit **populus**: Non te misit Deus, quibus signis ostendam quia misisti me? y In his signis audiet te **populus**<sup>951</sup>.

- Éxodo 15, 14-16: Audierunt, inquit, **gentes**, et iratae sunt; dolores comprehenderunt habitatores Philistiim. Tunc festinaverunt, id est conturbati sunt, duces Edom, et principes Moabitarum: apprehendit eos tremor: tabuerunt omnes inhabitantes Chanaan. Incumbat in eos tremor, et timor magnitudinis brachii tui. Fiant tamquam lapides, donec transeat **populus** tuus, Domine, donec transeat **populus** tuus hic, quem acquisisti<sup>952</sup>.

- Éxodo 19, 1: Tertio autem mense, ex quo **populus** de Aegypto eductus est<sup>953</sup>.

- Levítico 16, 6: Prius offerre sacrificia pro peccatis vestris, et sic pro **populo**<sup>954</sup>.

(También Hebreos 7, 27).

- Números 20, 12: Non introduces tu **populum** in terram promissionis<sup>955</sup>.

- Job 31, 33: Si erubui in conspectu **populi** confiteri peccata mea<sup>956</sup>.

- Salmo 3, 9: Domini est salus, et super **populum** tuum benedictio tua<sup>957</sup>.

- Salmo 17, 44: **Populus** quem non cognovi, servivit mihi<sup>958</sup>.

- Salmo 44, 6: **Populi** sub te cadent<sup>959</sup>.

- Salmo 52, 5: Nonne cognoscent omnes qui operantur iniquitatem, qui devorant **populum** meum in cibo panis?<sup>960</sup>.

- Salmo 93, 9.8: Intellegite ergo, qui insipientes estis in **populo**; et stulti, aliquando sapite<sup>961</sup>.

---

<sup>950</sup> Cf. Sermón 125, 3;

<sup>951</sup> Cf. Sermón 6, 6-7;

<sup>952</sup> Cf. Sermón 363, 3;

<sup>953</sup> Cf. Sermón 272 B, 6;

<sup>954</sup> Cf. Sermón 135, 7;

<sup>955</sup> Cf. Sermón 352, 4;

<sup>956</sup> Cf. Sermón 392, 2 (3);

<sup>957</sup> Cf. Sermón 335 B, 4;

<sup>958</sup> Cf. Sermón 62, 4; Sermón 62 B, 2; Sermón 77, 5; Sermón 77, 8; Sermón 122, 3; Sermón 158, 5; Sermón 204, 2; Sermón 260 E, 1; Sermón 299 C, 5; Sermón 375 C, 6;

<sup>959</sup> Cf. Sermón 298, 2;

<sup>960</sup> Cf. Sermón 46, 23;

<sup>961</sup> Cf. Sermón 69, 3; Sermón 348 A, 4;

- Salmo 94, 6.7: Ipse ergo fecit nos, et non ipsi nos. Nos autem **populus** eius et oves pascuae eius<sup>962</sup>.

- Salmo 95, 2.5: Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra. Cantate Domino, benedicite nomen eius, bene nuntiate de die in diem salutare eius. Annuntiate inter **gentes** mirabilia eius, in omnibus **populis** gloriam eius. Quoniam omnes dii **gentium** daemonia<sup>963</sup>.

- Salmo 112, 7-8: erexit de terra inopem, et de stercore exaltavit pauperem, ut collocaret eum cum potentibus **populi** sui<sup>964</sup>.

- Salmo 143, 5: Beatum dixerunt **populum** cui haec sunt ; beatus **populus** cuius Dominus Deus eius<sup>965</sup>.

- Isaías 3, 14: Veniet ad iudicium cum senioribus **populi** sui<sup>966</sup>.

- Isaías 51, 7: Audite me, qui scitis iudicium. Isaías propheta, Deus per ipsum. Audite me, qui scitis iudicium; **populus** meus, in quorum corde lex mea est<sup>967</sup>.

- Ezequiel 3, 5-7: Ad domum Israel mittam te, non ad **populum** alterius linguae te mittam. **Populus** autem non vult audire te, quia non vult audire me<sup>968</sup>.

- Ezequiel 9, 4: Vade, et da signum in frontibus eorum qui gemunt et moerent de peccatis **populi** mei, quae fiunt in medio eorum<sup>969</sup>.

- Ezequiel 34, 30: Et scient, quoniam ego sum Dominus Deus eorum, et ipsi **populus** meus domus Israel, dicit Dominus Deus<sup>970</sup>.

- Evangelio de San Mateo 1, 21: Ipse enim salvum faciet **populum** suum a peccatis eorum<sup>971</sup>.

- Evangelio de San Mateo, 2, 5-6: Et tu Bethlehem, terra Iuda, non es minima in principibus Iuda: ex te enim exiet dux qui reget **populum** meum Israel<sup>972</sup>.

- Evangelio de San Marcos, 11, 31-32: Si dixerimus: De caelo; dicet nobis: Quare non credidistis ei? Si dixerimus: Ex hominibus, timemus **populum**<sup>973</sup>.

- Evangelio de San Lucas, 20, 6: Si dixerimus: Ab hominibus, lapidabit nos **populus**; quia prophetam habent Ioannem. Si dixerimus: De caelo, dicturus est nobis: Quare ergo non credidistis ei?<sup>974</sup>.

En cuanto al uso de *populus*, suele tener un marcado sentido étnico. Éste se observa incluso cuando habla de los dos pueblos llamados a constituir el pueblo de Dios, que es la Iglesia, esto es, el pueblo judío y el de los gentiles. Habla de elementos etnográficos que son interpretados por el santo de forma alegórica, como el identificar las lentejas<sup>975</sup> como alimento propio de Egipto, de gentiles.

En un sentido netamente etnográfico, y no alegórico, habla de “arte popular”<sup>976</sup>, semejante a la cítara, o la referencia al “popular entender”<sup>977</sup> o a la forma de expresarse

<sup>962</sup> Cf. Sermón 26, 4; Sermón 26, 5; Sermón 47, 1; Sermón 47, 2; Sermón 47, 13;

<sup>963</sup> Cf. Sermón 27, 2; Sermón 163, 5; Sermón 190, 4; Sermón 190, 4;

<sup>964</sup> Cf. Sermón 381, 1;

<sup>965</sup> Cf. Sermón 32, 27; Sermón 32, 28; Sermón 113, 5; Sermón 113, 6; Sermón 150, 9; Sermón 359 A, 14;

<sup>966</sup> Cf. Sermón 37, 19;

<sup>967</sup> Cf. Sermón 279, 13;

<sup>968</sup> Cf. Sermón 17, 2;

<sup>969</sup> Cf. Sermón 107, 7;

<sup>970</sup> Cf. Sermón 47, 29;

<sup>971</sup> Cf. Sermón 51, 10; Sermón 51, 30; Sermón 174, 8; Sermón 293, 11; Sermón 299, 6;

<sup>972</sup> Cf. Sermón 200, 3; Sermón 373, 4;

<sup>973</sup> Cf. 308 A, 7;

<sup>974</sup> Cf. Sermón 128, 2; Sermón 293, 4;

<sup>975</sup> Cf. Sermón 4, 12;

<sup>976</sup> Cf. Sermón 9, 5;

de aquel pueblo<sup>978</sup>. Respecto al pueblo judío lo denomina pueblo nacido según la carne<sup>979</sup>, lo que otorgaría un carácter racial.

En un uso más coloquial encontramos el término aplicado de otra forma, por ejemplo a la fama entre los pueblos<sup>980</sup>, así como en el sentido de “en público”<sup>981</sup> o al elevado número de gente que congrega una festividad<sup>982</sup>, incluso habla de hombres públicos<sup>983</sup> o del pueblo que asiste a los espectáculos de gladiadores<sup>984</sup>. Otro tipo es la traducción del término griego demos<sup>985</sup>, o la expresión “en este pueblo, en esta iglesia”<sup>986</sup> en el que ya podemos ver cierta identificación entre ambos.

Podremos detectar esa identificación del *Populus Dei* con la *Civitas Dei*. En coherencia con la identificación de *Civitas Dei* con *Ecclesia*, también es identificado *populus Dei* con la Iglesia<sup>987</sup>, que a su vez es identificada con el *Regnum Dei*<sup>988</sup>. En otros lugares vemos que Agustín parece identificar el reino de Dios, con el pueblo de Dios, de la que trataremos al hablar de *regnum*<sup>989</sup>.

Hemos detectado un elemento, no detectado en *De Civitate Dei*, del término *populus Dei*, y que en los sermones adquiere mayor importancia. Es el hecho de que ese Pueblo de Dios esté compuesto a su vez por dos pueblos (como vimos ya con el concepto de *gens*), el de los judíos y el de los gentiles<sup>990</sup>, según la carne y según el espíritu<sup>991</sup>, de la circuncisión y del prepucio<sup>992</sup>, la sinagoga y la Iglesia<sup>993</sup>, identificados en Isaac y Esaú (lo que a su vez se relaciona con la forma de interpretar los Testamentos por Agustín), identificados en el asno y el buey del pesebre<sup>994</sup>, los dos ciegos junto al camino, los dos pueblos de los que Cristo es piedra angular, las dos mieses, las dos barcas y tantas otras metáforas. Se refiere al *Populus Dei* cuando habla del pueblo que es libertado de Egipto en el Viejo Testamento y libertado del diablo en el Nuevo<sup>995</sup>. Si bien ese segundo pueblo, el de los gentiles, está compuesto por múltiples pueblos, por ello en ocasiones encontraremos la expresión *futuri populi* o simplemente *populus* en plural<sup>996</sup>, que incluye a todos los pueblos. Todos ellos son miembros de uno, Cristo, del que la Iglesia es cuerpo y esposa<sup>997</sup>. Ambos pueblos forman el pueblo de Dios, y por

---

<sup>977</sup> Cf. Sermón 13, 4; Sermón 41, 3;

<sup>978</sup> Cf. Sermón 74, 1;

<sup>979</sup> Cf. Sermón 350 A, 2; Sermón 352, 3;

<sup>980</sup> Cf. Sermón 150, 2;

<sup>981</sup> Cf. Sermón 17, 6; Sermón 149, 12; Sermón 216, 7; Sermón 240, 1; Sermón 302, 17; Sermón 358, 2;

<sup>982</sup> Cf. Sermón 305 A, 1; Sermón 317, 1;

<sup>983</sup> Cf. Sermón 105 A, 1;

<sup>984</sup> Cf. Sermón 128, 9;

<sup>985</sup> Cf. Sermón 218, 15;

<sup>986</sup> Cf. Sermón 308, 5;

<sup>987</sup> Cf. Sermón 155, 13; Sermón 198, 52; Sermón 279, 10; Sermón 308, 5;

<sup>988</sup> Cf. Sermón 251, 4;

<sup>989</sup> Cf. Sermón 8, 3; Sermón 260 B, 3;

<sup>990</sup> Cf. Sermón 4, 11; Sermón 4, 12; Sermón 32, 12; Sermón 46, 23; Sermón 51, 15; Sermón 88, 10; Sermón 101, 1; Sermón 101, 2; Sermón 112 A, 2; Sermón 112 A, 8; Sermón 130, 1; Sermón 137, 6; Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 248, 2.2; Sermón 252, 3.3; Sermón ACEP 1; Sermón ACEP 4;

<sup>991</sup> Cf. Sermón 346 A, 2;

<sup>992</sup> Cf. Sermón 130, 1; Sermón 204, 2; Sermón 248, 2.2; Sermón 249, 2; Sermón 252, 3.3;

<sup>993</sup> Cf. Sermón 248, 2.2;

<sup>994</sup> Cf. Sermón 189, 4; Sermón 204, 2;

<sup>995</sup> Cf. Sermón 4, 9;

<sup>996</sup> Cf. Sermón 6, 8; Sermón 72 A, 3; Sermón 75, 9; Sermón 198, 55; Sermón 215, 5; Sermón 218 B, 1; Sermón 220, 1; Sermón 221, 1; Sermón 248, 3.3; Sermón 250, 2; Sermón 280, 6; Sermón 298, 1; Sermón 298, 2; Sermón 335 C, 11; Sermón 340 A, 11; Sermón 351, 11; Sermón 362, 3; Sermón 378;

<sup>997</sup> Cf. Sermón 192, 2;

ello, ambos pueblos conforman la Iglesia, lo manifiesta claramente Agustín en el Sermón 4, 11 y en 204, 4:

Quiere Isaac bendecir también al mayor, a Esaú. La madre amaba al menor, y el padre al mayor como a primogénito. Para ambos era igual la justicia, pero el amor era mayor para el primogénito. Quiere bendecir al mayor, porque el Antiguo Testamento se prometía al primer pueblo. No da promesas sino a los judíos. Parece que les promete a ellos, parece que les garantiza todo. Son llamados de Egipto, liberados del enemigo, salvados por el mar, mantenidos con el maná, reciben el Testamento, reciben la ley, reciben las promesas, reciben la misma tierra de promisión. Pero bajo la figura del mayor es bendecido el menor. Porque la madre representa a la Iglesia. Entended por Iglesia, hermanos, no sólo aquellos que después de la venida de Cristo y su natividad comenzaron a ser santos; todos cuantos fueron santos pertenecen a la misma Iglesia. Porque a nosotros nos pertenece el padre Abrahán, aunque vivió antes de que Cristo naciera de la Virgen y nosotros fuimos hechos cristianos tanto tiempo después, a saber, después de la pasión de Cristo; porque dice el Apóstol que somos hijos de Abrahán imitando la fe de Abrahán. Luego, imitándole, somos admitidos en la Iglesia. ¿Cómo lo excluirías a él de la Iglesia? Esta Iglesia va simbolizando a Rebeca, esposa de Isaac. A esta Iglesia pertenecían también los santos profetas, que entendían el Antiguo Testamento, pues aquellas promesas carnales tenían un cierto sentido espiritual. Si el sentido era espiritual, ellos eran espirituales, y pertenecían al hijo menor, pues primero es el carnal y después el espiritual<sup>998</sup>.

Para ambos, judíos y gentiles, nació la piedra angular, con el fin, como dice el Apóstol, de hacer en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, estableciendo la paz, y transformar a los dos en un solo cuerpo para Dios por la cruz. ¿Qué otra cosa es un ángulo sino la unión de dos paredes que traen direcciones distintas y, por así decir, encuentran allí el beso de la paz? La circuncisión y el prepucio, es decir, los judíos y los gentiles, fueron enemigos entre sí, por ser dos pueblos de distinta y contraria proveniencia: de uno proviene el culto del único Dios verdadero, y del otro, el de los muchos y falsos dioses. Aunque los primeros estaban cerca y los segundos lejos, a unos y a otros los condujo hacia sí el que – como dice a continuación el Apóstol – transformó a los dos en un solo cuerpo para Dios, dando muerte en sí mismo, por medio de la cruz, a la enemistad. Dice también: Con su venida os anunció la paz a vosotros, a los que estabais lejos como a los que estabais cerca, puesto que por él tenemos acceso todos en un

---

<sup>998</sup> Vult tamen benedicere et maiorem filium Esau. Minorem amabat mater et maiorem pater tamquam primogenitum. Nam aequalis in ambos iustitia, sed erat caritas maior erga primogenitum. Vult ille benedicere maiorem, quia Vetus Testamentum primo **populo** promittebat. Promissiones non loquitur nisi ad Iudaeos. Ipsi videtur promittere, ipsis videtur omnia polliceri. Vocantur ab Aegypto, liberantur ab hostibus, per mare ducuntur, pascuntur manna, accipiunt Testamentum, accipiunt Legem, accipiunt promissiones, accipiunt ipsam terram promissionis. Non mirum, quia ille benedicere voluit primum filium. Sed sub figura maioris benedicitur minor. Mater enim typum gestat **Ecclesiae**. **Ecclesiam** autem accipite, fratres, non in his solis qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti, sed omnes quotquot fuerunt sancti ad ipsam **Ecclesiam** pertinent. Non enim non ad nos pertinet pater Abraham quia ille fuit antequam nasceretur Christus de Virgine, et nos tanto post, id est, post passionem Christi facti sumus christiani, cum dicat Apostolus quia *filii* sumus *Abrahamae*, imitando fidem Abrahamae. Ergo nos imitando illum ad **Ecclesiam** admittimur, et ipsum ab **Ecclesia** exclusuri sumus? Haec **Ecclesia** significatur in Rebecca uxore Isaac. Haec **Ecclesia** erat in sanctis etiam Prophetis, qui intellegebant Vetus Testamentum, quia promissiones illae carnales spirituale nescio quid significabant. Si spirituale, spirituales ergo ad minorem filium, quia prior est carnalis, et postea spiritalis.

mismo Espíritu del Padre. Ved si no ha mostrado aquí tanto a las dos paredes, procedentes de una diversidad enemiga, como a Cristo el Señor, cual piedra angular, a quien se acercaron ambas, aunque de distinta procedencia; Cristo, en quien hallaron la concordia una y otra, es decir, quienes creyeron en él, tanto judíos como gentiles. Es como si se les dijese: “Tanto vosotros que venís de cerca como vosotros que llegáis de lejos, acercaos a él, y seréis iluminados, y vuestros rostros no sentirán confusión”. Está escrito, en efecto: He aquí que pongo en Sión la piedra angular, elegida y de gran valor, y quien crea en ella no será confundido. Quienes escucharon y se mostraron obedientes viviendo de aquí y de allí, encontraron la paz y pusieron fin a la enemistad. Los pastores y los magos fueron las primicias de los unos y de los otros. En ellos comenzó a conocer el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su señor. El animal astado hace referencia al pueblo judío, pues en él se preparaban para Cristo los cuerpos de la cruz. El animal con largas orejas, al pueblo gentil, según estaba predicho: El pueblo que no conocía me sirvió, y al escucharme me obedeció. Así pues, el dueño del buey y el Señor del asno yacía en el pesebre, y a ambos animales daba un alimento común. Había venido para ser paz tanto para los de lejos como para los de cerca. Los pastores israelitas, como corresponde a quienes se hallaban cerca, llegaron hasta Cristo el mismo día en que nació; le vieron y exultaron de gozo; los magos gentiles, en cambio, hallándose lejos, transcurridos unos días desde la fecha de su nacimiento, llegaron hoy, lo encontraron y lo adoraron. Convenía, pues, que nosotros, la Iglesia congregada de entre los gentiles, uniéramos la celebración de este día en que Cristo se manifestó a las primicias de los gentiles, a la de aquel otro en que Cristo nació de los judíos, y conserváramos, mediante la doble solemnidad, el recuerdo de tan gran misterio<sup>999</sup>.

---

<sup>999</sup> Utrisque enim natus est lapis angularis, ut, quemadmodum dicit Apostolus, *duos conderet in se, in unum novum hominem, faciens pacem, et commutaret utrosque in uno corpore Deo per crucem*. Quid enim est angulus, nisi coniunctio duorum parietum qui ex diverso veniunt et illic quodam modo osculum pacis inveniunt? Inimica quippe inter se fuerunt circumcisio et praeputium, hoc est Iudaei et **Gentes**, propter duo inter se diversa atque contraria: inde veri unius Dei cultu, hinc multorum atque falsorum. Cum itaque illi essent prope, isti autem longe, utrosque adduxit ad se, qui commutavit utrosque in uno corpore Deo, sicut idem Apostolus consequenter adiungit: *per crucem interficiens inimicitias in semetipso. Et veniens evangelizavit pacem vobis, inquit, qui eratis longe, et pacem his qui prope; quia per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem*. Videte si non et duos parietes, ex inimicitiarum diversitate venientes, et angularem lapidem demonstravit Dominum Iesum, ad quem de diverso utriusque accesserunt, in quo utriusque concordaverunt, hoc est et qui ex Iudaeis in eum et qui ex **Gentibus** crediderunt, tamquam diceretur eis: Et vos de propinquo, et vos de longinquo, *accedite ad eum, et illuminamini, et vultus vestri non erubescunt. Scriptum est enim: Ecce pono in Sion lapidem angularem, electum, pretiosum; et qui crediderit in eum, non confundetur*. Qui audierunt et oboedierunt, hinc atque inde utriusque venerunt, pacem tenuerunt, inimicitias finierunt; utrorumque primitiae pastores et Magi fuerunt. In eis coepit bos agnoscere possessorem suum, et asinus praesepe domini sui. Ex Iudaeis animal cornutum, ubi Christo crucis cornua parabantur; ex **Gentibus** animal auritum, unde praedictum erat: **Populus**, *quem non cognovi, servivit mihi; in obauditum auris oboedivit mihi*. Ipse namque possessor bovis et dominus asini in praesepe iacebat, et ambobus alimentum commune praebebat. Quia ergo pax venerat eis qui erant longe, et pax eis qui prope, pastores, Israelitae, tamquam prope inventi, eo die quo natus est Christus ad eum venerunt, viderunt et exsultaverunt; Magi autem, **Gentiles**, tamquam longe inventi, tot diebus interpositis ex illo quo natus est, hodie pervenerunt, invenerunt, adoraverunt. Oportebat itaque nos, hoc est **Ecclesiam** quae congregatur ex **Gentibus**, huius diei celebrationem, quo est Christus primitiis **Gentium** manifestatus, illius diei celebrationi, quo est Christus ex Iudaeis natus, adiungere, et tanti sacramenti memoriam geminata sollemnitate servare.

Esos dos pueblos pueden ser nominados como el pueblo antiguo, viejo, mayor o primer pueblo y el nuevo o menor<sup>1000</sup>, el judío y el gentil<sup>1001</sup>, o también desde la contraposición del pueblo judío y el *Populus Christianus*<sup>1002</sup>, *Populus Iesu*<sup>1003</sup> o *Populus Christus*<sup>1004</sup>, pueblo constituido de gentiles<sup>1005</sup>, al que se accede tras el bautismo<sup>1006</sup>. Pero son el mismo pueblo, el pueblo de Dios, ambos constituyen la Iglesia, la *Civitas Dei*, que a su vez es su madre<sup>1007</sup>, (identifica explícitamente al pueblo de Dios con la Iglesia<sup>1008</sup>). Ambos son pueblos peregrinos<sup>1009</sup>. Así encontramos la expresión genérica de *Populus Dei*<sup>1010</sup>, o simplemente la expresión de *populus*<sup>1011</sup>, en el que incluye tanto a los judíos del pasado (por ejemplo en la transmigración del pueblo a Babilonia) como a los católicos del presente, los dos pueblos que debían ser pescados y que tras el juicio final será igualado y asociado a los ángeles<sup>1012</sup>. Estos dos pueblos se aprecian con claridad en el Sermón 89, 1 y en el sermón 300, 1:

Ese árbol es la sinagoga; no la parte llamada, sino la reprobada. Pues de ella fue llamado el pueblo de Dios, el que con toda verdad y sinceridad esperaba en los profetas a Jesucristo, la salvación de Dios<sup>1013</sup>.

La gloria de los Macabeos hizo solemne para nosotros este día. Cuando fueron leídas sus admirables pasiones, no sólo las oímos, sino que hasta las vimos y asistimos como espectadores a ellas. Acontecieron hace ya tiempo, antes de la encarnación y de la pasión de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador. Fueron miembros de aquel primer pueblo del que lo fueron también los profetas, que predijeron lo que estamos viendo ahora. Nadie piense que no hubo un pueblo consagrado a Dios antes de existir el pueblo cristiano. Ni siquiera Cristo comenzó a tener un pueblo después de su pasión, pues suyo era aquel pueblo nacido de Abrahán a quien dio testimonio el mismo Señor al decir: Abrahán

<sup>1000</sup> Cf. Sermón 4, 11; Sermón 4, 12; Sermón 32, 7; Sermón 32, 8; Sermón 50, 10; Sermón 90, 5; Sermón 122, 4; Sermón 135, 7; Sermón 155, 5; Sermón 216, 7; Sermón 221, 1; Sermón 229 P, 1; Sermón 260 B, 3; Sermón 272 B, 1; Sermón 300, 1; Sermón 352, 3; Sermón 352, 4;

<sup>1001</sup> Cf. Sermón 4, 11; Sermón 4, 12; Sermón 4, 18; Sermón 51, 14; Sermón 77, 12; Sermón 122, 5;

<sup>1002</sup> Cf. Sermón 4, 9; Sermón 4, 12; Sermón 4, 13; Sermón 5, 4; Sermón 5, 5; Sermón 5, 6; Sermón 16 B, 1; Sermón 32, 28; Sermón 45, 6; Sermón 50, 10; Sermón 76, 1; Sermón 110, 4; Sermón 122, 4; Sermón 300, 1; Sermón 300, 2; Sermón 313 B, 2;

<sup>1003</sup> Cf. Sermón 293, 11;

<sup>1004</sup> Cf. Sermón 300, 1;

<sup>1005</sup> Cf. Sermón 200, 1;

<sup>1006</sup> Cf. Sermón 260, 1; Sermón 260 D, 2;

<sup>1007</sup> Cf. Sermón 4, 11; Sermón 4, 13; Sermón 5, 4;

<sup>1008</sup> Cf. Sermón 155, 13; Sermón 198, 52; Sermón 279, 10; Sermón 308, 5; Sermón 340 A, 9;

<sup>1009</sup> Cf. Sermón 51, 32;

<sup>1010</sup> Cf. Sermón 8, 1; Sermón 8, 2; Sermón 8, 14; Sermón 8, 16; Sermón 24, 5; Sermón 30, 8; Sermón 71, 19; Sermón 85, 2; Sermón 88, 24; Sermón 88, 24; Sermón 89, 1; Sermón 110, 3; Sermón 122, 4; Sermón 136 C; Sermón 164, 8; Sermón 169, 5; Sermón 174, 9; Sermón 178, 8; Sermón 224; Sermón 228 B, 2; Sermón 248, 4; Sermón 260 B, 1; Sermón 264, 6; Sermón 279, 10; Sermón 284, 3; Sermón 301, 4; Sermón 340 A, 8; Sermón 340 A, 9; Sermón 352, 4; Sermón 352, 6; Sermón 363, 2; Sermón 363, 3;

<sup>1011</sup> Cf. Sermón 8, 3; Sermón 8, 17; Sermón 43, 7; Sermón 46, 31; Sermón 47, 4; Sermón 47, 20; Sermón 51, 14; Sermón 51, 15; Sermón 51, 26; Sermón 58, 13; Sermón 71, 2; Sermón 77, 2; Sermón 77, 11; Sermón 77, 12; Sermón 88, 24; Sermón 107, 7; Sermón 137, 6; Sermón 142, 11; Sermón 169, 3; Sermón 174, 8; Sermón 188, 4; Sermón 218, 11; Sermón 229 C, 1; Sermón 248, 3.3; Sermón 260 B, 2; Sermón 260 E, 1; Sermón 293, 11; Sermón 308 A, 7; Sermón 335 K, 6; Sermón 352, 4; Sermón 352, 6; Sermón 359, 9; Sermón 361, 16; Sermón 363, 2;

<sup>1012</sup> Cf. Sermón 264, 6;

<sup>1013</sup> Ea est Synagoga, non vocata, sed reprobata. Nam et inde vocatus **populus** Dei, qui veraciter et sinceriter in Prophetis exspectabat salutare Dei Iesum Christum.



deseó ver mi día; lo vio y se llenó de gozo. Por eso nació de Abrahán aquel pueblo que fue esclavo en Egipto, que con mano poderosa fue liberado de la casa de la esclavitud por obra del siervo de Dios Moisés, conducido por medio del mar Rojo, abriéndole paso las olas; probado en el desierto, sometido a la ley y establecido en un reino. En el mismo pueblo en que, como dije, aparecieron los profetas, florecieron estos mártires. Es cierto que aún no había muerto Cristo, pero la muerte futura de Cristo los hizo mártires a ellos<sup>1014</sup>.

La bendición conjunta de Esaú y Jacob significa la unidad de los dos pueblos<sup>1015</sup>, que son uno en Jacob<sup>1016</sup>. Diferencia que también alcanza elementos etnográficos, por ello habla de dos razas, dos pueblos y dos hermanos. Esa unidad es lograda mediante el Espíritu Santo<sup>1017</sup>, que además arroja al demonio, y que lleva a la contraposición turba/pueblo<sup>1018</sup>, que también encontramos en un sentido no escatológico y claramente despectivo cuando se refiere a los que van al teatro como “*turbas theatrales*”<sup>1019</sup>. Esa unidad aparece como condición de la existencia del pueblo, como señala en 103, 4:

Pensad en la unidad, hermanos míos, y ve que, si os agrada una multitud, es por la unidad que existe en ella. ¡Ved cuántos sois vosotros, a Dios gracias! ¿Quién podría gobernaros si no gustaseis una sola y misma cosa? ¿De dónde proviene esta calma en una multitud tan grande? Si hay unidad, hay pueblo; sin ella, una turbamulta. Pues ¿qué es una turbamulta sino una multitud turbada? Escuchad al Apóstol: Os ruego, hermanos –lo dice a una multitud que deseaba ver convertida en unidad-, que digáis todos lo mismo y que no haya entre vosotros cismas, sino que estéis perfectamente unidos en el mismo pensamiento y en el mismo parecer. Y en otro lugar: Sed unánimes, tened un mismo sentimiento; nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria<sup>1020</sup>.

De este modo el pueblo de los judíos en unas ocasiones identificará a la Iglesia, en tanto sea el pueblo judío anterior a la venida de Cristo, que recibe la ley y la promesa

---

<sup>1014</sup> Istum diem nobis solemnem gloria Machabaeorum fecit: quorum mirabiles passiones, cum legerentur, non solum audivimus, sed etiam vidimus et spectavimus. Olim ista gesta sunt, ante incarnationem, ante passionem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi. In primo **populo** illo exstiterunt, in quo Prophetiae exstiterunt, qui haec praesentia praedixerunt. Nec quisquam arbitretur, antequam esset **populus** Christianus, nullum fuisse **populum** Deo. Imo vero, ut sic loquar, quemadmodum se veritas habet, non nominum consuetudo, christianus etiam ille tunc **populus** fuit. Neque enim post passionem suam coepit habere **populum** Christus: sed illius **populus** erat ex Abraham genitus, cui perhibens testimonium ipse Dominus ait: *Abraham concupivit videre diem meum; et vidit, et gavisus est*. Ergo ex Abraham natus est ille **populus**, qui servivit in Aegypto, et qui manu potenti per Moysen famulum Dei de domo servitutis liberatus, per mare Rubrum fluctibus descendentibus ductus, in eremo exercitatus, legi subditus, in **regno** collocatur. Unde, sicut dixi, exstiterunt Prophetiae, inde isti martyres floruerunt. Nondum quidem erat mortuus Christus: sed martyres eos fecit moriturus Christus.

<sup>1015</sup> Cf. Sermón 4, 17;

<sup>1016</sup> Cf. Sermón 4, 18;

<sup>1017</sup> Cf. Sermón 71, 19;

<sup>1018</sup> Cf. Sermón 284, 1; Sermón 302, 20; Sermón 335 D, 3 (en este caso aparece junto a “pueblo demente);

<sup>1019</sup> Cf. Sermón 361. 4:

<sup>1020</sup> Unum cogitate, fratres mei, et videte in ipsa multitudine si delectat, nisi unum. Ecce Deo propitio quam multi estis: quis vos ferret, nisi unum saperetis? Unde in multis quies ista? Da unum, et **populus** est: tolle unum, et turba est. Quid est enim turba, nisi multitudo turbata? Sed audite Apostolum: *Obsecro autem vos, fratres*. Multitudini dicebat: sed omnes unum facere volebat. *Obsecro autem vos, fratres, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; sitis autem perfecti in eodem sensu, et in eadem scientia*. Et alio loco: *Unanimes, unum sentientes, nihil per contentionem, neque per inanem gloriam*.

de Dios. El propio Agustín lo dice en el sermón 16 B, 1, el pueblo cristiano en plural<sup>1021</sup>: “Padre nuestro, es el mismo pueblo que dice: Yo dije, Señor, ten misericordia de mí, porque he pecado contra ti”, ambos pueblos en ambos textos, el cristiano del nuevo testamento, el judío representado en el Salmo 40, 5. Identidad que se aprecia en otros sermones<sup>1022</sup>.

Tras la venida de Cristo, el pueblo judío deja de formar parte de la Iglesia y del *Populus Dei*, y se convierte en sus esclavos, guardianes de los libros cristianos<sup>1023</sup>, significados en la zarza llena de espinas, que son los pecados<sup>1024</sup>. Los judíos ya están separados de los cristianos<sup>1025</sup>, por lo que no parece que sean éstos a los que hay que separar, sino a los malos cristianos, es decir, el ejercicio de la coerción se limitaría a los propios cristianos. Los denominará de forma específica con expresiones como *populus iudaeorum*<sup>1026</sup> o iudaico<sup>1027</sup> o hebraico<sup>1028</sup> o *Populus Israel* o *israelitarum*<sup>1029</sup>, al que pertenecía Cristo, o incluso *Ecclesiae iudaeorum*<sup>1030</sup>, con la que designa a los judíos que pertenecen al Reino de Dios y a la ciudad de Dios.

En relación con la coerción debemos señalar que el pueblo judío es el que recibe la ley, guardándola por temor a la pena y no por amor a la justicia<sup>1031</sup>. Esto lleva a denominar al “viejo pueblo de los judíos” como pueblo inestable, sumido en los negocios temporales, en los que el temor no bastó para cumplirla, el pueblo pecador que pasa por encima de la ley<sup>1032</sup>, o que es sujetado por la ley<sup>1033</sup>, que es pecador frente al pueblo nuevo no pecador<sup>1034</sup>. Como veremos la idea del temor es esencial, primera virtud del Espíritu Santo. La aplicación a los judíos puede suponer cierto rechazo al temor, y a la coerción que de ella se deriva, que explica (por su atribución el pueblo judío) la postura de Agustín en un primer momento, contraria a la coerción, por ello ésta vinculación del temor con los judíos sólo debería ser detectada en los sermones del primer periodo, (el sermón 32 es datado el año 403, el 9 no está datado, el 124 sólo se data antes del 410) en el que se muestra contrario a la coerción. Pero no en los posteriores. En 32, 8 se ve cómo Agustín en la gracia, que da la caridad, considera que aquel pueblo era incapaz de cumplir los mandamientos de Dios por carecer de la gracia, pero en ese fragmento se ve cómo estima que la caridad proviene de Dios, sin percatarse de que la caridad es la segunda virtud del Espíritu Santo en Isaías, y que ésta procede del temor. Pero de ello hablaremos en profundidad en el último epígrafe de este capítulo.

---

<sup>1021</sup> Cf. Sermón 57, 1; Sermón 57, 2; Sermón 88, 24; Sermón 179, 1; Sermón 179, 2; Sermón 260 D, 2;

<sup>1022</sup> Cf. Sermón 19, 3; Sermón 51, 26;

<sup>1023</sup> Cf. Sermón 5, 5;

<sup>1024</sup> Cf. Sermón 6, 3; Sermón 7, 2;

<sup>1025</sup> Cf. Sermón 5, 6;

<sup>1026</sup> Cf. Sermón 4, 13; Sermón 5, 5; Sermón 6, 3; Sermón 7, 2; Sermón 8, 18; Sermón 9, 8; Sermón 10, 3; Sermón 32, 3; Sermón 32, 7; Sermón 62, 4; Sermón 72 A, 1; Sermón 77, 3; Sermón 77, 4; Sermón 77, 8; Sermón 101, 1; Sermón 101, 2; Sermón 111, 2; Sermón 112 A, 2; Sermón 112 A, 8; Sermón 113 A, 10; Sermón 122, 3; Sermón 125, 3; Sermón 304, 3;

<sup>1027</sup> Cf. Sermón 124, 3;

<sup>1028</sup> Cf. Sermón 198, 38;

<sup>1029</sup> Cf. Sermón 8, 16; Sermón 32, 12; Sermón 37, 21; Sermón 51, 13; Sermón 51, 32; Sermón 62, 3; Sermón 77, 1; Sermón 90, 5; Sermón 112, 1; Sermón 125, 2; Sermón 130, 3; Sermón 140, 2; Sermón 198, 38; Sermón 202, 2; Sermón 229 F, 3; Sermón 248, 3.3; Sermón 252, 11.11; Sermón 264, 5; Sermón 293, 11; Sermón 339, 2;

<sup>1030</sup> Cf. Sermón 4, 18;

<sup>1031</sup> Cf. Sermón 9, 8; Sermón 124, 3; Sermón 130, 1; Sermón 152, 5; Sermón 272 B, 6;

<sup>1032</sup> Cf. Sermón 32, 7; Sermón 32, 8;

<sup>1033</sup> Cf. Sermón 124, 3; Sermón 248, 4;

<sup>1034</sup> Cf. Sermón 135, 7; Sermón 272 B, 1;

La temática de la coerción también aparece ligada en sermones como el 302, 19, que trataremos en profundidad en otro lugar, pero aquí debemos destacar cómo al pueblo le corresponde realizar sus propias funciones y llama, a lo que podríamos llamar como “jerarquía social”, para que cada uno “convenza” al que tiene bajo su autoridad, incluso con la violencia física. En la misma línea manifiesta el carácter de “inferior al obispo” del diácono<sup>1035</sup>.

Al pueblo de Dios los pastores hablan<sup>1036</sup>, mientras el pueblo acude, suscribe o responde<sup>1037</sup>. Es el pueblo a favor del cual el sacerdote del pueblo antiguo sacrificaba víctimas y que esperaba a Cristo<sup>1038</sup>. El pueblo que gobiernan los obispos<sup>1039</sup>, al que gobierna Dios<sup>1040</sup>, que preside el pueblo<sup>1041</sup>, el *Populus Dei*, que fue creado por Dios, por Jesucristo<sup>1042</sup>. A sí mismo Agustín se denomina como vigía del pueblo<sup>1043</sup>, y cuenta cómo no quería equipararse a los que gobiernan los pueblos<sup>1044</sup>, para decir que no buscó el episcopado.

El clericato lo concibe más como una carga que como un honor<sup>1045</sup>, así la obligación del voto de pobreza parece poder ponerse en relación con el derecho a alimentarse por medio de la Iglesia, y quizá por ese derecho consiente que el pueblo pueda no querer tener dos obispos<sup>1046</sup> (ante la fusión de católicos y donatistas). Entre los que presiden los pueblos enumera a ricos o pobres, reyes o emperadores, jueces u obispos u otros dirigentes de las iglesias<sup>1047</sup>, de forma que equipara la jerarquía social y política con la eclesiástica.

Pero también el pueblo tiene obligaciones (como señala en 340 A, 8, tener esperanza), pero la principal obligación es la de sustentar a los que anuncian el evangelio<sup>1048</sup> y que se convierte en tutor de los huérfanos<sup>1049</sup>.

Éstos, los superiores, los obispos, forman parte del pueblo<sup>1050</sup>, como ovejas, aunque al ser “superiores” los obispos también escuchan como pastores<sup>1051</sup>, pero en ambos casos con temblor. (Nótese cómo el temblor marca una posición distinta respecto al temor, en un sermón del 410, y vinculado con el tiempo de escuchar, en el que vivimos, y el tiempo de juzgar, el día del juicio del sermón 47, 4). Distinto a los “superiores” es la expresión de “príncipes”<sup>1052</sup>, entre los que incluye tanto a los profetas como a los santos.

Del pueblo salen los obispos<sup>1053</sup>, que son administradores, pero deja claro Agustín que los obispos no son mediadores entre el pueblo y Dios<sup>1054</sup>, que sí hacían los

---

<sup>1035</sup> Cf. Sermón 305 A, 1;

<sup>1036</sup> Cf. Sermón 17, 2; Sermón 198, 16; Sermón 198, 55; Sermón 215, 3; Sermón 218, 1;

<sup>1037</sup> Cf. Sermón 198, 57; Sermón 227; Sermón 313 B, 1;

<sup>1038</sup> Cf. Sermón 291, 3;

<sup>1039</sup> Cf. Sermón 24, 5;

<sup>1040</sup> Cf. Sermón 363, 2;

<sup>1041</sup> Cf. Sermón 340 A, 1;

<sup>1042</sup> Cf. Sermón 26, 4; Sermón 26, 5; Sermón 216, 7;

<sup>1043</sup> Cf. Sermón 350 B;

<sup>1044</sup> Cf. Sermón 355, 2;

<sup>1045</sup> Cf. Sermón 355, 6;

<sup>1046</sup> Cf. Sermón 358, 4;

<sup>1047</sup> Cf. Sermón 359 A, 11;

<sup>1048</sup> Cf. Sermón 46, 5; Sermón 46, 6;

<sup>1049</sup> Cf. Sermón 174, 9;

<sup>1050</sup> Cf. Sermón 198, 53; Sermón 198, 54;

<sup>1051</sup> Cf. Sermón 47, 2;

<sup>1052</sup> Cf. Sermón 262, 5;

<sup>1053</sup> Cf. Sermón 101, 4;

<sup>1054</sup> Cf. Sermón 198, 52;

donatistas, siendo el único mediador con Dios, Cristo, con su cuerpo que es la Iglesia, lo que lleva al santo a una nueva identificación *populus Dei* con Ecclesia.

El pueblo es, en fin, la comunidad de creyentes<sup>1055</sup>, de bautizados, obispos incluidos, (en *plebs* veremos que también utiliza el término *populus* en este sentido de congregación), llega a hablar de los pueblos creyentes<sup>1056</sup> y pueblo fiel<sup>1057</sup>. Este pueblo es quien recibe la ley de las tablas<sup>1058</sup>, inspirada en la ley eterna, el pueblo al que se le prohíben las obras serviles en el sábado<sup>1059</sup>, y a sus pies se pone al infractor de la ley<sup>1060</sup>.

Pero, como dijimos al comienzo, también encontramos una vertiente escatológica, por ejemplo habla del pueblo de los ángeles *populus angelorum*<sup>1061</sup>. Vertiente escatológica que no es la usual, ya que al pueblo al que suele referirse es aquel en el que hay buenos y malos<sup>1062</sup> (también obispos), que está en medio del mal<sup>1063</sup>, incluso en el *populus Dei* lo que manifiesta su identificación con la Iglesia. También pertenece a estas citas la referencia del Sermón 122, 5, al decir: “cuando todos los judíos formen un único pueblo”, que será cuando “ambos pueblos verán a Dios cara a cara; ya no habrá Jacob, sino Israel para siempre”, lo que dota de carácter escatológico, en este caso, al término Israel, y que había explicado poco antes (en 122, 4) al decir: “El pueblo de Dios, el pueblo cristiano, es, actualmente y a la par, Jacob e Israel; Jacob en realidad, Israel en esperanza”. De este modo, en el término *populus* se incluyen tanto Jacob, el terreno, e Israel, el escatológico, y que creemos que es extrapolable, *mutatis mutandis*, a otros conceptos, ya que de este modo se explica fácilmente la anfibología terrena/escatológica que detectamos en estos conceptos. Ese carácter escatológico que en ocasiones otorga a Israel lo podemos detectar en algunas otras ocasiones<sup>1064</sup>, aunque no es lo usual.

Este pueblo escatológico de los ángeles, lleva a una nueva distinción en Agustín, el pueblo superior de los ángeles y el inferior de los hombres<sup>1065</sup>, distinción que se basa en que los ángeles no están bajo la autoridad de las Escrituras, por no necesitar progresar a través de ellas. De este modo el pueblo inferior, el terreno, es el sometido a las Escrituras y a esa ley. En la misma línea debemos interpretar el sermón 229 U, en el que las aguas bajo el firmamento son el pueblo terreno, y sobre el firmamento, el pueblo celestial. A éste debemos entenderlo en sentido escatológico, ya que la tierra seca son las almas sedientas de Dios, que sería lo que en otros lugares llama pueblo peregrino, frente a las aguas amargas que son los pueblos de los no creyentes. Es uno de los pocos ejemplos en que se evidencia la dicotomía *populus terreno* y *celestes* de forma escatológica.

Por contra, y dentro de la antítesis que viene siendo habitual y que ha llevado a algunos autores a tachar de maniqueo a Agustín, encontramos la expresión *populus*

---

<sup>1055</sup> Cf. Sermón 58, 13; Sermón 60 A, 1; Sermón 62, 7; Sermón 71, 8; Sermón 72 A, 8; Sermón 82, 12; Sermón 85, 2; Sermón 198, 53; Sermón 229 M, 2; Sermón 229 O, 1; Sermón 229 T; Sermón 260, 1; Sermón 298, 2; Sermón 323, 4; Sermón 330, 3;

<sup>1056</sup> Cf. Sermón 130, 3;

<sup>1057</sup> Cf. Sermón 260 C, 7; Sermón 392, 5 (6);

<sup>1058</sup> Cf. Sermón 81, 2; Sermón 83, 6; Sermón 125, 2; Sermón 178, 7; Sermón 196 A, 2;

<sup>1059</sup> Cf. Sermón 179 A, 3;

<sup>1060</sup> Cf. Sermón 363, 3;

<sup>1061</sup> Cf. Sermón 38, 11; Sermón 299 D, 1;

<sup>1062</sup> Cf. Sermón 73, 4; Sermón 164, 8; Sermón 224; Sermón 248, 3.3; Sermón 251, 4; Sermón 260 C, 7; Sermón 340 A, 8;

<sup>1063</sup> Cf. Sermón 256, 1;

<sup>1064</sup> Cf. Sermón 229 F, 3;

<sup>1065</sup> Cf. Sermón 229 R; Sermón 229 V;

impiorum<sup>1066</sup>, o la expresión de pueblo adversario<sup>1067</sup>, los pueblos que tramaban locuras<sup>1068</sup> durante las persecuciones, o, respecto al pueblo judío, de pueblo malo y sacrílego<sup>1069</sup>, pueblo airado<sup>1070</sup>, pueblo de la iniquidad<sup>1071</sup>, furioso y demente<sup>1072</sup> (populus insanus), pueblo ingrato<sup>1073</sup>, pueblo que mató al médico<sup>1074</sup>, el pueblo que perseguía y crucificó a Cristo<sup>1075</sup> y apedreó a Esteban<sup>1076</sup>. Respecto a los herejes habla de perversos pueblos<sup>1077</sup>, a los que parece excluir del “pueblo” cristiano, al igual que a los judíos<sup>1078</sup>. También podemos encontrar la referencia al pueblo no cristiano, a la población en general<sup>1079</sup>, el pueblo que sigue a los aurigas<sup>1080</sup>, el pueblo al que los sacerdotes paganos ofrecen víctimas<sup>1081</sup> (que contrasta con el pueblo judío a favor del cual sacrificaba el sacerdote<sup>1082</sup>). Así habla de la intención de adular al pueblo<sup>1083</sup>, las alabanzas del pueblo<sup>1084</sup>, la generosidad a la hora de pagar los espectáculos o los honores que éste ofrece, o el deseo de emborracharse entre el pueblo<sup>1085</sup>.

Dentro del uso escatológico toca tratar el sentido negativo, el pueblo de los demonios, que no suele aparecer en los sermones. De hecho en ellos no existe un populus diaboli, y no existe por los elementos que Agustín exige para que se trate de un pueblo impide que exista esa categoría. No puede existir un pueblo del diablo porque, del mismo modo que para su existencia requiere que haya justicia como dijo en “De Civitate Dei”, afirmando que sólo la Iglesia es Pueblo (Libro XIX, capítulos 21 al 24), hemos visto que en los sermones realiza la misma afirmación la existencia de concordia, y la unidad necesaria sólo se encuentra en la Iglesia, nunca en el reino del diablo donde no hay concordia. Así dice, “todos los que viven en concordia con los hermanos y aman a sus prójimos son los que componen la Iglesia”<sup>1086</sup>.

A pesar de lo dicho, el uso de los términos es flexible, y sí hemos encontrado la expresión populus diaboli<sup>1087</sup> en referencia a la separación de ese pueblo a través de la penitencia, y que el traductor no traduce como “pueblo del diablo” sino como “compañía del diablo”. De este modo, si bien en propiedad no puede haber un pueblo del diablo, podrá utilizar en algunas ocasiones esta expresión, del mismo modo que habla del pueblo romano aunque en algún lugar le retire la cualidad de pueblo (aunque la comparación no es afortunada, por la diferencia de repetición, el hecho de que sólo lo hayamos encontrado una vez en más de 400 sermones debe hacernos plantear la posibilidad de que se trate de una interpolación posterior). En este único caso, la

<sup>1066</sup> Cf. Sermón 8, 3;

<sup>1067</sup> Cf. Sermón 32, 3; Sermón 334, 2;

<sup>1068</sup> Cf. Sermón 280, 2; Sermón 334, 1;

<sup>1069</sup> Cf. Sermón 88, 24;

<sup>1070</sup> Cf. Sermón 113 A, 1;

<sup>1071</sup> Cf. Sermón 107, 7;

<sup>1072</sup> Cf. Sermón 305, 3; Sermón 335 D, 3;

<sup>1073</sup> Cf. Sermón 306 C, 7;

<sup>1074</sup> Cf. Sermón 175, 3;

<sup>1075</sup> Cf. Sermón 218, 15; Sermón 218 B, 1;

<sup>1076</sup> Cf. Sermón 317, 1;

<sup>1077</sup> Cf. Sermón 313 E, 5;

<sup>1078</sup> Cf. Sermón 46, 31;

<sup>1079</sup> Cf. Sermón 301 A, 7; Sermón 302, 17; Sermón 302, 20;

<sup>1080</sup> Cf. Sermón 313 A, 3; Sermón 343, 10;

<sup>1081</sup> Cf. Sermón 198, 16;

<sup>1082</sup> Cf. Sermón 291, 3;

<sup>1083</sup> Cf. Sermón 9, 21; Sermón 66, 1;

<sup>1084</sup> Cf. Sermón 301 A, 9; Sermón 339, 1;

<sup>1085</sup> Cf. Sermón 361, 7;

<sup>1086</sup> Cf. Sermón 359, 9;

<sup>1087</sup> Cf. Sermón 393, 1;

utilización de esa expresión, creemos debe vincularse con la admonición a la penitencia, como forma de conmover a los feligreses más que a una expresión meditada.

En relación con la penitencia utiliza el término de un modo que parece establecer el agravante de vivir mal en presencia del pueblo<sup>1088</sup>. Del mismo modo la Iglesia pone a la luz pública las “sugestiones criminales”<sup>1089</sup> o señala la imposibilidad de amonestar a un pueblo privadamente<sup>1090</sup>, así como las referencias a la penitencia pública en presencia del pueblo<sup>1091</sup>.

De este modo vemos, (como ya señaló Ratzinger<sup>1092</sup> y a quien seguimos en estas líneas) que en Agustín encontramos dos formas de concebir *populus*. Por un lado la forma romano-jurídica original, que varía en función de si aparece en singular o en plural. En singular incluye un concepto valorativo que implica un juicio de valor positivo (relacionable con las ocasiones en que Agustín afirma que sólo la Iglesia es verdadero *populus* en La Ciudad de Dios y que ya ocurría en clásicos romanos, pues en su sentido estricto sólo era accesible para el pueblo romano y que se contraponen a gentes), con cierto sentido sacro. Vemos que toma Agustín la visión del pueblo como fuente original de la ley, y su vinculación con la sacralidad a través de la penitencia ante el pueblo, que puede ponerse en relación con Anfitrión de Plauto, fragmento XVIII, en el que el “pecador” no es digno de aparecer en la presencia del pueblo. De este modo, la afirmación del *populus Dei*, desde un sentido romano clásico, supone una manifestación de la fuerza creadora de Derecho, y constituye un elemento necesario para la existencia del Estado, aunque sea el inferior.

Por vía plural, *Populi*, Ratzinger sostiene que mantiene su concepto valorativo en sentido positivo, pero más pobre en su contenido. Hemos visto que Agustín utiliza el plural para referirse, por ejemplo, a los pueblos futuros que habrían de pasar a ser pueblo de Dios. Lo podemos poner en relación con el hecho de que *populi* puede hacer referencia a las diversas tribus o estirpes del *populus*, lo que también es compatible con la referencia a los dos pueblos, judío y gentil, llamados a formar el pueblo de Dios. Así observamos que en Agustín se evidencia un sentido de *populus*, como en otros conceptos, de carácter romano-jurídico, donde predomina un sentido positivo del término. Si bien la cuestión es mucho más compleja, en el sentido que señala Ratzinger, y que nosotros veremos en otro lugar, la falta de un sentido negativo, (con la única excepción del *populi diaboli* en un sermón que no está datado), nos lleva a descartar un uso en el sentido filosófico de Séneca, que sin embargo influye en Agustín, pues nuestro Santo afirma el concepto romano-jurídico clásico sobre el *populus Dei*, es decir, sobre el pueblo pneumático, y que lleva al *doppelte Kirchenbegriff*, al doble concepto de Iglesia.

---

<sup>1088</sup> Cf. Sermón 46, 9;

<sup>1089</sup> Cf. Sermón 216, 7;

<sup>1090</sup> Cf. Sermón 302, 17;

<sup>1091</sup> Cf. Sermón 392, 2 (3);

<sup>1092</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 257 y ss.

## CAPITULO XVIII

### NATIO/PLEBS/GENS

#### XVIII.1.- NATIO

Al igual que en *De Civitate Dei* el uso del término *natio* es muy reducido en los sermones, habiéndolo detectado tan sólo en cuatro ocasiones.

En el sermón 64, 1, aparece en el sentido de pueblo, en un fragmento plagado del término *gens*. Es in *nationibus* a donde Cristo envió a predicar a los discípulos.

En el sermón 111, 2, explica cómo el hecho de que hablasen las lenguas de todos los pueblos simboliza que todas las naciones habían de creer en él.

En el 113 A, 9 el término proviene de la Biblia, Sabiduría 14,11, en relación con los dioses paganos.

Finalmente, el sermón 218, 6, donde es traducido como pueblos.

Por ello, al igual que en “La Ciudad de Dios”, el término debe entenderse ligado al de *gens* y al de *populus* (aunque sin el sentido jurídico que éste incluye), es decir, un término con sentido etnográfico, y a causa de ese sentido meramente etnográfico no opera en él la distinción terreno/celeste. Incluso se relaciona con *societas* cuando, en el sermón 269, 1, señala que la sociedad cristiana “crece y da frutos en todos los pueblos”<sup>1093</sup>.

En ocasiones el traductor prefiere traducir como “nación” el término *gens*, así sucede en los Sermones 46, 33; 71, 20; 71, 28; 71, 33; 72, 3; 75, 8; 77, 2; 77, 4; 89, 1; 105, 9; 111, 2; 111, 3; 116, 7; 130, 3; 137, 6; 138, 6; 146, 2; 164 A; 218 B, 1; 362, 3; ACEP 5;... o incluso el de *populus*, sermones 27, 2; 190, 4; 218 B, 1;

#### XVIII.2.- GENS

*Gens* (y también *gentilis*) adquiere fundamentalmente el significado de pueblo, en un sentido etnográfico. Puede aparecer vinculado al concepto *natio*, que pueden ser Estados o no, ya que éste tampoco es un concepto en el que a priori podamos ver contenido de carácter jurídico-político (entiéndase dentro del lenguaje agustiniano en particular). Pero independientemente de ello, su principal uso es derivado del texto bíblico, para identificar a aquellos pueblos distintos al pueblo judío, que también constituye una *gens*, pero ello no supone la identificación con pagano, sino que se produce una anfibología del término que merece la pena estudiar, ya que aspectos, que fundamentalmente tienen un carácter teológico y que a priori puede parecer no tienen relación con nuestro objeto de estudio, en realidad explican elementos esenciales para la correcta interpretación y análisis del pensamiento agustiniano.

En este sentido, suele proceder de término del texto bíblico, casos en los que debe vincularse con *populus*, pero también con la estirpe, la descendencia de Abrahán,

---

<sup>1093</sup> Quid ad haec dicunt, qui christianae **societati**, quae in omnibus **gentibus** fructificat et crescit, nolunt incorporari atque coniungi?

como en Génesis 22, 18: In semine tuo benedicentur omnes gentes<sup>1094</sup>. Génesis 27, 19-29: servient tibi **gentes**<sup>1095</sup>. Génesis 12, 2: Faciam te in **gentem** magnam<sup>1096</sup>.

Éxodo 15, 14-16: Audierunt, inquit, **gentes**, et iratae sunt; dolores comprehenderunt habitatores Philistiim. Tunc festinaverunt, id est conturbati sunt, duces Edom, et principes Moabitarum: apprehendit eos tremor: tabuerunt omnes inhabitantes Chanaan. Incumbat in eos tremor, et timor magnitudinis brachii tui. Fiant tamquam lapides, donec transeat **populus** tuus, Domine, donec transeat **populus** tuus hic, quem acquisisti<sup>1097</sup>.

De Macabeos 13, 8: Exsurget **gens** super **gentem**, et **regnum** super **regnum**<sup>1098</sup>.

Son muy citados los salmos, (lo que muestra el peso que éstos tienen en el pensamiento agustiniano, entendido como predicción de Cristo y demostración evidente de ser el Mesías): como el salmo 2, 8, Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae<sup>1099</sup>; el Salmo 9, 20: Iudicentur **gentes** in conspectu tuo; el Salmo 21, 28-29, Commemorabuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae, et adorabunt in conspectu eius universae patriae **gentium**: quoniam ipsius est **regnum**, et ipse dominabitur **gentium**<sup>1100</sup>; el Salmo 42, 1: Iudica me Deus et discerne causam meam de **gente** non sancta, cum Dominus venerit in claritate sua cum angelis suis sanctis, et colligentur ante eum omnes gentes, et segregabit eos<sup>1101</sup>. En ocasiones parece no tener el sentido de pueblo en especial el primer gens del 42, 1, con el que suele referirse a los malos cristianos. (En ocasiones las referencias no son literales, como 18, 4.) Salmo 46, 4: Subiecit **plebes** nobis, et **Gentes** sub pedibus nostris<sup>1102</sup>. Salmo 66, 2-3: Deus misereatur nostri, et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos: ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus **gentibus** salutare tuum<sup>1103</sup>. Salmo 71, 11: Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes **gentes** servient illi<sup>1104</sup>. Salmo 95, 2.5: Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra. Cantate Domino, benedicite nomen eius, bene nuntiate de die in diem salutare eius. Annuntiate inter **gentes** mirabilia eius, in omnibus **populis** gloriam eius. Quoniam omnes dii **gentium** daemonia<sup>1105</sup>. Salmo 105, 47: Congrega nos de **Gentibus**, ut confiteamur nomini tuo, et gloriemur in laude tua<sup>1106</sup>.

En Isaías 2, 2: Erit in novissimis temporibus manifestus mons Domini, paratus in cacumine montium; et exaltabitur super omnes colles, et venient ad eum universae **gentes**<sup>1107</sup>. Isaías 49, 6: Ecce posui te in lucem **Gentium**, ut sis salus usque in fines

<sup>1094</sup> Cf. Sermón 2, 1; Sermón 2, 8; Sermón 2, 9; Sermón 4, 16; Sermón 8, 18; Sermón 16 A, 12; Sermón 22, 4; Sermón 46, 33; Sermón 47, 22; Sermón 51, 4; Sermón 51, 31; Sermón 63 B, 2; Sermón 88, 10; Sermón 88, 21; Sermón 91, 1; Sermón 105, 9; Sermón 113 A, 10; Sermón 129, 5; Sermón 129, 9; Sermón 130, 3; Sermón 144, 5; Sermón 157, 6; Sermón 168, 1; Sermón 295, 5; Sermón 307, 3; Sermón 352, 3; Sermón ACEP 5;

<sup>1095</sup> Cf. Sermón 4, 26; Sermón 4, 30;

<sup>1096</sup> Cf. Sermón 88, 24;

<sup>1097</sup> Cf. Sermón 363, 3;

<sup>1098</sup> Cf. Sermón 93, 7; Sermón 105, 9;

<sup>1099</sup> Cf. Sermón 8, 18; Sermón 46, 11; Sermón 46, 33; Sermón 46, 35; Sermón 146, 2; Sermón 147 A, 5; Sermón 213, 10; Sermón 218, 6; Sermón 295, 5; Sermón 358, 2; Sermón 359, 4;

<sup>1100</sup> Cf. Sermón 8, 18; Sermón 46, 33; Sermón 47, 28; Sermón 113 A, 5; Sermón 129, 5; Sermón 218 B, 2;

<sup>1101</sup> Cf. Sermón 5, 3; Sermón 5, 6; Sermón 5, 8; Sermón 18, 4; Sermón 64, 1; Sermón 158, 6; Sermón 274, 1; Sermón 285, 7; Sermón 325, 2; Sermón 327, 1; Sermón 327, 2; Sermón 335, 2; Sermón 335 G;

<sup>1102</sup> Cf. Sermón 218, 6;

<sup>1103</sup> Cf. Sermón 190, 4;

<sup>1104</sup> Cf. Sermón 46, 33; Sermón 313 B, 3; Sermón 358, 3;

<sup>1105</sup> Cf. Sermón 27, 2; Sermón 163, 5; Sermón 190, 4;

<sup>1106</sup> Cf. Sermón 77, 5; Sermón 198, 1; Sermón 198, 2; Sermón 198, 4; Sermón 198, 7;

<sup>1107</sup> Cf. Sermón 62 A, 3; Sermón 147 A, 4;



terrae <sup>1108</sup>. Isaías 54, 3.2: In dexteram et in sinistram extende; semen enim tuum hereditabit **gentes** <sup>1109</sup>.

En Jeremías 1, 10: Ecce constitui te hodie super **gentes** et **regna**, eradicare, et effodere, et perdere, et reaedificare, et plantare <sup>1110</sup>.

En Ezequiel, 34, 13 (Agustín utiliza gens aunque en la versión de la vulgata aparece populus) al decir: Et educam eas de gentibus <sup>1111</sup>. Ezequiel 34, 28; Et non erunt adhuc in vastationem gentibus <sup>1112</sup>. Ezequiel 34, 29; Et iam non erunt qui exterminentur fame in terra, et iam non portabunt maledictum **gentium** <sup>1113</sup>.

En Ageo 2, 7-10: Adhuc unum modicum est, et ego commovebo caelum et terram et mare et aridam et movebo omnes **gentes**. Et veniet desideratus cunctis **gentibus**, et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum <sup>1114</sup>.

También son comunes las referencias en el nuevo Testamento.

Como Mateo 10, 22: Eritis odio omnibus **gentibus** propter nomen meum. Mateo 21, 43: propterea auferetur a vobis regnum, et dabitur genti facienti iustitiam <sup>1115</sup> (que lleva a Agustín a afirmar que a los judíos les fue dada la ley, y a los cristianos el reino); Mateo 25, 31 y ss: Veniet enim Filius hominis in maiestate sua, et omnes angeli cum eo, et congregabuntur ante eum omnes gentes <sup>1116</sup>. Mateo 28, 19: Ite, baptizate **gentes** in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti <sup>1117</sup>.

O Lucas 24, 47: Et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Ierusalem <sup>1118</sup>. (Frase en la que para Agustín habla de la Iglesia, que predica la penitencia).

O en Juan 11, 47: Expedit ut unus homo moriatur, et non tota **gens** pereat <sup>1119</sup>. Juan 11, 50-51: Hoc non a semetipso dixit, sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia oportebat Christum mori pro **gente** <sup>1120</sup>. Juan 114, 8: Si dimiserimus eum, venient Romani, et tollunt nobis gentem et locum <sup>1121</sup>.

En los Hechos de los Apóstoles 9, 15: Sine nunc, vas electionis est mihi homo iste, ut portet nomen meum coram **gentibus** et regibus <sup>1122</sup>. Hechos 10, 28: Vos scitis, fratres, quemadmodum abominandum sit Iudaeo accedere vel coniungi **Gentili**; sed mihi Deus ostendit neminem communem aut immundum hominem dicere <sup>1123</sup>. Hechos de los Apóstoles 13, 46: Ecce convertimus nos ad **Gentes** <sup>1124</sup>.

Así como el Apóstol San Pablo, en Romanos 9, 30: Quia **gentes** quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam. Iustitiam autem quae ex fide est <sup>1125</sup>.

---

<sup>1108</sup> Cf. Sermón 89, 2;

<sup>1109</sup> Cf. Sermón 37, 6;

<sup>1110</sup> Cf. Sermón 312, 3;

<sup>1111</sup> Cf. Sermón 46, 24;

<sup>1112</sup> Cf. Sermón 47, 27;

<sup>1113</sup> Cf. Sermón 47, 28;

<sup>1114</sup> Cf. Sermón 50, 9; Sermón 50, 10;

<sup>1115</sup> Cf. Sermón 5, 4; Sermón 218, 7;

<sup>1116</sup> Cf. Sermón 25 A, 1; Sermón 47, 6; Sermón 251, 2.2; Sermón 335 L, 3;

<sup>1117</sup> Cf. Sermón 215, 8; Sermón ACEP 2;

<sup>1118</sup> Cf. Sermón 46, 32; Sermón 46, 40; Sermón 47, 26; Sermón 71, 20; Sermón 116, 6; Sermón 129, 6; Sermón 129, 9; Sermón 162 A, 10; Sermón 162 A, 12; Sermón 183, 11; Sermón 229 I, 2; Sermón 229 I, 4; Sermón 229 J, 5; Sermón 238, 3; Sermón 242, 12; Sermón 340 A, 11; Sermón 340 A, 12; Sermón 359, 5;

<sup>1119</sup> Cf. Sermón 162 A, 3; Sermón 315, 2;

<sup>1120</sup> Cf. Sermón 315, 2;

<sup>1121</sup> Cf. Sermón 10, 8;

<sup>1122</sup> Cf. Sermón 299 C, 3;

<sup>1123</sup> Cf. Sermón 266, 6;

<sup>1124</sup> Cf. Sermón 89, 2;

<sup>1125</sup> Cf. Sermón 169, 9;

Romanos 11, 23: Nomen enim Dei per vos blasphematur in **gentibus**?<sup>1126</sup>. Romanos 11, 25: Ut qui non vident, videant? Ut plenitudo **Gentium** intraret, caecitas ex parte Israel facta est<sup>1127</sup>. Romanos 15, 8-9: Dico enim Christum ministrum fuisse circumcisionis propter veritate, Dei, ad confirmandas promissiones patrum, **gentes** autem super misericordiam glorificare Deum<sup>1128</sup>. Romanos 15, 27: Si enim spiritalibus eorum communicaverunt **Gentes**, debent et in carnalibus ministrare eis?<sup>1129</sup>.

La Primera Carta a los Corintios 1, 23-24: Christum crucifixum; Iudaeis quidem scandalum, **Gentibus** autem stultitiam; ipsis vero vocatis Iudaeis et Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam<sup>1130</sup>. Primera Carta a los Corintios 10, 20: Quae immolant **Gentes**, daemonibus immolant, et non Deo: nolo vos socios fieri daemoniorum<sup>1131</sup>.

En la Segunda Carta a los Corintios 11, 26: Periculis in mari, periculis in deserto, periculis ex genere, periculis ex gentibus<sup>1132</sup>.

En la Carta a los Gálatas 3, 13-14: factus est maledictus, ut in **Gentibus** benedictio Abrahae fieret<sup>1133</sup>.

Primera a los Tesalonicenses 4, 4-5: Ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere in sanctificatione et honore; non in morbo desideriorum, sicuti **Gentes** quae ignorant Deum<sup>1134</sup>. Primera a Tesalonicenses: 4, 12: De dormientibus nolo vos ignorare, fratres, ut non contristemini, sicut et **Gentes**, quae spem non habent<sup>1135</sup>.

En la primera Epístola de Pedro 4, 2-3: Quia qui mortuus est carne, desiit peccare, ut iam non hominum desiderii, sed voluntate Dei reliquum in carne vivat. Sufficit enim praeteritum tempus voluntates **gentium** consummasse in libidinibus, et voluptatibus, et comessionibus, potatione et nefandis idolorum servitutibus<sup>1136</sup>.

Citando el Apocalipsis 7, 9: Post haec vidi ex omni lingua et **gente** et **tribu** venientes cum stolis albis et palmis, multitudinem quam nemo dinumerare poterat<sup>1137</sup>. Y el mismo texto de otro modo: Et vidi multos in stolis albis, et habentes palmas, quos numerare nemo potest, venientes ex omnibus **gentibus**<sup>1138</sup>.

En otras ocasiones utiliza el término en referencia a algún pasaje bíblico, aunque no lo cite literalmente, como al hablar de la transmigración a la gentilidad o transmigratio ad Gentes<sup>1139</sup>, (Hemos incluido, en la referencia bíblica, algunas referencias no literales pero casi idénticas al texto bíblico).

En otras no hemos podido determinar la referencia bíblica concreta a la que se refiere, así al decir: Idola **gentium** argentum et aurum<sup>1140</sup>, no estamos seguro si sigue Isaías 2, 20; Isaías 31, 7; o, acaso, Oseas 8, 4; pues en ninguna de éstas hemos encontrado el término gentes aunque hay una evidente relación.

---

<sup>1126</sup> Cf. Sermón 74, 2;

<sup>1127</sup> Cf. Sermón 136, 4; Sermón 138, 6; Sermón 260 C, 6;

<sup>1128</sup> Cf. Sermón 218, 6;

<sup>1129</sup> Cf. Sermón 218, 6;

<sup>1130</sup> Cf. Sermón 150, 2; Sermón 150, 9; Sermón 174, 3;

<sup>1131</sup> Cf. Sermón 62, 10; Sermón 198, 3;

<sup>1132</sup> Cf. Sermón 15, 5;

<sup>1133</sup> Cf. Sermón 377;

<sup>1134</sup> Cf. Sermón 278, 9;

<sup>1135</sup> Cf. Sermón 173, 3;

<sup>1136</sup> Cf. Sermón 353, 2;

<sup>1137</sup> Cf. Sermón 111, 3;

<sup>1138</sup> Cf. Sermón ACEP 5;

<sup>1139</sup> Cf. Sermón 51, 13; Sermón 51, 14; Sermón 51, 15; Sermón 77, 5; Sermón 88, 10; Sermón 88, 24; Sermón 89, 2;

<sup>1140</sup> Cf. Sermón 105, 12;

También aparece citando autores clásicos, como la Eneida de Virgilio, I, 67-68: **Gens** inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor Ilium in Italiam portans victosque Penates<sup>1141</sup>, que lo reconducen a un uso netamente clásico.

En definitiva, multitud de referencias, en palabras de Agustín: “¿Quién se bastará para contar tales textos? Casi en cada página no suena otra cosa que Cristo y la Iglesia extendida por todo el orbe” (Sermón 46, 33), todo para destacar que la Iglesia se expande por todos los pueblos (gentes), per omnes gentes Ecclesiam suam<sup>1142</sup>, (expansión que contesta la posición donatista) a ellos tienen que anunciar la resurrección de Cristo los apóstoles (particularmente San Pablo, que obró la fide gentium<sup>1143</sup> (diferente a la fide gentiliū<sup>1144</sup>) y es el Doctor Gentium<sup>1145</sup> y Magistrum Gentium<sup>1146</sup>), anunciar el Evangelio y hacerlos partícipes de la herencia<sup>1147</sup>, ellos son los que fueron salvados por la pasión<sup>1148</sup>, la Iglesia procede de los gentiles, **Ecclesiam** quae venit ex **gentibus**<sup>1149</sup>, es la Iglesia futura<sup>1150</sup>.

También encontramos expresiones como la gens Iudaea<sup>1151</sup>, gens Iudaeorum<sup>1152</sup> o gente Patriarchae<sup>1153</sup> o gens Israel<sup>1154</sup>. Ésta puede tener un sentido positivo o negativo. Positivo por el cumplimiento de la promesa, por ser Cristo y los apóstoles judíos, por ser la raíz en la que se injerta el acebuche<sup>1155</sup>, que es el pueblo gentil, negativo por ser los incrédulos, los que pasarán a las tinieblas exteriores. Esta ambivalencia se aprecia en el sermón 204, 3:

Cuando se piensa en estas dos paredes, una de judíos y otra de gentiles, como unidas a la piedra angular, manteniendo la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, no debe turbarse el ánimo pensando en la multitud de judíos reprobados, entre los que están los constructores, es decir, los que querían ser doctores y son sólo lo que dice el Apóstol: No entienden lo que dicen ni de quiénes lo dicen. A causa de esta ceguera mental rechazaron la piedra que se convirtió en cabeza de ángulo. Pero no se hubiera convertido en cabeza de ángulo si no hubiese otorgado a las dos paredes de direcciones opuestas una unión pacífica, efectuada por la gracia. Cuando se tiene en la mente la pared judía, no hay que pensar en los perseguidores y asesinos de Cristo, como constructores de la ley y destructores de la fe, que rechazaban la piedra angular y edificaban la ruina para su mísera ciudad. Tampoco hay que pensar en la multitud de judíos diseminados

---

<sup>1141</sup> Cf. Sermón 81, 9;

<sup>1142</sup> Cf. Sermón 47, 18; Sermón 183, 11; Sermón 340 A, 11; Sermón 359, 5; Sermón 362, 6;

<sup>1143</sup> Cf. Sermón 112, 1; Sermón 201, 1; Sermón 223 H;

<sup>1144</sup> Cf. Sermón 173, 2;

<sup>1145</sup> Cf. Sermón 162, 1; Sermón 256, 2; Sermón 278, 1; Sermón 284, 3; Sermón 299 C, 2; Sermón 313 B, 2; Sermón 360, 1;

<sup>1146</sup> Cf. Sermón 165, 8;

<sup>1147</sup> Cf. Sermón 51, 3; Sermón 56, 1; Sermón 57, 2; Sermón 62, 5; Sermón 63 B, 3; Sermón 198, 20;

<sup>1148</sup> Cf. Sermón 51, 11;

<sup>1149</sup> Cf. Sermón 63 A, 2; Sermón 64, 1; Sermón 77, 2; Sermón 77, 5; Sermón 77, 8; Sermón 121, 3; 130, 3;

<sup>1150</sup> Cf. Sermón 113 A, 1; Sermón 116, 6; Sermón 346 B, 3;

<sup>1151</sup> Cf. Sermón 5, 4; Sermón 62, 4; Sermón 63 A, 2; Sermón 77, 11; Sermón 89, 2; Sermón 113 A, 5 (implícito); Sermón 113 A, 6; Sermón 154 A, 5; Sermón 202, 4;

<sup>1152</sup> Cf. Sermón 51, 15; Sermón 77, 2; Sermón 113 A, 6; Sermón 131, 9; Sermón 147 A, 4; Sermón 201, 2; Sermón 201, 3; Sermón 301 A, 1; Sermón 308 A, 7;

<sup>1153</sup> Cf. Sermón 77, 11;

<sup>1154</sup> Cf. Sermón 374, 1;

<sup>1155</sup> Cf. Sermón 77 12; Sermón 200, 4; Sermón 201, 2; Sermón 218, 6; Sermón 218, 7; Sermón 342, 4;

por la tierra entera para dar testimonio de las Escrituras divinas, que, sin conocerlas, llevan por doquier. En todos éstos está cojo Jacob. En el hecho de golpearle el muslo y dejárselo seco está significada la muchedumbre de su raza que iba a claudicar de sus sendas. En referencia a la pared santa, la que pasó de ellos a la paz de la piedra angular, hay que pensar en aquellos en quienes fue bendecido Jacob. La misma persona fue bendecida y dejada coja: bendecida en sus descendientes santificados, y coja en los reprobados. Como incluidos en esta pared hay que pensar en aquellos que masivamente precedían y seguían al asno que llevaba al Señor, gritando: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!; en aquellos discípulos elegidos de ese pueblo y convertidos en apóstoles. Hay que pensar en Esteban, cuyo nombre griego significa “corona”, el primer en ser coronado con el martirio después de la resurrección del Señor; en los miles de entre sus perseguidores que creyeron cuando vino el Espíritu Santo; en las iglesias de las que dice el Apóstol: Yo era desconocido personalmente para las Iglesias de Judea que existían en Cristo; solamente habían oído que quien en otro tiempo las perseguía, ahora anunciaba la fe que entonces devastaba, y en mí glorificaban al Señor. De esta manera hay que entender la pared judía y unirla a la que proviene de los gentiles, ahora manifiesta. Y de esta forma se advertirá que no en vano se predijo a Cristo el Señor como piedra angular, primero colocada en un pesebre y luego elevada hasta la cima del cielo<sup>1156</sup>.

Por otro lado, podemos ver su uso con el significado peyorativo de gentil<sup>1157</sup>, como adorador de ídolos (incluso respecto a los reyes magos<sup>1158</sup>), acompañado de expresiones como *paganorum et gentilium superstitio*, o *sacrilega gentium*, o *gentiles impii*, o también de la ira de los gentiles contra el nombre cristiano<sup>1159</sup> que después pasan al dolor y luego al temor, (siguiendo la cita del éxodo 15, 14.16), pero en otras ocasiones hablará de pagano de forma autónoma (por ejemplo en 313 B, 2 o 313 G, 3),

---

<sup>1156</sup> Quando duo parietes isti cogitantur, unus ex Iudaeis, alius ex **Gentibus**, angulari lapidi cohaerendo, servantes unitatem spiritus in vinculo pacis, non offendat animum reproborum multitudo Iudaeorum, in quibus fuerunt aedificantes, id est, volentes esse legis doctores, sed, quales dicit Apostolus: *Non intelligentes, neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant*. Per hanc enim mentis caecitatem, lapidem reprobaverunt, qui factus est in caput anguli. Sed non fieret in caput anguli, nisi duobus **populis** de diverso venientibus praeberet pacificam, gratia copulante, iuncturam. Non ergo cogitentur in israelitico pariete persecutores et interfectores Christi, quasi legem aedificantes et fidem destruentes, angularem lapidem reprobantes et ruinam **civitati** miserae fabricantes. Nec ista ibi cogitetur numerositas Iudaeorum dispersa per terras, ad divinarum, quas nescientes ubique portant, testimonium litterarum. In his enim claudicat Iacob, cui tacta et arefacta est femoris latitudo, qua significaretur a semitis suis claudicans generis multitudo. Sed in pariete sancto, qui ex eis ad pacem lapidis angularis accessit, illi cogitentur in quibus benedictus est Iacob. Idem quippe et benedictus et claudus: benedictus in sanctificatis, claudus in reprobatis. Illi in isto pariete cogitentur, quorum abundantia praecedebat et sequebatur asellum Salvatoris, clamans: *Benedictus qui venit in nomine Domini!* Illi cogitentur, qui discipuli inde electi et Apostoli facti sunt. Cogitetur Stephanus, in graeca lingua nomine "coronae" appellatus, et prior post Domini resurrectionem martyrio coronatus. Cogitentur etiam ex ipsis persecutoribus tot milia credentium, quando venit Spiritus Sanctus. Cogitentur **Ecclesiae**, de quibus Apostolus dicit: *Eram autem ignotus facie Ecclesiis Iudaeae, quae erant in Christo; tantum autem audientes erant, quia qui aliquando nos persequabatur, nunc evangelizat fidem quam aliquando vastabat; et in me magnificabant Deum*. Isto modo israeliticus panes cogitetur, et parieti ex **Gentibus** venienti, qui nunc est conspicuus, adiungatur atque ita lapis angularis, prius in praesepio positus, usque ad caeli culmen erectus, non frustra praedictus Christus Dominus invenitur.

<sup>1157</sup> Cf. Sermón 2, 9; Sermón 4, 12; Sermón 17, 6; Sermón 24, 6; Sermón 111, 2 (por contexto); Sermón 198, 3; Sermón 198, 4; Sermón 198, 6; Sermón 198, 13; Sermón 198, 34; Sermón 302, 21; Sermón 313 E, 7; Sermón 335 H, 1; Sermón 335 K, 5; Sermón 353, 2;

<sup>1158</sup> Cf. Sermón 374, 2;

<sup>1159</sup> Cf. Sermón 363, 3;

de forma que gentil es más genérico que pagano, siendo pagano un tipo de gentil. Ejemplo evidente de ello es 17, 6:

El pagano es un gentil; y gentil es aquel que no cree en Cristo. Si no escucha a la comunidad, dale por muerto. Pero he aquí que vive, que entra en la iglesia, que hace la señal de la cruz, que se arrodilla, que ora y que se acerca al altar. A pesar de todo eso, tenlo por pagano y publicano. No hagas caso de esos falsos signos de vida. Está muerto<sup>1160</sup>.

O el sermón 77, 10:

Tú eres perro, uno de los gentiles, adoras a los ídolos<sup>1161</sup>.

Si bien en muchas ocasiones viene a ser sinónimo de no judío<sup>1162</sup>, por ejemplo cuando se usa para referirse a la entrega de los judíos a sus enemigos.

Junto al término gentil, Agustín también utiliza el término *ethnicus* como pagano y gentil<sup>1163</sup>. Este término es la simple transcripción latina del término griego con el significado de pagano, gentil. Es relevante ya que, junto con “pagano”, tienen un sentido sustancialmente peyorativo, en oposición a *gentes*, que como estamos viendo muestra una visión de conjunto positiva, opuesta a judío y no tanto a creyente. Como señala Lanero<sup>1164</sup>, mientras *gens* identifica normalmente a las personas que no han creído en Cristo porque no se les había anunciado, aquéllos denotan a quienes lo han rechazado positivamente.

Incluso encontramos ese aspecto negativo, haciendo referencia a los gentiles como paganos, junto a los judíos, ambos rechazando a Cristo<sup>1165</sup>. Este tipo de referencias de aspecto negativo podemos ponerla en la contraposición romana entre *populus* y *gentes*, propia de autores clásicos y que muestran el marcado concepto de salvación de *populus* y que será decisivo para el Nuevo Testamento como señala Ratzinger<sup>1166</sup>.

También lo encontramos para significar la contraposición fiel/pagano en las voces *gentes/credentibus*<sup>1167</sup>, y que se inserta en la dialéctica *Glaube/Unglaube* de San Agustín, de la que trató Scholz<sup>1168</sup>.

También en la prefiguración de la Iglesia, como recipiente, lleno de serpientes, seres impuros, que eran los gentiles<sup>1169</sup>, a los que también llama gente mala<sup>1170</sup>. Por ello es necesaria su purificación, por ello se otorga la capacidad de perdonar los pecados<sup>1171</sup>, por ello dirá, “los pueblos, justificados en el espíritu, celebran en la solemnidad de hoy

---

<sup>1160</sup> *Ethnicus gentilis est. Gentilis ille est qui in Christum non credit. Si nec Ecclesiam audierit, mortuum eum puta. Sed ecce vivit, ecce intrat, ecce signat, ecce genu figit, ecce orat, ecce ad altare accedit. Sit tibi tamquam ethnicus et publicanus. Noli in illo ista attendere falsa signa viventis. Mortuus est.*

<sup>1161</sup> *Canis es, una es ex Gentibus, idola adoras.*

<sup>1162</sup> Cf. Sermón 293, 11; Sermón 346 A, 2;

<sup>1163</sup> Cf. Sermón 17, 6; Sermón 82, 7;

<sup>1164</sup> FUERTES LANERO, M., y CAMPELO, M. M., (traducción y notas) *Obras de San Agustín VII, Sermones (I<sup>o</sup>)*, Nota complementaria 44, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1981, p. 756.

<sup>1165</sup> Cf. Sermón 60, 5; Sermón 280, 2; Sermón 313 E, 7;

<sup>1166</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 258.

<sup>1167</sup> Cf. Sermón 229 V;

<sup>1168</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei*, Berlin 1911.

<sup>1169</sup> Cf. Sermón 149, 6; Sermón 149, 10;

<sup>1170</sup> Cf. Sermón 154 A, 5;

<sup>1171</sup> Cf. Sermón 149, 7;

su manifestación en la carne<sup>1172</sup>. Esa purificación es necesaria para su transformación, y ésta opera a través de los sacramentos, que ve significados también en los reptiles de almas vivientes (producidas por las aguas que simbolizan el pueblo terreno), tal como muestra en el Sermón 229 U y 229 V. Entre ellos destaca, obviamente, el bautismo<sup>1173</sup>, orden de integrarlos que también se representa en la aparición del plato con muchos animales a Pedro y en la orden de “mata y come”<sup>1174</sup>.

Pero en otras ocasiones esa carga negativa desaparece, su ámbito se reduce a “los dioses de los gentiles”, deos Gentium<sup>1175</sup>, o a los ídolos de los gentiles, idola gentilium<sup>1176</sup>. O desaparece la connotación negativa al hablar de los filósofos gentiles, sapientes gentium o philosophi gentium<sup>1177</sup>, que, sin recibir la ley, llegaron al conocimiento del Creador. También podemos encontrar que se refiere a Roma como caput gentium<sup>1178</sup>.

Es utilizado para designar a los dos pueblos que la Iglesia une, que viene a redimir Cristo, el pueblo judío gentibus Iudaeis<sup>1179</sup> (praeputorum gentilitatem) y el gentil<sup>1180</sup>, el más numeroso<sup>1181</sup>, (con expresiones como la ecclesia gentilis, ecclesia gentium), los dos rebaños que serían unidos en la Iglesia, la Iglesia de los judíos de la circuncisión, y la de los gentiles del prepucio; los dos muros de los que Cristo es piedra angular<sup>1182</sup>, los dos cabritos, dos rebaños, dos paredes<sup>1183</sup>, dos ciegos sentados en el camino, las dos barcas en que fueron sacados los peces, es decir, los dos pueblos que son uno, constituyéndose en unidad judíos y gentiles, unidad que proviene del Espíritu. La hija del archisinagogo representa al pueblo de los judíos y la mujer que padecía flujo de sangre a la Iglesia de los gentiles<sup>1184</sup>, los reyes magos representan la adoración de los gentiles<sup>1185</sup>, al igual que Pilato<sup>1186</sup> (mientras los pastores representan la gens judía), al igual que la cananea gentil prefigura a la Iglesia<sup>1187</sup>, el centurión indigno de que entrase en su casa<sup>1188</sup>, o el recipiente lleno de serpientes (seres impuros) que simboliza a la Iglesia y a los gentiles<sup>1189</sup>. El rótulo escrito en tres lenguas manifiesta los pueblos sobre los que iba a reinar<sup>1190</sup>. Los peces de toda especie sobre los que se hecha la red que significa la palabra de Dios<sup>1191</sup>.

---

<sup>1172</sup> Cf. Sermón 374, 3: iustificatae in spiritu **gentes** hodierna solemnitate concelebrant.

<sup>1173</sup> Cf. Sermón 260 C, 2;

<sup>1174</sup> Cf. Sermón 313 B, 3;

<sup>1175</sup> Cf. Sermón 62, 9; Sermón 198, 13; Sermón 375 C, 6;

<sup>1176</sup> Cf. Sermón 77 A, 2; Sermón 113 A, 7;

<sup>1177</sup> Cf. Sermón 241, 1; Sermón 242, 5;

<sup>1178</sup> Cf. Sermón 24, 6; Sermón 381, 1;

<sup>1179</sup> Cf. Sermón 4, 18;

<sup>1180</sup> Cf. Sermón 4, 17; Sermón 4, 18; Sermón 10, 2; Sermón 10, 3; Sermón 27, 7; Sermón 60 A, 2; Sermón 63 A, 3; Sermón 63 B, 2; Sermón 202, 1; Sermón 299 B, 5; Sermón 299 C, 5;

<sup>1181</sup> Cf. Sermón 260 C, 8;

<sup>1182</sup> Cf. Sermón 89, 4; Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 252, 3.3; Sermón 258, 1; Sermón 375;

<sup>1183</sup> Cf. Sermón 88, 10; Sermón 89, 4; Sermón 137, 6;

<sup>1184</sup> Cf. Sermón 77, 8; Sermón 78, 2;

<sup>1185</sup> Cf. Sermón 199, 3; Sermón 200, 1; Sermón 200, 3; Sermón 200, 4; Sermón 201, 1; Sermón 201, 2; 201, 3; Sermón 202, 1; Sermón 202, 2; Sermón 202, 4; Sermón 203, 1; Sermón 203, 3; Sermón 204, 1; Sermón 204, 2; Sermón 204 A, 1; Sermón 223 D, 2; Sermón 239, 5.6; Sermón 373, 1; Sermón 373, 5; Sermón 374, 1; Sermón 374, 3; Sermón 375;

<sup>1186</sup> Cf. Sermón 201, 2; Sermón 218, 7;

<sup>1187</sup> Cf. Sermón 77, 11; Sermón 154 A, 5; Sermón 203, 2;

<sup>1188</sup> Cf. Sermón 203, 2; Sermón 342, 4;

<sup>1189</sup> Cf. Sermón 149, 6;

<sup>1190</sup> Cf. Sermón 218, 6;

<sup>1191</sup> Cf. Sermón 362, 3;

Incluso, en ocasiones, el mismo sentido de gentil se utiliza como contraposición a judío, incluso *populus Israelitarum/gentibus*<sup>1192</sup>, pero no enfrentados dialécticamente como las ciudades escatológicas, sino por ser los dos pueblos que son llamados por Cristo, representados en el buey y el asno<sup>1193</sup>, (o también como los judíos y los paganos no convertidos<sup>1194</sup>, o los judíos que se resisten frente a los gentiles, que creen<sup>1195</sup>). A los cananeos los describe como pueblos extranjeros vecinos de Israel<sup>1196</sup>, la mujer cananea, así como Tiro y Sidón no son del pueblo de Israel, sino de gentiles<sup>1197</sup>. En múltiples ocasiones señalará cómo esas gentes son los que habrían de creer en Cristo<sup>1198</sup>, ambos también son representados en el Apocalipsis<sup>1199</sup>, o en el arca de Noé, figura de la Iglesia, construida con maderas imperecederas que representan a los gentiles<sup>1200</sup>. Encontramos también la expresión *gentes alienigenas*<sup>1201</sup> con la que se hace referencia a los que son de gens distinta (a la judía).

Dice el propio Agustín en 137, 6:

Y, si miráis con detenimiento las Escrituras, aún hallaréis otros muchos lugares donde se significan estas dos Iglesias, que no son dos, sino una; porque tal era la misión de la Piedra angular: hacer de dos pueblos un pueblo único; y la del Pastor no fue sino hacer de dos rebaños un rebaño solo<sup>1202</sup>.

Usa la expresión *populus gentium*<sup>1203</sup>, con la que se refiere a los pueblos gentiles, o al *populus ex Gentibus*<sup>1204</sup>, (no pueblo gentil, sino el pueblo que procede de los gentiles) como referencia al pueblo cristiano, al pueblo de Dios (como veremos específicamente en *populus*). Dice en el Sermón 200, 1: “Nosotros somos el pueblo constituido de gentiles”. Y de este modo nos lleva al campo semántico de *populus* y particularmente del *Populus Dei* del que se ha ocupado Ratzinger<sup>1205</sup> y al que nos acercamos al tratar de *populus*. Y también se vincula con *Ecclesia*, que tiene su origen de los gentiles<sup>1206</sup>, así como la vinculación que, veremos, establece entre *populus Dei* y *Ecclesia*.

Por ello el sentido peyorativo tiende a desaparecer. Dice en 198, 1: “si lo que hacen los gentiles no os deleita, estáis siendo congregados de entre las gentes”. El

<sup>1192</sup> Cf. Sermón 32, 12; Sermón 101, 1; Sermón 101, 2; Sermón 112 A, 13; Sermón 122, 4; Sermón 165, 5; Sermón 198, 30; Sermón 198, 38; Sermón 200, 4; Sermón 201, 1; Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 248, 2.2; Sermón 248, 3.3; Sermón 252, 3.3; Sermón 252 A, 2; Sermón 258, 1; Sermón 342, 4; Sermón 373, 1; Sermón 373, 5; Sermón 374, 1; Sermón 374, 2; Sermón 375; Sermón 375 C, 4;

<sup>1193</sup> Cf. Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 375;

<sup>1194</sup> Cf. Sermón 240, 5; Sermón 241, 1; Sermón 252, 4.4; Sermón 280, 2; Sermón 312, 4;

<sup>1195</sup> Cf. Sermón 260 E, 1;

<sup>1196</sup> *Vicinae gentes populo Israel alienigenae*. Cf. Sermón 37, 21;

<sup>1197</sup> Cf. Sermón 77, 1;

<sup>1198</sup> Cf. Sermón 12, 4; Sermón 62 A, 1; Sermón 62 A, 3; Sermón 265 A, 1;

<sup>1199</sup> Cf. Sermón 248, 3.3;

<sup>1200</sup> Cf. Sermón 346 A, 3;

<sup>1201</sup> Cf. Sermón 37, 21; Sermón 176, 6;

<sup>1202</sup> Et si advertatis Scripturas, in multis locis invenietis significari duas **Ecclesias**, quae non sunt duae, sed una. Ad hoc enim valet lapis angularis, ut ex duabus faciat unam. Ad hoc valet ille pastor, ut de duobus gregibus faciat unum.

<sup>1203</sup> Cf. Sermón 57, 2; Sermón 88, 10; Sermón 101, 1; Sermón 101, 2; 112 A, 2; Sermón 200, 1;

<sup>1204</sup> Cf. Sermón 77, 12; Sermón 313 G, 3;

<sup>1205</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 255 y

ss.

<sup>1206</sup> Cf. Sermón 125, 9; Sermón 258, 1; Sermón 313 G, 3; Sermón 315, 4;

concepto se libera de esa connotación y llega a necesitar de un apelativo, como infideles gentes<sup>1207</sup>.

Señala cómo “todas las gentes pertenecen a los espirituales, ya que éstos pertenecen a la Iglesia”<sup>1208</sup>, y cómo los pecadores y los espirituales están mezclados en todas las gentes y deben ser tolerados hasta el fin. (Si bien parece contradecirse en 229 F, 1; donde dirá, citando la Biblia, “La fe no es de todos”. Aparece la expresión de “Iglesia extendida por todos los pueblos<sup>1209</sup>”, o la Iglesia como mujer desposada con todas las gentes<sup>1210</sup>. También la comparación entre José y Cristo, ambos in gentibus<sup>1211</sup> o la Jeconías y Cristo, ambos ad gentibus<sup>1212</sup>, como ya hemos señalado, al igual que Pablo, y que junto a Pedro son “las dos lumbreras de los gentiles<sup>1213</sup>”. Cristo es Rey de todos los pueblos, o Rex omnium gentium<sup>1214</sup>. Incluso llega a decir “no sólo los que somos cristianos en esta ciudad, nosotros, los cristianos, somos el mundo entero”<sup>1215</sup>.

Encontramos la siguiente afirmación, (Sermón 4, 32):

Aunque estas cosas pertenecen a ambos, todas las gentes pertenecen a los espirituales, ya que éstos pertenecen a la Iglesia, que llenó todo el orbe de la tierra. Atended, hermanos, y discernid cuanto podáis o cuanto el Señor os permita. Todo espiritual ve que la Iglesia, extendida por todo el mundo, es una, verdadera, católica. Nada se arroga y tolera los pecados de los hombres, a los que no puede eliminar de la era dominical antes de que llegue aquel último beldador que no puede engañarse y limpie su era, metiendo el trigo en el hórreo y entregando la paja para la hoguera. 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 canales están mezclados con los espirituales y a su servicio. En cambio, los espirituales no sirven a los malos, pues sacan provecho de los malos cuando éstos decaen. ¡Atended, hermanos míos! Lo diré, si puedo, sin temor. No callaré, pues siento la urgencia de decirlo. Y si por ventura algunos se irritan, que me perdonen. Cristo a nadie temió. Y nosotros, por temor a Cristo, hablamos, no sea que por no contristar a algunos él no nos perdone. Dignaos escuchar y atender con esmero lo que quiero decir. Ambos, Esaú y Jacob, recibieron el rocío del cielo y de la fertilidad de la tierra. Ambos poseen aquello que dijimos, que sabemos y conocéis. Pero sólo Jacob recibió el que le sirvan las gentes, porque en la Iglesia, por todo el orbe de la tierra, los carnales no sirven sino a los espirituales. 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<sup>1216</sup>.

---

<sup>1207</sup> Cf. Sermón 217, 4;

<sup>1208</sup> Cf. Sermón 4, 32; Sermón 64, 1;

<sup>1209</sup> **Ecclesiam** usque ad terminos terrae, per omnes gentes, a mari usque ad mare. Cf. Sermón 37, 4; Sermón 113 A, 7; Sermón 138, 8; Sermón 162 A, 9; Sermón 162 A, 10; Sermón 162 A, 12; Sermón 328, 5; Sermón 358, 3; Sermón 359, 1; Sermón 359, 5; Sermón 362, 6;

<sup>1210</sup> Cf. Sermón 37, 5;

<sup>1211</sup> Cf. Sermón 46, 23;

<sup>1212</sup> Cf. Sermón 89, 2; Sermón 101, 1; Sermón 101, 3; 113 A, 7; Sermón 223 H; Sermón 229 I, 4; Sermón 252, 3.3; Sermón 299 B, 5; Sermón 299 C, 5; Sermón 325, 1;

<sup>1213</sup> Cf. Sermón 381, 1;

<sup>1214</sup> Cf. Sermón 51, 26;

<sup>1215</sup> non soli nos qui hic sumus Christiani, nos totus mundus sumus modo. Cf. Sermón 113 A, 5;

<sup>1216</sup> Curri ad ambos pertineant ista, non tamen pertinent omnes gentes nisi ad spirituales, quia ipsi pertinent ad **Ecclesiam** quae implevit totum orbem terrarum. Attendite fratres, et discernite quantum potestis, vel



Queremos destacar la frase subrayada, ya que la servidumbre de los hombres carnales bajo los espirituales puede ser malentendida en el sentido de sometimiento de los carnales, e incluso desde un plano político el sometimiento del Estado a la Iglesia, en un proceso que identificaría a Jacob con la Iglesia y a Esaú con los carnales y con los judíos (como hace explícitamente en 5, 4). Una explicación de lo que son los carnales la podemos encontrar en 4, 33, donde los carnales son aquellos miembros de la Iglesia errante que sienten carnalmente (como los donatistas). De este modo, si bien no parece que se esté refiriendo a una servidumbre física, sino más bien a una utilidad espiritual, en el caso del pueblo judío sí le es adjudicada una servidumbre como tal (Sermón 5, 5) que, en cierto modo, es justificada por Agustín:

¿Cómo se cumple el mayor servirá al menor, cuando parece que el menor adora al mayor? No se cumplió esto en la historia, para que se entienda dicho en el futuro. Ese es Jacob. El hijo menor recibió el primado, y el hijo mayor, el pueblo de los judíos, lo perdió. He aquí que Jacob llenó el orbe terráqueo, se ganó las gentes y los reinos. Un emperador romano, ya cristiano, mandó que no se acercasen a la misma Jerusalén los judíos. Esparcidos por todo el mundo, se convirtieron en guardianes de nuestros libros. Como los esclavos, cuando van al tribunal con su Señor, llevan detrás de él los códices y se quedan sentados a las puertas, así el hijo mayor sirve al menor. (...) El mayor sirve, pues, al menor. Ved la gran dignidad del pueblo cristiano y la gran miseria del pueblo judío. Cuando, a veces, se atreven a levantarse, por poco que sea, los judíos contra los cristianos, ya habréis oído lo que les acaeció poco ha<sup>1217</sup>.

De este modo, y progresivamente, Agustín admite, en virtud del Salmo 42, 1, (Iudica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta), la necesidad de separación de los malos cristianos, aunque en 5, 8 señala la necesidad de tolerar la

---

quantum vobis Dominus dat. Omnis spiritalis videt quia **Ecclesia** per totum orbem terrarum est una, vera, catholica. Et nihil sibi arrogat, et tolerat peccata hominum, quos non potest purgare de area dominica, antequam veniat ille ultimus ventilator, qui falli non potest, ut purget aream suam et frumentum mittat in horreum, paleas autem det ad comburendum. Quia ipse habet excludere paleam et segregare a frumento, et praeparare horreum tritico, paleis ignem. Itaque quia novit, tolerat peccatores in fine separandos. Per omnes **gentes** peccatores et omnes carnales mixti sunt spiritalibus, et serviunt eis. Spirituales autem non serviunt, quia de illis proficiunt, cum ipsi deficiunt. Attendite fratres mei. Dicam si possum, et non timeam. Non tacebo. Urgeor enim ut dicam. Et si mihi forte aliqui succensuerint, sed dent veniam. Timeo enim, ut dixi. Timori dent veniam. Christus neminem timuit. Nos autem Christum timendo non parcimus, ne nobis, dum tales nolumus contristare, ille non parcat. Quid velim dicere dignamini audire, et intentissime advertere. Acceperunt ambo a rore caeli et ab ubertate terrae Iacob et Esau. Ambo illud habent quod iam diximus, quod novimus, quod nostis. Sed ut serviant ei **gentes**, non accepit nisi Iacob, quia carnales in **Ecclesia** per totum orbem terrarum non serviunt nisi spiritalibus. Quare? Quia de illis proficiunt spirituales. Nam ideo carnales homines servi dicuntur. Et si quod nolunt faciunt, prodest tamen spiritalibus mala conversatio carnalium, quia et ex eadem conversatione proficiunt, et per tolerantiam coronantur.

<sup>1217</sup> Quomodo ergo: *Maior serviet minori*, quando minor videtur adorare maiorem? Sed ideo ista in historia non sunt impleta, ut intellegantur de futuro dicta Iacob. Minor filius accepit primatum, et maior filius, **populus** Iudaeorum, perdidit primatum. Ecce Iacob implevit terram, tenuit et **gentes** et regna. Iussit **Imperator** romanus, iam christianus, ut ad ipsam Ierusalem non accederent Iudaei. Et sparsi per orbem terrarum, facti sunt quasi custodes librorum nostrorum. Quomodo servi, quando eunt in auditorium domini ipsorum, portant post illos codices et foris sedent, sic factus est filius maior filio minori. (...) Videte enim cum quanta dignitate sit **populus** christianus, et in quanta defectione sit **populus** Iudaeorum. Quando forte ausi sunt vel modicum movere se contra christianos, quae illis contigerint audistis in recenti tempore.

cizaña hasta el fin de la siega por el temor a arrancar con ella el trigo, (con lo que la posterga al día del juicio), pero ya señala que la mano del Señor castiga y vivifica. Las llamadas a la obligación de tolerar a los malos entre los buenos son constantes, por ejemplo en el Sermón 15, 6 o 63 A, 1 y requieren de una explicación ulterior. En esa Iglesia compuesta por todas las gentes una parte oprime y la otra es oprimida, expresión con la que muestra la convivencia de buenos y malos en la Iglesia, insistiendo en cómo éstos deben ser soportados<sup>1218</sup>.

Sin embargo, con el paso del tiempo se terminará produciendo en el pensamiento agustiniano la aceptación de la coerción, y en particular sobre los gentiles; ya que a ellos hace referencia el esencial Sermón 112, 8, del mismo modo que también éstos serán separados el día del juicio<sup>1219</sup>. (de la trascendental cuestión de la progresiva admisión de la coerción por parte de Agustín hablaremos en detalle en un epígrafe específico dedicado en exclusiva a esta cuestión, donde reproduciremos los textos en que nos basamos).

Respecto a los gentiles podemos destacar la circunstancia de cómo la extensión de la fe a los gentiles se fundamenta (por ejemplo en el Sermón 2, 9) en la caridad y el amor, por haber poseído la fe directamente, sin necesidad de cumplir la ley como hacían los judíos, ley que cumplían no por amor sino por temor. Este razonamiento debe ser puesto en relación con Isaías y las virtudes del Espíritu Santo, siendo el primero el temor, el siguiente y más elevado es la caridad, y también con el Espíritu Santo pues es el dador de la Unidad entre las gentes que componen la Iglesia.

Así podemos ver cómo esa expansión y unidad de la Iglesia in omnium gentium suele relacionarse con el Espíritu Santo<sup>1220</sup>, tanto en su previsión (en las lenguas que hablan los Apóstoles) como en la realización diaria de la unidad. Lo que utilizará como argumento, por ejemplo, en la polémica donatista. Del mismo modo que en la torre de Babel la soberbia llevó a la división mediante la diversificación de las lenguas, la piedad de los fieles aportó a la unidad de la Iglesia la diversidad de las lenguas (sermón 271), don del Espíritu Santo del que están alejados los que odian la paz y no perseveran en la “sociedad de la unidad”. Sólo falta la caridad, de la que defiende provenir del Espíritu Santo en 272 B, 8; siendo la caridad la que hace cumplir la ley.

Él llena a todos los pueblos con su poder<sup>1221</sup>. De este modo la Iglesia se compone tanto del pueblo judío convertido como de los pueblos gentiles<sup>1222</sup> igualmente convertidos (Es el Espíritu Santo el que demuestra la incorporación de los gentiles al llenar al centurión Cornelio y sus acompañantes, los incircumcisum gentilem y fideles ex gentibus<sup>1223</sup> ante la oposición de los judíos a admitir a los gentiles<sup>1224</sup>), haciendo de ambos un sólo pueblo, ambos representados en los dos ciegos junto al camino<sup>1225</sup>. En ambas entidades podemos encontrar buenos y malos (desde una perspectiva que puede

---

<sup>1218</sup> Cf. Sermón 63 A, 1;

<sup>1219</sup> Cf. Sermón 113 A, 4; Sermón 389, 5;

<sup>1220</sup> Cf. Sermón 71, 28; Sermón 71, 33; Sermón 77, 4; Sermón 80, 5; Sermón 87, 9; Sermón 89, 1; Sermón 99, 10; Sermón 138, 5; Sermón 138, 9; Sermón 149, 10; Sermón 175, 3; Sermón 200, 4; Sermón 202, 2; Sermón 204, 3; Sermón 229 E, 2; Sermón 229 I, 3; Sermón 252, 4.4; Sermón 265, 10.12; Sermón 266, 2; Sermón 266, 6; Sermón 266, 7; Sermón 267, 2.2; Sermón 267, 3.3; Sermón 267, 4.4; Sermón 268, 1; Sermón 268, 2; Sermón 268, 4; Sermón 269, 1; Sermón 269, 2; Sermón 270, 6; Sermón 271; Sermón 272 B, 8; Sermón 299 B, 3; Sermón 301 A, 4; Sermón 313 B, 4; Sermón 316, 3; Sermón 359, 1; Sermón 359, 5; Sermón 374, 3;

<sup>1221</sup> Cf. Sermón 87, 13;

<sup>1222</sup> Cf. Sermón 77, 4; Sermón 89, 1; Sermón 89, 4; Sermón 122, 3; Sermón 199, 1; Sermón 199, 3;

<sup>1223</sup> Cf. Sermón 99, 12; Sermón 149, 7; Sermón 156, 4; Sermón 266, 6; Sermón 266, 7;

<sup>1224</sup> Cf. Sermón 112 A, 8; Sermón 112 A, 10; Sermón 149, 8; Sermón 252, 3.3; Sermón 266, 6;

<sup>1225</sup> Cf. Sermón 88, 10;

recordar el maniqueísmo) como muestra con total claridad en el Sermón 229 F, 2: “Bien para los judíos buenos y mal para los malos; bien para los gentiles buenos y mal para los malos<sup>1226</sup>”, lo que supone que éste término no tiene una variación escatológica como se produce con civitas Dei/terrena.

De este modo Gens tiene un sentido aún más etnográfico y antropológico que populus. Encontramos cómo al hablar de los atenienses señala que entre ellos se encontraba la filosofía suma, y por ello se jactaban entre las demás gentes<sup>1227</sup>, o de los griegos y otras gentes<sup>1228</sup>, o vinculado a los distintos cultos<sup>1229</sup>; o para referirse al pueblo del faraón<sup>1230</sup>, o cómo Pablo llama griegos a todos los gentiles<sup>1231</sup>. Así los judíos, que perdieron su reino, “conservan su nombre y su raza, unidos a unos pocos ritos antiguos, no sea que, indiscriminadamente con los gentiles, desaparezcan y dejen de ser testimonio a favor de la verdad”<sup>1232</sup>.

También encontramos la expresión historia gentium<sup>1233</sup> para designar la historia de los pueblos paganos, o a las distintas gentes sometidas por los romanos<sup>1234</sup>, sometidos al derecho romano con la excepción de los judíos, que “mantiene la circuncisión y cierto estilo de vida que los distingue de los restantes pueblos<sup>1235</sup>”.

Dentro del aspecto antropológico encontramos explicaciones de Agustín, sobre el modo de hablar propio de su gentis<sup>1236</sup> o la expresión pro more gentis suae<sup>1237</sup>, para explicar expresiones o las leyes y costumbres del pueblo judío. Así encontramos explicaciones sobre la poligamia<sup>1238</sup> o la adopción<sup>1239</sup>, en las que termina haciendo explicaciones teológico-jurídicas sobre esas instituciones, referencias a las tablas matrimoniales o la aceptación de la adopción en las Escrituras, ( y particularmente la adopción por parte de las mujeres, que en tiempos de Agustín no tenían capacidad legal para adoptar por carecer de patria potestas, aunque sí podía hacerlo por concesión del emperador en atención a los hijos que hubieran perdido, ya desde tiempos de Diocleciano, lo que se refleja en el Código de Justiniano VIII 48,5) aspectos que contrastan, en una “teología del Derecho comparada”, con la prohibición de la adopción que supone la sura 33 del Corán, y que conduce a la negación de la institución de la adopción en las sociedades islámicas, así como al desarrollo de otras instituciones paralelas de protección del menor como la Kafala<sup>1240</sup> y que permiten apreciar con claridad la conexión entre instituciones jurídicas y la teología.

No nos puede extrañar, en este sentido, la afirmación de Schulz<sup>1241</sup>, por la que “this arcaic and petrified law was drastically reformed in the postclassical period”, en referencia a las profundas transformaciones, de origen teológico, que sufre la institución

---

<sup>1226</sup> Iudaeis bonis bonum, malum malis; **gentibus** bonum bonis, malum malis.

<sup>1227</sup> Cf. Sermón 198, 29;

<sup>1228</sup> Cf. Sermón 198, 33;

<sup>1229</sup> Cf. Sermón 198, 34; Sermón 252, 3.3;

<sup>1230</sup> Cf. Sermón 278, 12;

<sup>1231</sup> 229 F, 2;

<sup>1232</sup> Cf. Sermón 201, 3; Sermón 202, 3; Sermón 202, 4;

<sup>1233</sup> Cf. Sermón 273, 3;

<sup>1234</sup> Cf. Sermón 374, 2;

<sup>1235</sup> servant tamen circuncisionem et morem quemdam, quo a ceteris **gentibus** distinguuntur.

<sup>1236</sup> Cf. Sermón 51, 18;

<sup>1237</sup> Cf. Sermón 51, 22;

<sup>1238</sup> Cf. Sermón 51, 22;

<sup>1239</sup> Cf. Sermón 51, 28;

<sup>1240</sup> CARRASCOSA GONZÁLEZ, J., CALVO CARAVACA, A. L. (Dirs.), *Derecho Internacional Privado*, Volumen II, 13ª edición, editorial Comares, Granada 2012, p. 360 y ss.

<sup>1241</sup> SCHULZ, F., *Classical Roman Law*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 148.

de la adopción durante la tardoantigüedad y que supone, en palabras de Biondi<sup>1242</sup>, la nueva configuración de la familia y de la patria potestas, y que según Bonfante<sup>1243</sup> supone la transformación del punto de vista romano (centrado en la adquisición de la patria potestas) por el heleno-cristiano, (centrado en la asistencia del adoptado). Es decir, al cambio de centrarse en el adoptante a centrarse en el adoptado, de pasar al interés del adoptante y de la familia considerada como grupo, al interés del adoptado, y que conduce a que, mientras modelo romano atribuye poderes al adoptante, el heleno cristiano le atribuye fundamentalmente deberes. Mientras la pagana persigue revigorizar el grupo familiar, y la función protectora y de hermanamiento de la adopción cristiana, en un tema ciertamente apasionante digno de una investigación específica, nos limitaremos aquí a identificarlo con el Sermón 61, 16 de San Agustín o con algunos textos de los comentarios sobre el Evangelio de San Juan.

También hace referencia, además de a las costumbres “muy particulares” de los judíos, a otras de los gentiles, como la idolatría<sup>1244</sup>, y particularmente se refiere a las lenguas; dejando a un lado la manifestación de la unidad de los pueblos por parte del Espíritu Santo a través del don de lenguas, también encontramos una enumeración de gentes, en el sermón 288, 3, al referirse a sus respectivas lenguas: la griega, la latina, la púnica o de otra gente. También se refiere a “las lenguas disertadas de los gentiles<sup>1245</sup>”.

También contamos con usos que no son propiamente de Agustín, como en el Sermón 322, donde Agustín lee una carta al pueblo, donde gens se traduce como pueblo, al decir a “cualquier pueblo o región donde hubiese lugares sagrados<sup>1246</sup>”.

Por ello colegimos que en gens no se produce la dialéctica civitas Dei/ terrena, mientras que populus sería un término con un mayor contenido jurídico-político. Hay, sin embargo, alguna aparente excepción que nos llevaría a encontrarnos con una variante escatológica de gens. Hemos encontrado la expresión gens tenebrarum<sup>1247</sup>, o gens daemonum<sup>1248</sup>, pero éstas se sitúan en un contexto de réplica a los maniqueos, y negando la existencia de la misma:

Pero como estos hombres se aferran en defender que toda la naturaleza corpórea no procede del Dios omnipotente, sino de una no sé qué turba de tinieblas, les preguntamos: ¿de dónde tomó el cuerpo nuestro Señor Jesucristo?<sup>1249</sup>

De este modo no hay dialéctica escatológica en el uso de este término. Podemos ver que usa la expresión de gente contraria<sup>1250</sup> para referirse a los heréticos, como grupo, a los que considera peores que los judíos (por ej. Sermón 218 B, 2).

También encontramos la expresión gens super gentem<sup>1251</sup>, en un contexto de milenarismo, explicando cómo a pesar de los males que se multiplican y la apariencia

---

<sup>1242</sup> BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 vol., Vol. III: La Famiglia-Rapporti patrimoniali Diritto Pubblico, p. 59 y ss.

<sup>1243</sup> BONFANTE, P., *Corsi di diritto romano, 1º. Diritto di famigli*, Ed. Sampaolesi, Roma 1925, p. 26.

<sup>1244</sup> Cf. Sermón 252, 3.3;

<sup>1245</sup> Cf. Sermón 369, 2;

<sup>1246</sup> ubicumque **gentium**, ubicumque terrarum loca esse sacra.

<sup>1247</sup> Cf. Sermón 12, 10; Sermón 12, 11; Sermón 12, 12; Sermón 154, 13; Sermón 163 A, 3;

<sup>1248</sup> Cf. Sermón 12, 11;

<sup>1249</sup> Sed cum isti omnem naturam corpoream non ab omnipotente conditore Deo, sed a tenebrarum **gente**, nescio qua, esse confingant, quaerimus ab eis, Dominus noster Iesus Christus unde corpus assumpserit.

<sup>1250</sup> Cf. Sermón 30, 4;

<sup>1251</sup> Cf. Sermón 93, 7;

de que el día del juicio se aproxima, las tribulaciones se suceden, “guerra sobre guerra, hambre sobre hambre, pueblo sobre pueblo”, y no llega. Esta expresión la toma de Macabeos 13, 8: Exsurget **gens** super **gentem**, et **regnum** super **regnum**<sup>1252</sup>.

De este modo vemos el carácter esencialmente etnográfico del término gens, tomando su uso del texto bíblico y del clásico romano adquiere en él connotaciones nuevas dentro de la visión agustiniana de la Historia. Dejamos aquí la exposición, sin entrar en otros temas que en los fragmentos reproducidos en el Anexo I se pueden apreciar, como por ejemplo, por su importante conexión con la admisión del Derecho, la preocupación de Agustín de destacar la no supresión del libre albedrío (Sermón 4, 30), tema a su vez vinculado a la polémica pelagiana.

### XVIII.3.- PLEBS

Al igual que hemos visto en los conceptos precedentes, el uso del concepto plebs es fundamentalmente clásico en conjunción con el uso bíblico. Las referencias bíblicas que encontramos en relación con éste término son:

- Levítico 26, 12: Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi **plebs**<sup>1253</sup>.
- El salmo 24, 13: Vultum tuum deprecabuntur divites **plebis**<sup>1254</sup>.
- Salmo 46, 4: Subiecit **plebes** nobis et **Gentes** sub pedibus nostris<sup>1255</sup>.
- El salmo 67, 36: Deus Israel ipse dabit virtutem et fortitudinem **plebi** suae. Benedictus Deus<sup>1256</sup>.
- El Salmo 94, 4: Non repellit Dominus **plebem** quoniam in manu eius fines terrae<sup>1257</sup>.
- El Salmo 94, 7: Nos autem **plebs** eius et oves manuum eius<sup>1258</sup>.
- Primera Carta a Pedro 2, 9: **Plebs** sancta, regale sacerdotium<sup>1259</sup>.
- Romanos 11, 2: non Deus reppulit **plebem** suam, quam praescivit<sup>1260</sup>.
- Hechos de los Apóstoles 6, 8: Stephanus autem plenus gratia et Spiritu sancto, faciebat prodigia et signa magna in **plebe**, per nomen Domini Iesu Christi<sup>1261</sup>.
- Segunda de Corintios 6, 16: Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi **plebs**<sup>1262</sup>.

Dentro del uso bíblico podemos encontrar su utilización en el sentido de “pueblo”, y es dentro de este uso donde puede ser relacionado con la Iglesia. En relación con ella vemos cómo el mismo nombre del “Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea”, (Sermo Ad Caesariensis Ecclesiae Plebem) indica un uso ligado a la comunidad de creyentes, a la grey. Así se refiere a ella, respecto a la comunidad de Hipona, en el sermón 250, 3. En el Sermón 301 A, 7, se refiere a la plebs sancta et religiosa de esa ciudad. Asamblea entera que denomina como concilium plebis<sup>1263</sup>; la

---

<sup>1252</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>1253</sup> Cf. Sermón 331, 4;

<sup>1254</sup> Cf. Sermón 75, 10;

<sup>1255</sup> Cf. Sermón 218, 6;

<sup>1256</sup> Cf. Sermón 43, 1;

<sup>1257</sup> Cf. Sermón 47, 17;

<sup>1258</sup> Cf. Sermón 194, 2.2;

<sup>1259</sup> Cf. Sermón 198, 49; Sermón 351, 7;

<sup>1260</sup> Cf. Sermón 218, 7;

<sup>1261</sup> Cf. Sermón 316, 1;

<sup>1262</sup> Cf. Sermón 331, 4;

<sup>1263</sup> Cf. Sermón 283, 3;

plebs fidelium a la que se suman los nuevos bautizados<sup>1264</sup>. Plebs, constituida por todos los cristianos, por todos los fieles, que constituyen los miembros de Cristo<sup>1265</sup>.

Lo encontramos en la frase que da por finalizado el sermón “vuelos al Señor”<sup>1266</sup> suplicándole por sí mismo y por ella y es a ella a quien encarece dar limosna<sup>1267</sup>. También aparece con éste idéntico sentido en el sermón 322, cuando se envía a Agustín una carta para ser leída a la “santa asamblea”, plebs sancta, expresión que encontraremos en otros lugares. Del mismo modo hace el copista del sermón al final del Sermón 163 B, 6.

Existe un uso paralelo al de gens, encontramos el binomio plebs ex Iudaeis/plebs ex diverso<sup>1268</sup>, y expresiones como plebs Iudaeorum<sup>1269</sup>, plebs Iudaea<sup>1270</sup>. Habla también de dos plebes<sup>1271</sup>, paralelas a las dos gentes.

Encontramos numerosas ocasiones en las que habla de la plebs Dei<sup>1272</sup>, plebs catholica<sup>1273</sup>, plebs Christi<sup>1274</sup> en el sentido de pueblo de Dios. Habla de la asamblea de la plebe nueva, el pueblo que está siendo creado en el útero de la Iglesia<sup>1275</sup>. O como el sujeto a favor del cuál oraba el Apóstol<sup>1276</sup>, o ante el que daba limosna<sup>1277</sup>. Pero entender populus es una traducción impropia, no coincidiendo con populus. Podemos verlo traducido como prole<sup>1278</sup>, por ejemplo al hablar de la numerosa prole judía que prefiguraba la Iglesia. También se relaciona con muchedumbre al hablar de la plebs beldada, no condenada.

Plebs parece designar, a diferencia de populus, un elemento jerárquico dentro de la jerarquía eclesial, y en particular el elemento más bajo. Así encontramos el término “superiores”, praepositi en el Sermón 46, 2. El carácter de superior es en beneficio no propio, sino de los creyentes, y supone asumir una carga, dar cuentas también por ello ante Dios. ¿Qué debemos entender por estos superiores? Lo señalaré más adelante, en el 46, 22, al hablar de las cuentas que ha de dar el obispo católico y el obispo hereje. Esos superiores son los que tienen algún cargo en la Iglesia, a los que menciona en el sermón 91, 5, donde plantea, puesto que nadie puede ser acusador del corazón sino quien ve en él, cómo en el ámbito interno sólo Dios puede ser su juez, tornándose injuzgable esa materia. (La referencia del 91, 5 parece limitarse a los aspectos de voluntad interna, no manifestada, y por ello, evidentemente no juzgables, y no un intento de escapar de la jurisdicción civil). En otras ocasiones se referirá a los principales.

Se evidencia el carácter de subordinación social de los sujetos a los que engloba el término plebs en el siguiente fragmento del Sermón 93, 2:

---

<sup>1264</sup> Cf. Sermón 260, 1;

<sup>1265</sup> Cf. Sermón 301 A, 8;

<sup>1266</sup> Cf. Sermón 362, 31; SDC XIV, 16;

<sup>1267</sup> Sermón 389, 3;

<sup>1268</sup> Cf. Sermón 60 A, 2;

<sup>1269</sup> Cf. Sermón 63 B, 2;

<sup>1270</sup> Cf. Sermón 63 B, 2;

<sup>1271</sup> Cf. Sermón 137, 6; Sermón 155, 5;

<sup>1272</sup> Cf. Sermón 46, 3; Sermón 46, 7; Sermón 47, 17; Sermón 94 A, 6; Sermón 306 C, 1;

<sup>1273</sup> Cf. Sermón 137, 15;

<sup>1274</sup> Cf. Sermón 155, 13;

<sup>1275</sup> Cf. Sermón 216, 7;

<sup>1276</sup> Cf. Sermón 72, 3; Sermón 348 A, 3;

<sup>1277</sup> Cf. Sermón 132, 4;

<sup>1278</sup> Cf. Sermón 51, 26;

Hagámonos a la idea, amadísimos, de que esta parábola mira a todos nosotros, es decir, absolutamente a toda la Iglesia; no sólo a quienes están al frente de ella – de los cuales hablamos ayer-. Ni sólo al pueblo cristiano, sino a todos<sup>1279</sup>.

O, en el mismo sentido, el siguiente del sermón 169, 5:

Escucha también cual es la confianza en la carne: Fui circuncidado al octavo día, es decir, no soy prosélito ni extraño al pueblo de Dios, no fui circuncidado de mayor, sino que nací de padres judíos y fui circuncidado al octavo día. De la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos; por lo que respecta a la ley, fariseo. Los llamados fariseos eran los principales y como los miembros de la nobleza, separados de los demás, que no se mezclaban con la plebe despreciable. En efecto, al parecer, esta palabra significa separación, como el término latino “egregio”, separado de la grey<sup>1280</sup>.

Aunque en otras ocasiones parece adquirir un significado más global, como en 306 C, 1, vemos que no incluye al obispo, aunque sí a clérigos y laicos, y a la que denomina “Massa candida”.

Es a la plebs a la que Agustín instruye en 94 A, 6. Es al desprecio de la plebe a quien fue entregado Cristo.

Podemos vincular plebs con la expresión plebeyo<sup>1281</sup>, que en 107, 9 acompaña de los adjetivos “pobre”, “mediocre” y “vulgar”<sup>1282</sup>. En el Sermón 169, 4 habla del “hombre de condición humilde, plebeyo, sin nobleza”<sup>1283</sup>. En el sermón 198, 60, hablando de la humildad de Cristo, señala que éste “No ha elegido reyes o senadores o filósofos u oradores. Todo lo contrario, ha elegido a plebeyos, pobres, indoctos, pescadores”<sup>1284</sup>. En el sermón 301 A, 4, contraponen plebeyos, artesanos, pobres, necesitados y “mediocres” (que traduce como clase media) a ricos opulentos, senadores y mujeres de la más alta clase social. Al igual que en 392, 2 (3) compara la dignidad del Emperador Teodosio con la del plebeyo o el negociante (Es conocido la mala consideración de la actividad comercial en el mundo romano y que tiene su máximo exponente, como señala Pierre Grimal<sup>1285</sup> en la ley Claudia del 218 por la que se prohibía cualquier actividad comercial a los miembros del orden senatorial, pues su riqueza debía consistir en bienes raíces; De este modo los comerciantes, banqueros, traficantes y prestamistas conformarían el orden ecuestre). En el Sermón 301 A, 9, alabando a la ciudad de Simitu, señala que allí nadie entra al teatro, ni jefes, ni plebeyos

---

<sup>1279</sup> Intellegamus ergo, carissimi, ad omnes nos, id est, ad universam omnino **Ecclesiam** pertinere istam parabolam, non ad solos praepositos, de quibus hesterno die locuti sumus; nec ad solas **plebes**; sed prorsus ad omnes.

<sup>1280</sup> Et audi in carne fiduciam: Circumcisione octavi diei; id est, non proselytus, non advena ad **populum** Dei, non maior circumciscus, sed a parentibus natus Iudaeus, habeo circumcisionem octavi diei. Ex genere Israel, de tribu Benjamin, Hebraeus ex Hebraeis, secundum legem Pharisaeus. Primarii quidam erant, et quasi ad nobilitatem Iudaicam segregati, non contemptibili **plebi** commixti, qui dicebantur Pharisei. Nam dicitur hoc verbum, quasi segregationem interpretari, quomodo in latina lingua dicitur " egregius ", quasi a grege separatus.

<sup>1281</sup> Cf. Sermón 107, 9;

<sup>1282</sup> Ego homo pauper sum, **plebeius**, mediocris, gregalis;

<sup>1283</sup> si homo abiectus, **plebeius**, ignobilis

<sup>1284</sup> Non elegit reges, aut senatores, aut philosophos, aut oratores. Immo vero elegit **plebeios**, pauperes, indoctos, piscatores.

<sup>1285</sup> GRIMAL, P., *La formación del Imperio Romano, el mundo mediterráneo en la edad antigua III*, editorial siglo XXI, Buenos Aires 2002, p. 9.

ni judíos<sup>1286</sup>. De este modo, con *plebeius*, denota un categoría social determinada que vendría de la antigua Roma, donde encuentra la tribu de los plebeyos<sup>1287</sup>.

De este modo, *plebs* es un concepto más restringido que *populus*, ya que éste integra también a la jerarquía eclesial, mientras aquél no lo hace.

Precisamente el propio Agustín relaciona la *grey* con la *plebs*<sup>1288</sup>. Y así apreciamos que el concepto también se relaciona con el tema de la coerción. Nos encontramos que la *plebs* son los sometidos a los cinco libros de la ley en el sermón 130, 1. Ellos son los que se mantienen a distancia, de pie, cuando Dios escribe las doce tablas, señalando Agustín que éstos están llenos de temor<sup>1289</sup>, en lugar de amor (lo que debemos relacionar con los dones del Espíritu Santo en Isaías a los que nos referiremos, y el sermón 250,3, en especial al tratar de la coerción).

Esa plebe en el sentido de *grey*, de comunidad de creyentes, son el conjunto de personas sobre los que el obispo tiene capacidad de tomar medidas de tipo jurídico. Así, en el Sermón 164 A, el obispo gobierna a su pueblo<sup>1290</sup>, los obispos son “los ministros de aquellas llaves en la Iglesia<sup>1291</sup>”. (las llaves que liberan de las cadenas con que atan los pecados y que dotan al obispo de potestad para imponer penitencia, a las que también se refiere, por ejemplo, en 392, 2 (3); los obispos son los mediadores en la concesión del perdón y también en la determinación de la pena). Dota al obispo del poder discrecional de imponer penitencia pública por aquel pecado grave que supone escándalo para los demás. De este modo Agustín se sitúa en contra de posiciones heréticas como la de los Novacianos (que excluían del perdón de la Iglesia ciertos pecados). Para Agustín sólo en la Iglesia y por la Iglesia puede obtenerse el perdón (sermón 71, 37) relacionándolo con el mantenimiento del vínculo de la paz en la sociedad cristiana. Es en el contexto del perdón de los pecados donde Agustín interpreta la resurrección de Lázaro, en la que distingue dos momentos: Primero lo resucitó personalmente, (que sería la confesión del pecado) y después lo desató mediante sus discípulos, sus ministros, encargados de las prácticas penitenciales y, como muestra 351, 9 y 392, 2 (3) la determinación de la misma y el modo en que debe realizarse, como la conveniencia de que ésta sea pública, ejemplificado en el caso del emperador Teodosio. De este modo está dotando al obispo de unas capacidades para-judiciales en su jurisdicción, éste determina la pena, y en ésta función parece tener un papel la plebe, la comunidad de creyentes, puesto que de entre ellos llama a algunos en el ejercicio de la función judicial que realiza el propio Agustín y que manifiesta en el sermón 355, 3:

¡Qué gran mal causa esta contienda! Mas, si ambos jóvenes son siervos de Dios, yo dirimiré pronto este litigio. Los escucharé como padre, y tal vez mejor que el suyo propio. Veré qué hay entre ellos, y como plazca al Señor y con su benevolencia, en compañía de algunos hermanos fieles y honorables de entre vosotros, es decir, del pueblo, haré de juez entre ellos y sentenciaré según el Señor me conceda<sup>1292</sup>.

---

<sup>1286</sup> *nullus principalis, nullus plebeius intravit, nullus Iudaeus intravit.*

<sup>1287</sup> Cf. Sermón 313 A, 3;

<sup>1288</sup> Cf. Sermón 46, 3;

<sup>1289</sup> Cf. Sermón 155, 6; Sermón 156, 14;

<sup>1290</sup> *episcopo regenti plebem suam.*

<sup>1291</sup> Cf. Sermón 351, 9;

<sup>1292</sup> *Et ista contentio quale malum est! Sed si pueri ipsi servi Dei sunt, litem hanc inter illos cito finimus. Audio illos ut pater, et forte melius quam pater ipsorum. Videbo quid sit inter, et sicut Dominus voluerit, cum fratribus fidelibus honoratis, Deo propitio, de numero vestro, id est, de plebe ista, audio inter illos causam, et sicut Dominus donaverit, finio.*



Si bien no parece que éstos tengan función alguna, nos induce a pensar en una posible conexión con la institución del jurado. También se ve que el obispo puede adoptar medidas, sin concretarlas, en el sermón 4, 34, dice:

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<sup>1293</sup>.

Y aún más, en el sermón 46, donde habla de superiores de forma genérica, usa el término *plebs* y no *populus*, y además utiliza el verbo “*tributare*”, con clara relación a los impuestos y a los sectores inferiores de la sociedad. En ese sermón 46 Agustín procede a enumerar las obligaciones de los pastores, para criticar a los herejes y a aquellos que “se apacientan a sí mismos” incumpléndolas. Para ello lo primero que hace Agustín es “distinguir dos cosas: que somos cristianos y que somos superiores vuestros”. Sobre el carácter de superior ya hemos hablado anteriormente.

Es entonces (en el sermón 46), para criticar a aquellos que se aprovechan de los cargos eclesiásticos para beneficiarse ellos mismos cuando acepta la existencia de la potestad de exigir de la grey su sustento (sermón 46, 3):

Por ello dice el Apóstol: ¿Quién planta una viña y no come de su fruto? ¿Quién apacienta una grey y no se alimenta de su leche? Pensamos que la leche de la grey es todo lo que el pueblo de Dios dona a sus superiores para sustentar esta vida temporal. De ello hablaba el Apóstol con las palabras que acabo de recordar<sup>1294</sup>.

Continúa Agustín el razonamiento en el sermón 46, 4; señalando la existencia de un derecho a percibirla, definiendo éste derecho como “potestad”. Explica cómo ésta existe aún a pesar de que “el Apóstol prefirió trabajar con sus manos y no buscar la

---

<sup>1293</sup> Sic et illi qui non recesserunt ab **Ecclesia**, et tales sunt, quales si foris essent. Qui enim amant honores suos in **Ecclesia**, omnino tales sunt qui amant in **Ecclesia** commoda sua saecularia. Et ipsi palea sunt. Sed ventus deest, ideo non volant de area. Hoc est quod dico breviter, tentatio deest, nam volarent de area. Denique quando contra illos aliquid egerit **Ecclesia**, quomodo facile se praecidunt! Quomodo facile extra colligunt, et tamen nolunt dimittere principatus suos! Quomodo pro ipso principatu mori volunt! Quomodo tenere volunt sub se **plebes**, et non dimittere **plebes** unitati Christi! Quomodo volunt facere oves suas, quas suo sanguine non emerunt, et ideo viles habent, quia non emerunt! Quid opus est hinc diutius disputare? Attendite illos per universam **Ecclesiam** videte tales, et eos qui intus sunt, et eos qui inventa occasione de area volaverunt et volunt secum trahere grana.

<sup>1294</sup> Propter quod Apostolus dicit: *Quis plantat vineam et de fructu eius non sumit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non percipit?* Invenimus ergo esse lac gregis quidquid a **plebe** Dei tribuitur praepositis ad sustentandum victum temporalem. Inde enim loquebatur Apostolus, cum haec diceret quae commemoravi.

leche de las ovejas”, ya que por un lado el Apóstol “claramente dijo que tenía derecho a percibirla y”, además, “que el Señor había dispuesto que quienes anuncian el Evangelio vivan del mismo. Y dice que otros apóstoles como él se sirvieron de este derecho no usurpado, sino dado”. De este modo Agustín alaba al que se sostiene por sí mismo, pero corrobora la potestad para exigirlo con las siguientes palabras:

¿Qué más podemos decir de aquellos que no necesitan la leche del rebaño? Que son más misericordiosos, o mejor, que ejercen más generosamente el deber de la misericordia. Pueden, y lo que pueden lo hacen. Sean alabados éstos, pero no se condene a los otros. Tampoco el Apóstol exigía lo dado. Sin embargo, deseaba que todas las ovejas diesen fruto y no fuesen estériles sin la abundancia de la leche<sup>1295</sup>.

Continúa todavía el santo citando Filipenses 4, 17: No busco lo dado, sino que exijo el fruto, añadiendo: “no para que yo me sienta lleno, dijo, sino para que vosotros no permanezcáis vacíos”. Sigue en 46, 5 confirmando esa potestad y fundamentándola con frases como: “Quienes no puedan hacer lo que hizo Pablo, trabajar con sus manos, acepten la leche de las ovejas, socorran su necesidad, pero no descuiden las ovejas en su debilidad. No busquen, por tanto su comodidad”, o:

Aquello con que se vive es una necesidad el aceptarlo para unos, y para otros es de caridad darlo. No se trata de hacer venal al Evangelio, como si él fuera el precio de aquello que consumen quienes lo anuncian para tener con qué vivir. Si lo venden de esta forma, cambian una cosa excelente por otra vil. Reciban del pueblo lo necesario para el sustento y del Señor la recompensa de su servicio. El pueblo no está capacitado para dar la recompensa a aquellos que le sirven por amor del Evangelio. No esperan los unos la recompensa sino de donde esperan los otros la salvación. ¿Que se les reprocha a éstos? ¿De qué se les acusa? De haber descuidado a las ovejas, mientras se alimentaban de su leche y se cubrían con sus lanas. Buscaban, por lo tanto, sus intereses, no los de Jesucristo<sup>1296</sup>.

De este modo tenemos un último elemento, que dentro de una perspectiva tributaria es esencial para la existencia del Estado, la capacidad de exigir tributos de forma coactiva, punto en el que con el término *plebs* parece hacer referencia al sujeto pasivo sobre el que recae esa obligación. Todo ello sobre el fundamento que proporciona el Apóstol en la Primera carta a los Corintios 9, 7 al decir: “¿Quién planta una viña y no come de su fruto? ¿Quién apacienta una grey y no se alimenta de la leche?” (Sermón 46, 3) y Filipenses 4, 11-17: “No busco lo dado, sino que exijo el fruto” (Sermón 46, 4) entre otras.

---

<sup>1295</sup> De his ergo qui non indigent lacte gregis, quid plura dicamus? Misericordiores sunt, vel potius ipsius misericordiae officium largius impendunt. Possunt enim; et quod possunt, faciunt. Laudentur hi, nec damnentur illi. Nam et ipse Apostolus datum non quaerebat; Fructuosas tamen oves esse cupiebat, non steriles sine lactis ubertate.

<sup>1296</sup> Unde ergo vivitur, est necessitatis accipere, est caritatis praebere. Non tamquam venale sit Evangelium, ut illud sit pretium eius quod sumunt qui annuntiant unde vivant. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino. Non enim est idoneus populus reddere mercedem illis, qui sibi in caritate Evangelii serviunt. Non exspectent illi mercedem, nisi unde et isti salutem. Quid autem istis increpatur, unde arguuntur? Quia cum lac sumerent et lanis se tegerent, oves neglegebant. Sua ergo tantum quaerebant, non quae Iesu Christi.

Dentro de la parábola del rebaño cristiano viene a justificarse también la coacción sobre los herejes, al considerarlos como ovejas descarriadas a las que el sacerdote tiene la obligación de buscar, siendo su fundamento la segunda de Corintios (5. 10). Así, dice en el sermón 46, 14:

La que andaba descarriada no la recogisteis. He aquí cómo nos encontramos en peligro entre los herejes. La que estaba descarriada no la recogisteis; la que estaba perdida no la buscasteis. A causa de ellos nos hallamos siempre en manos de ladrones y dientes de lobos enfurecidos; os rogamos que oréis por estos peligros nuestros. Hay también ovejas contumaces. Cuando se las busca, estando descarriadas, dicen en su error y para su perdición que nada tienen que ver con nosotros. “¿Para qué nos queréis? ¿Para qué nos buscáis?” Como si la causa por la que nos preocupamos de ellas y por la que las buscamos no fuera que se hallan en el error y se pierden. “Si me hallo, dices, en el error, si estoy perdido, ¿para qué me quieres? ¿Por qué me buscas?” Porque estás en el error te quiero llamar de nuevo; porque te has perdido, y quiero hallarte. “Así, me dice, quiero entrar; de este modo quiero perderme”. ¿Quieres errar así y así perderte? ¡Con cuánto mayor motivo quiero evitarlo yo! Me atrevo a decir aún que soy importuno. Escucho al Apóstol que dice: Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo. ¿A quiénes a tiempo? ¿A quiénes a destiempo? A tiempo a los que quieren; a destiempo a los que no quieren. Es cierto que soy importuno y me atrevo a decir: Tú quieres errar, tú quieres perderte; yo no quiero. En última instancia, no quiere aquel que me atemoriza. Si yo lo quisiera, mira lo que me dice, mira cómo me increpa: La que estaba descarriada no la recondujisteis y la que estaba perdida no la buscasteis. ¿Tengo que temerte a ti más que a él? Conviene que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo. No te tengo miedo a ti. No puedes derribar el tribunal de Cristo y constituir el tribunal de Donato. Llamaré a la oveja extraviada, buscaré la perdida. Quieras o no, yo lo haré. **Y aunque, al buscarla, me desgarran las zarzas de los bosques, pasaré por todos los lugares, por angostos que sean; derribaré todas las vallas; en la medida en que el Señor, que me atemoriza, me dé fuerzas, recorreré todo.** Llamaré a la descarriada, buscaré a la que se pierde. Si no quieres tener que soportarme, no te extravíes, no te pierdas<sup>1297</sup>.

Podemos percibir en las palabras del santo, “nos hallamos siempre en manos de ladrones y dientes de lobos enfurecidos”, el atentado que sufrió o el período de máxima

---

<sup>1297</sup> *Et quod errabat non revocastis. Ecce unde inter haereticos periclitamur. Et quod errabat non revocastis; et quod periit, non inquisistis. Hinc inter manus latronum et dentes luporum furentium utcumque versamur, et pro his periculis nostris ut oretis oramus. Et contumaces sunt oves. Quia quaeruntur errantes, alienas se a nobis dicunt errore suo et perditione sua: "Quid nos vultis? Quid nos quaeritis?". Quasi non ipsa causa sit quare eas velimus et quare quaeramus, quia errant et pereunt. "Si in errore, inquit, sum, si in interitu, quid me vis? Quid me quaeris?". Quia in errore es, revocare volo; quia peristi, invenire volo. "Sic volo errare, sic volo perire". Sic vis errare, sic vis perire? Quanto melius ego nolo. Prorsus audeo dicere, importunus sum. Audio dicentem Apostolum: *Praedica verbum, instae opportune, importune*. Quibus *opportune*? Quibus *importune*? *Opportune* utique *volentibus, importune nolentibus*. Prorsus importunus sum, audeo dicere: Tu vis errare, tu vis perire, ego nolo. Non vult postremo ille qui me terret. Si voluero, vide quid dicat, vide quid increpet: *Quod errabat, non revocastis; et quod periit, non inquisistis*. Te magis timebo quam ipsum? Oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi. Non te timeo. Non enim potes evertere tribunal Christi et constituere tribunal Donati. Revocabo errantem, requiram perditam. Velis nolis id agam. Et si me inquirentem lanient vepres silvarum, per omnia angusta me coartabo; omnes sepes excutiam; quantum mihi virium terrenis Dominus donat, omnia peragrabo. Revocabo errantem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire.*

virulencia de los donatistas contra los católicos. Sigue la descripción de estos peligros y su origen, la soberbia terrena, y el bien lesionado, “la unidad del rebaño”, (y más cuando caridad y unidad nunca pueden ir separadas en Agustín), lo que lo vincula, nuevamente, con el Espíritu Santo<sup>1298</sup>. Veamos cómo se expresa en el Sermón 46, 17:

Las bestias que proceden de los montes y colinas son la hinchazón terrena y la soberbia del mundo. Se exaltó la soberbia de Donato y constituyó un partido. Parmeniano, que le siguió, consolidó el error. El primero es el monte; el segundo la colina. Cualquier autor de un error, hinchándose con soberbia terrena, promete a todas las ovejas un descanso, buenos pastos. Y, es cierto, a veces encuentran allí las ovejas pastos que tienen su origen en la lluvia divina, no en la dureza del monte. También ellos tienen Escrituras, también sacramentos. No pertenecen éstos al monte, y aunque se encuentren en él, es malo permanecer en él. Extraviados por montes y colinas, abandonan el rebaño, abandonan la unidad y los cuadros defendidos contra lobos y leones<sup>1299</sup>.

Vemos en 46, 14 cómo Agustín va más allá de la orden de Ezequiel 33, 2-9, (resumible en 33, 6, Si por el contrario, el centinela ve venir la espada y no toca el cuerno, de suerte que el pueblo no es advertido, y la espada sobreviene y mata a alguno de ellos, perecerá éste por su culpa, pero de su sangre yo pediré cuentas al centinela). Agustín no se limita a avisar del peligro, va más allá, persigue a la oveja derribando vallas (*omnes sepem executiam*) y parece fortalecerse cuando hace referencia a Jeremías 3, 15 en sermón 46, 23. En esta referencia encontramos una curiosa variación, si bien el texto de la vulgata dice: *Et dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina*. San Agustín dice, probablemente hablando de memoria: *et constituam eis pastores secundum cor meum, et pascent eas cum disciplina*. Nótese la referencia a la disciplina, frente a Cristo que apacienta con justicia (sermón 46, 27) porque lo hace con juicio, es decir, como juez.

De este modo, el sermón 46, dentro de la parábola del rebaño, tiene una importancia inesperada, ya que en él se justifica y fundamenta la obligación de la congregación, la plebe, de sostener a los superiores (que además podemos identificar como a los obispos, o en general, los sacerdotes, “los que viven del Evangelio”); por otra manifiesta con bastante claridad la aceptación de la coerción sobre los herejes. Tanto es así que termina el sermón 46 con las siguientes palabras con las que recuerda las medidas adoptadas por el poder imperial en el 411:

Rectamente obran los emperadores católicos que os obligan a volver a la unidad<sup>1300</sup>.

<sup>1298</sup> Cf. Sermón 46, 17; Sermón 46, 30; Sermón 46, 37; Sermón 46, 41; Sermón 137, 15; Sermón 250, 3;

<sup>1299</sup> *Bestiae a montibus et collibus, tumor terrenus et superbia saeculi. Extulit se superbia Donati, fecit sibi partem. Subsequens eum Parmenianus illius confirmavit errorem. Ille mons est, ille collis est. Sic omnis cuiuslibet auctor erroris, terrena elatione intumescens, promittit ovibus requiem, pascua bona. Et aliquando inveniunt ibi oves pascua de pluvia Dei, non de durtia montis. Habent enim et ipsi Scripturas, habent sacramenta. Non sunt ista montium, sed cum inveniuntur in montibus, male remanetur in montibus. Errando enim in montibus et collibus, deserunt **gregem**, deserunt **unitatem**, deserunt munitas cohortes adversus leones et lupos.*

<sup>1300</sup> *recte ergo faciunt Imperatores catholici, qui vos cogunt ad unitatem.*

## CAPITULO XIX

### REGNUM

Las referencias bíblicas, importantes por el elevado valor que Agustín da a la remisión a la Autoridad<sup>1301</sup> (también la de la Iglesia), que en los sermones incluyen el término de Regnum son las siguientes:

- Salmo 21, 17.28-29: Commemorabuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Et adorabunt in conspectu eius universae patriae **gentium**. Quoniam ipsius est **regnum** et ipse dominabitur gentium<sup>1302</sup>.

- Sabiduría 3, 8: Et **regnabit** eorum Dominus in perpetuum<sup>1303</sup>.

- Jeremías 1, 10: Ecce constitui te hodie super **gentes** et **regna**, eradicare, et effodere, et perdere, et reaedificare, et plantare<sup>1304</sup>.

- Mateo 3, 12 y 4, 17: Paenitentiam agite, appropinquavit enim **regnum** caelorum<sup>1305</sup>.

- Mateo 4, 3-6: Dic lapidibus istis ut panes fiant. Tibi dabo omnia **regna** ista. Videamus si suscipiunt te Angeli; quia scriptum est, Ne forte offendas ad lapidem pedem tuum<sup>1306</sup>.

- Mateo 5, 3: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est **regnum** caelorum<sup>1307</sup>.

- Mateo 5, 10: beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est **regnum** caelorum<sup>1308</sup>.

- Mateo 5, 19: Qui solverit unum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in **regno** caelorum. Qui autem fecerit, et sic docuerit, magnus vocabitur in **regno** caelorum<sup>1309</sup>.

- Mateo 5, 20: Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Phariseorum, non intrabitis in **regnum** caelorum<sup>1310</sup>.

- Mateo 6, 10: Adveniat Regnum tuum<sup>1311</sup>.

- Mateo 6, 32-33: Quaerite primum **regnum** et iustitiam Dei, et haec omnia apponentur vobis? Novit enim Pater vester, quia ista necessaria sunt vobis, priusquam petatis ab eo. Quaerite primum **regnum** et iustitiam Dei, et haec omnia apponentur vobis<sup>1312</sup>.

---

<sup>1301</sup> Cf. Sermón 294, 7; Sermón 294, 8; Sermón 294, 17;

<sup>1302</sup> Cf. Sermón 2, 8; Sermón 46, 33; Sermón 129, 5; Sermón 218 B, 2;

<sup>1303</sup> Cf. Sermón 306, 7;

<sup>1304</sup> Cf. Sermón 312, 3;

<sup>1305</sup> Cf. Sermón 71, 19; Sermón 71, 20; Sermón 109, 1; Sermón 110 1; Sermón 351, 2;

<sup>1306</sup> Cf. Sermón 284, 5;

<sup>1307</sup> Cf. Sermón 14, 1; Sermón 14, 10; Sermón 36, 7; Sermón 53, 1; Sermón 53, 6; Sermón 53, 8; Sermón 53 A, 1; Sermón 53 A, 6; Sermón 346 A, 6; Sermón 347, 3;

<sup>1308</sup> Cf. Sermón 335 G; Sermón 347, 3;

<sup>1309</sup> Cf. Sermón 251, 4; Sermón 251, 5.4; Sermón 270, 7;

<sup>1310</sup> Cf. Sermón 9, 19; Sermón 85, 5; Sermón 251, 5.4; Sermón 359 A, 16;

<sup>1311</sup> Cf. Sermón 47, 7; Sermón 50, 10; Sermón 56, 6; Sermón 56, 9; Sermón 56, 19; Sermón 57, 5; Sermón 58, 3; Sermón 58, 12; Sermón 59, 4; Sermón 59, 8; Sermón 77 B, 6; Sermón 114, 5; Sermón 181, 6; Sermón 211, 3; Sermón 265, 2.3; Sermón 306 C, 8; Sermón 308 A, 6;

<sup>1312</sup> Cf. Sermón 57, 13; Sermón 58, 5; Sermón 107 A;

- Mateo 7, 21: Non omnis qui mihi dicit: Domine, Domine, intrabit in **regnum** coelorum<sup>1313</sup>.

- Mateo 8, 10-12: Amen, dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel. Propterea dico vobis quia multi ab Oriente et Occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in **regno** caelorum: filii autem **regni** eicientur in tenebras exteriores<sup>1314</sup>.

- Mateo 11, 11: In natis mulierum nemo surrexit maior Ioanne Baptista: qui autem minor est in **regno** coelorum, maior est illo<sup>1315</sup>.

- Mateo 11, 12: **Regnum** caelorum vim patitur, et qui vim faciunt, diripiunt illud<sup>1316</sup>.

- Mateo 12, 23-26: Hic non eicit daemones, nisi in Beelzebub principe daemoniorum. Iesus autem, sciens cogitationes eorum, dixit eis: Omne **regnum** divisum contra se desolabitur, et omnis **civitas** vel domus divisa contra se non stabit; et si Satanus Satanam eicit, adversum se divisus est: quomodo ergo stabit **regnum** eius?<sup>1317</sup>

- Mateo 12, 28: Si ego in Spiritu Dei eicio daemones, certe supervenit in vos **regnum** Dei<sup>1318</sup>.

- Mateo 13, 11-12: Vobis datum est scire mysterium **regni**, illis autem non est datum. Qui enim habet, dabitur ei<sup>1319</sup>.

- Mateo 13, 37-43: Qui seminat bonum semen, ait, Filius est hominis; Ager autem est mundus: bonum autem semen, hi sunt filii **regni**; zizania autem, filii maligni. Inimicus autem qui ea seminat, diabolus est. Messis est finis saeculi; messores autem angeli sunt. Cum ergo venerit filius hominis, mittet angelos suos, et colligent de **regno** eius omnia scandala, et mittent in caminum ignis ardentis; ibi erit fletus et stridor dentium. Tunc fulgebunt iusti sicut sol in **regno** Patris sui<sup>1320</sup>.

- Mateo 13, 44-46: Simile est **regnum** caelorum thesauro invento in agro, Simile est **regnum** caelorum homini negotiatori querenti bonas margaritas, qui invenit unam pretiosam margaritam, et vendidit omnia quae habebat, et emit illam<sup>1321</sup>.

- Mateo 13, 47-50: Simile est **regnum** coelorum sagenae (A veces "rete") missae in mare, quae congregat ex omni genere piscium. Quam, cum impleta esset, educentes, traxerunt illam ad littus; et iuxta littus sedentes elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt. Sic erit in fine saeculi: exibunt Angeli, et separabunt malos de medio iustorum, et mittent eos in caminum ignis: ibi erit fletus et stridor dentium<sup>1322</sup>.

- Mateo 13, 52: Scriba eruditus in **regno** Dei, similis patrifamilias proferenti de thesauro suo nova et vetera<sup>1323</sup>.

- Mateo 16, 19: Tibi trado claves **regni** caelorum. Quaecumque ligaveris in terra, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveris in terra, erunt soluta et in caelo<sup>1324</sup>.

- Mateo 16, 28: Amen dico vobis, quia sunt hic quidam de circumstantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis in **regno** suo<sup>1325</sup>.

<sup>1313</sup> Cf. Sermón 75, 9; Sermón 100, 1; Sermón 137, 9; Sermón 269, 4; Sermón 351, 9;

<sup>1314</sup> Cf. Sermón 46, 34; Sermón 62, 6; Sermón 77, 13; Sermón 77, 15; Sermón 88, 22; Sermón 90, 4; Sermón 103, 6; Sermón 104, 6; Sermón 179, 6; Sermón 201, 2; Sermón 203, 3; Sermón 342, 4; Sermón 362, 30;

<sup>1315</sup> Cf. Sermón 66, 2; Sermón 293 A, 3; Sermón 293 D, 1; Sermón 293 D, 3; Sermón 308 A, 3;

<sup>1316</sup> Cf. Sermón 5, 6; Sermón 326, 1;

<sup>1317</sup> Cf. Sermón 71, 1; Sermón 71, 2;

<sup>1318</sup> Cf. Sermón 8, 18; Sermón 71, 25; Sermón 272 B, 4;

<sup>1319</sup> Cf. Sermón 165, 5;

<sup>1320</sup> Cf. Sermón 73 A, 1; Sermón 79 A; Sermón 88, 21;

<sup>1321</sup> Cf. SDC, II, 2;

<sup>1322</sup> Cf. Sermón 252, 2.2; Sermón 252 A, 3; Sermón 362, 3;

<sup>1323</sup> Cf. Sermón 74, 1;

<sup>1324</sup> Cf. Sermón 149, 7; Sermón 229 N, 2; Sermón 229 P, 1; Sermón 232, 3; Sermón 295, 2;

<sup>1325</sup> Cf. Sermón 78, 1; Sermón 79 A,

- Mateo 18, 3: Nisi quis factus fuerit ut puer iste, non intrabit in **regnum** caelorum<sup>1326</sup>.
- Mateo 18, 8: Si scandalizaverit te pes tuus, abscide eum et proice abs te. Expedi enim tibi unum pedem habentem intrare in **regnum** Dei, quam cum duobus pedibus ire in ignem aeternum<sup>1327</sup>.
- Mateo 19, 14: Talium est enim **regnum** caelorum<sup>1328</sup>.
- Mateo 19, 23-24: Quam difficile est, ut qui divitias habet, intret in **regnum** coelorum! Amen dico vobis, facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in **regnum** coelorum<sup>1329</sup>.
- Mateo 20, 1: simile est **regnum** coelorum patrifamilias, qui exiit conducere operarios ad vineam suam<sup>1330</sup>.
- Mateo 21, 31: Meretrices et publicani praecedunt vos in **regnum** caelorum<sup>1331</sup>.
- Mateo 21, 43: Propterea auferetur a vobis **regnum** et dabitur genti facienti iustitiam<sup>1332</sup>.
- Mateo 25, 31-41: Iudica me Deus et discerne causam meam de **gente** non sancta, cum Dominus venerit in claritate sua cum angelis suis sanctis, et colligentur ante eum omnes **gentes**, et segregabit eos, sicut pastor segregat oves ab haedis, et ponentur iusti ad dexteram, haedi autem ad sinistram. Et illis dicitur: Venite benedicti Patris mei, percipite **regnum**, quod vobis paratum est ab initio mundi; illis autem: Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius<sup>1333</sup>.
- Marcos 10, 37: Domine, iube ut unus nostrum in **regno** tuo sedeat ad dexteram tuam, et alius ad sinistram tuam<sup>1334</sup>.
- Marcos 13, 8: Exsurget **gens** super **gentem**, et **regnum** super **regnum**<sup>1335</sup>.
- Lucas 1, 33: Et **regni** eius non erit finis<sup>1336</sup>.
- Lucas 9, 61: Nemo ponens manum super aratrum, et respiciens retro, aptus est **regno** coelorum<sup>1337</sup>.
- Lucas 11, 20: Si ego in digito Dei eicio daemonia, certe supervenit in vos **regnum** Dei<sup>1338</sup>.
- Lucas 14, 15: Beatus, qui manducat panem in **regno** Dei<sup>1339</sup>.
- Lucas 17, 20-21: **Regnum** coelorum non veniet cum observatione; **Regnum** coelorum intra vos est<sup>1340</sup>.
- Lucas 23, 42: Memento mei Domine, cum veneris in **regnum** tuum<sup>1341</sup>.

<sup>1326</sup> Cf. Sermón 340 A, 1;

<sup>1327</sup> Cf. Sermón 5, 8; Sermón 23 A, 1;

<sup>1328</sup> Cf. Sermón 353, 1;

<sup>1329</sup> Cf. Sermón 85, 2; Sermón 247, 3; Sermón 346 A, 4;

<sup>1330</sup> Cf. Sermón 87, 4;

<sup>1331</sup> Cf. Sermón 301, A, 8;

<sup>1332</sup> Cf. Sermón 5, 4; Sermón 218, 7;

<sup>1333</sup> Cf. Sermón 5, 8; Sermón 18, 4; Sermón 25 A, 1; Sermón 37, 29; Sermón 47, 4; Sermón 56, 6; Sermón 56, 7; Sermón 57, 5; Sermón 58, 3; Sermón 75, 9; Sermón 79 A; Sermón 86, 4; Sermón 86, 10; Sermón 87, 5; Sermón 113, 1; Sermón 113 A, 4; Sermón 127, 1; Sermón 127, 13; Sermón 137, 2; Sermón 173, 1; Sermón 178, 4; Sermón 198, 4; Sermón 229 B, 2; Sermón 248, 3.3; Sermón 250, 3; Sermón 251, 2.2; Sermón 251, 5.4; Sermón 252 A, 4; Sermón 265, 2.3; Sermón 294, 3; Sermón 328, 5; Sermón 335 L, 3; Sermón 337, 2; Sermón 346, 1; Sermón 351, 8; Sermón 354, 2; Sermón 389, 4; Sermón 389, 5; SSC, IV, 12;

<sup>1334</sup> Cf. Sermón 96, 3; Sermón 340 A, 5;

<sup>1335</sup> Cf. Sermón 105, 9;

<sup>1336</sup> Cf. Sermón 105, 9; Sermón 229 D, 1; Sermón 306, 7;

<sup>1337</sup> Cf. Sermón 100, 3; Sermón 216, 1;

<sup>1338</sup> Cf. Sermón 272 B, 4;

<sup>1339</sup> Cf. Sermón 112, 5;

<sup>1340</sup> Cf. Sermón 109, 1;

- Juan 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in **regnum Dei**<sup>1342</sup>.
- Hechos de los Apóstoles 1, 6: Domine, si hoc tempore praesentaberis, et quando **regnum** Israel?<sup>1343</sup>.
- Romanos 6, 12: Non **regnet** peccatum in vestro mortali corpore<sup>1344</sup>.
- Primera de Corintios 6, 9-10: Nolite errare; neque fornicatores, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, Neque avari, neque ebriosi, neque maledici **regnum Dei** possidebunt<sup>1345</sup>.
- Primera de Corintios 15, 50: Quia caro et sanguis **regnum Dei** non possidebunt<sup>1346</sup>.
- Gálatas 5, 19-21: Fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, comessationes, ebrietates, et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt **regnum Dei** non possidebunt<sup>1347</sup>.
- Efesios 5, 5: Hoc enim scitote, cognoscentes quoniam omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in **regno Christi et Dei**?<sup>1348</sup>.
- Colosenses, 1, 13: Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in **regnum Filii caritatis suae**<sup>1349</sup>.
- Primera Tesalonicenses 2, 12: vos vocavit ad suum **regnum** et gloriam<sup>1350</sup>.
- Segunda a Timoteo 4, 1: Testificor coram Deo et Christo Iesu, qui iudicaturus est vivos et mortuos, et manifestationem et **regnum eius**<sup>1351</sup>.

Encontramos por un lado el uso de regnum aplicado a reinos terrenos e históricos, sin escatología. Los regna terrena o regna mundi que perecen<sup>1352</sup>, son mutables, frente al celestial, al reino de los cielos, que no tiene fin<sup>1353</sup> y que aún no ha llegado. Expresiones que en Agustín abundan a partir de la caída de Roma, sobre lo que hablará constantemente en ese período, como en los sermones 113 A, 81, 296 o 105. Menciona el reino de los romanos<sup>1354</sup> aunque no con la abundancia que vimos en la Ciudad de Dios.

Una serie de referencias en este sentido histórico, y que tendremos que vincular con el paralelismo con populus del que hablaremos a continuación, la constituyen las referencias a los reyes judíos y al reino judío, como a Esau<sup>1355</sup>, Salomón<sup>1356</sup>, Saúl<sup>1357</sup>,

---

<sup>1341</sup> Cf. Sermón 53 A, 13; Sermón 67, 7; Sermón 111, 2; Sermón 232, 6; Sermón 234, 2; Sermón 236 A, 4; Sermón 285, 2; Sermón 327, 2; Sermón 328, 1; Sermón 328, 7 (1); Sermón 335 C, 12;

<sup>1342</sup> Cf. Sermón 71, 19; Sermón 294, 8; Sermón 294, 9;

<sup>1343</sup> Cf. Sermón 265, 3.4;

<sup>1344</sup> Cf. Sermón 128, 8; Sermón 128, 12; Sermón 155, 2; Sermón 163 A, 2;

<sup>1345</sup> Cf. Sermón 151, 4; Sermón 161, 3; Sermón 162, 1; Sermón 294, 4; Sermón 335 I, 4; Sermón 351, 8;

<sup>1346</sup> Cf. Sermón 264, 6; Sermón 351, 8; Sermón 362, 13; Sermón 362, 14; Sermón 362, 15; Sermón 362, 17; Sermón 362, 19; Sermón 362, 21; Sermón 362, 24; Sermón 362, 27;

<sup>1347</sup> Cf. Sermón 37, 28; Sermón 162, 1; Sermón 163, 2; Sermón 163 A, 4; Sermón 351, 7; Sermón 351, 8; Sermón 351, 9;

<sup>1348</sup> Cf. Sermón 351, 8;

<sup>1349</sup> Cf. Sermón 109, 2;

<sup>1350</sup> Cf. Sermón 212, 2;

<sup>1351</sup> Cf. Sermón 299 A, 1;

<sup>1352</sup> Cf. Sermón 105, 9; Sermón 105, 10; Sermón 105, 11; Sermón 105, 13; Sermón 284, 5; Sermón 375 A, 2;

<sup>1353</sup> Cf. Sermón 229 D, 1; Sermón 229 D, 2; Sermón 254, 5;

<sup>1354</sup> Cf. Sermón 351, 8;

<sup>1355</sup> Cf. Sermón 5, 5;

<sup>1356</sup> Cf. Sermón 10, 1;



David<sup>1358</sup>, Jeconías<sup>1359</sup> (que representa a Cristo), o las referencias al libro de los Reyes<sup>1360</sup>. También Herodes, que temió perder el reino<sup>1361</sup>.

Por otra parte podremos ver que Cristo aparece como destructor de todos los reinos de la tierra<sup>1362</sup>, a los que humilló<sup>1363</sup>, por pasar a ser Cristo el que reina. En esta línea habla de la cruz de Cristo en la frente de los que gobiernan<sup>1364</sup>, en referencia a la corona de los reyes cristianos.

Podemos leer, hablando de su propia época, que un reino se levanta contra otro<sup>1365</sup>, entre otras calamidades (guerras, hambres, sufrimientos) y que muestra en el santo la percepción del hundimiento del imperio y que vincula con Marcos 13, 8.

Como repetimos en todo el trabajo, es fundamental en el análisis de los distintos conceptos la contraposición de los elementos “celeste” y “terreno”. Este aparente maniqueísmo de Agustín que contrapone al hombre terreno y celeste y a partir de él toda una serie de conceptos, (a parte de los analizados podemos encontrar la carne terrestre y la celeste del sermón 362, 21). Esta distinción la vemos, en el sermón 362, 17, producto del texto bíblico y en particular a Primera de Corintios 15, 35 47 y 48, y no a influencias maniqueas, y que se configura, como estamos viendo, de una forma mucho más compleja que una simple dicotomía Bueno/Malo.

Dicho esto, con Regnum apreciamos nuevamente esa contraposición entre terreno/celeste.

La vertiente escatológica del reino terreno, el reino del diablo, regnum diaboli, lo encontramos citado al señalar que, al no creer los judíos en Cristo, preferían el reino del diablo<sup>1366</sup> (que dividido contra sí mismo no puede mantenerse, incluso lo denomina como “reino dividido contra sí mismo”<sup>1367</sup>). “Ninguno de los seducidos por el diablo los seduce para reinar con él, sino para tener compañeros de condenación”<sup>1368</sup>. Frente a esta división, el Reino de Cristo no está dividido contra sí mismo<sup>1369</sup>. Del mismo modo que Cristo humilló los reinos de los hombres quebrantó los reinos de los demonios<sup>1370</sup>, regna daemonum<sup>1371</sup>, en plural. Cristo vino a destruir el regnum diaboli<sup>1372</sup> con la espada espiritual. E incluso la contraposición Regnum Dei/ Regnum diaboli<sup>1373</sup> (llega a utilizar el plural regna caeli<sup>1374</sup> a pesar de que es el único reino<sup>1375</sup>), mediante el reino de Dios se destruye el reino del diablo y los que en él habitan (en 393, 1 contrapone Regnum Dei con populus diaboli).

---

<sup>1357</sup> Cf. Sermón 47, 20; Sermón 77, 3;

<sup>1358</sup> Cf. Sermón 47, 20; Sermón 77, 3; Sermón 198, 60;

<sup>1359</sup> Cf. Sermón 51, 13; Sermón 51, 14; Sermón 51, 15;

<sup>1360</sup> Cf. Sermón 162 A, 2;

<sup>1361</sup> Cf. Sermón 373, 3;

<sup>1362</sup> Cf. Sermón 45, 6;

<sup>1363</sup> Cf. Sermón 45, 7;

<sup>1364</sup> Cf. Sermón 51, 2;

<sup>1365</sup> Cf. Sermón 38, 10; Sermón 105, 9;

<sup>1366</sup> Cf. Sermón 71, 1;

<sup>1367</sup> Cf. Sermón 71, 33;

<sup>1368</sup> Cf. Sermón 137, 7;

<sup>1369</sup> Cf. Sermón 71, 4; Sermón 71, 36;

<sup>1370</sup> Cf. Sermón 45, 7;

<sup>1371</sup> Cf. Sermón 45, 7;

<sup>1372</sup> Cf. Sermón 202, 2;

<sup>1373</sup> Cf. Sermón 71, 2; Sermón 71, 4;

<sup>1374</sup> Cf. Sermón 130, 4;

<sup>1375</sup> Cf. Sermón 179 A, 8;

Contrapone el reino escatológico con el suplicio eterno<sup>1376</sup>, contrapone el Reino eterno (y la vida eterna) con el fuego eterno y el infierno<sup>1377</sup>, del mismo modo que en Mateo 25, 31-41, y en el plano físico contrapone los testigos malvados o del diablo a los testigos justos o de Cristo<sup>1378</sup>.

Este reino del diablo tiene lo que podríamos llamar manifestaciones, elementos que pertenecen a él. Agustín pone el ejemplo del espíritu de avaricia y el espíritu de lujuria, ambos divididos contra sí; pero también el judío y el pagano, ambos enemigos de Cristo pero también contra sí divididos, o entre los herejes maximianistas y donatistas o el arriano y el fotiniano, junto a todos los vicios y errores, pertenecen al reino del diablo<sup>1379</sup>. El Reino del diablo se vincula a su vez con la carne y la posesión de ésta, en relación con la capacidad del pecado para reinar, haciendo esclavos de los placeres de la carne<sup>1380</sup>. En él los espíritus inmundos son llamados “gobernadores de estas tinieblas”<sup>1381</sup> “conduciéndonos” por donde querían. Reino del diablo o reino del aquilón<sup>1382</sup>, que explica en el sermón 198, 27:

Atienda, por tanto, Vuestra Santidad, para que la misericordia del Señor os ilumine, pues yo sueño a los oídos, dentro actúa él, como creemos, como esperamos de la misericordia de ese al que cantamos alabanzas. Como, pues, había comenzado a decir, el alma, apartada de Dios como de la luz de la verdad y como del sur, se instala en el aquilón. Ahora bien, el reino del aquilón es el reino del diablo, que dice: Pondré mi sede al aquilón y: Seré semejante al Altísimo; Ahí se enfrían los corazones de los hombres y, fríos sin el fuego de la sabiduría divina, no pueden gustar lo espiritual. Por eso comienzan a pensar en solos los cuerpos, hasta el punto de buscar en los cuerpos incluso la divinidad, esto es, en el mar, la tierra, el aire y, sobre todo, en los cuerpos celestes, como en la luna, el sol o las estrellas. En efecto, porque entre los sentidos del cuerpo el principal es el sentido de los ojos, cualquier objeto brilla ante los ojos, si además descuella en un lugar del mundo, es tenido por grande. Mas, si alguien les dijere que hay algo grande que ojo no ha visto ni oído ha oído ni a corazón de hombre ha subido, dicen que no existe algo que no puede verse. Corazones tales, por tanto, se han quedado ateridos; si se han quedado ateridos, están en el aquilón; si están en el aquilón, los domina quien ha dicho: Pondré mi sede al aquilón y seré semejante al Altísimo.

En cambio, quienes de cualquier modo levantaron sus corazones y, cuanto pudieron, con afán los ejercitaron en ver algo que no pueden ver los ojos del cuerpo, al trascender –cosa que fue fácil– la tierra que pisaban y todo lo que hay en la tierra, al trascender también el mar y cualquier cosa que nada o reptaba en él, al trascender asimismo al aire y todas las aves –pues incluso él es elemento corpóreo–, al trascender todo ese cielo etéreo con todas las lumbreras que allí lucen u otras que quizás están latentes, vieron que hay algo que no se ve, como son el ánimo, el ingenio, la razón; vieron también que incluso esto se muda y buscaron algo inmutable; con el pensamiento y la inteligencia pasaron

---

<sup>1376</sup> Cf. Sermón 146, 2;

<sup>1377</sup> Cf. Sermón 161, 4; Sermón 178, 4; Sermón 198, 4; Sermón 275, 2; Sermón 283, 1; Sermón 294, 3; Sermón 294, 4; Sermón 346, 1; Sermón 346 A, 4; Sermón 346 B, 4; Sermón 349, 7; Sermón 351, 8; Sermón 389, 5;

<sup>1378</sup> Cf. Sermón 335 A, 1;

<sup>1379</sup> Cf. Sermón 71, 4;

<sup>1380</sup> Cf. Sermón 362, 14;

<sup>1381</sup> Cf. Sermón 222; Sermón 223 E, 2;

<sup>1382</sup> Cf. Sermón 198, 27;

también la creatura espiritual y entendieron el espíritu creador y, como rechazados por el fulgor insólito de la sabiduría, recularon para descansar, digamos, en las tinieblas de su carne, y algunos de ellos sintieron ser necesaria la purgación de su alma, que, limpiada de todas las concupiscencias carnales, deviniese idónea para obtener aquello cuya luz inefable la sobrecogió<sup>1383</sup>.

Respecto al Reino de Dios, en él encontramos también dos sentidos, el terreno, atribuyendo a la Iglesia esa categoría (aunque de forma minoritaria) y escatológico, como reino de Dios, de los santos y los ángeles, imperecedero, el reino que no es de este mundo<sup>1384</sup> (el uso principal). Pero en una serie de casos no es determinable si se trata de uno u otro, y en realidad esta cuestión no es la fundamental, por la identidad última de ambas figuras.

Pero la configuración del uso de *regnum* es algo más complejo. Sufre el mismo proceso que *populus* en estrecha relación con la forma en que Agustín interpreta las Escrituras. Encontramos un reino terreno<sup>1385</sup>, el reino judío, símbolo del reino futuro espiritual, escatológico. De hecho, los judíos buscan en la ley “goces y delicias carnales y un reino terreno”<sup>1386</sup>, la Jerusalén terrena<sup>1387</sup>, que sólo es símbolo y del que fueron expulsados<sup>1388</sup>. Éste reino se da a los cristianos<sup>1389</sup>, interpretando Mateo 21, 43. De ahí la afirmación de que todo pertenece al mismo reino “el cántico nuevo, el hombre nuevo, el testamento nuevo”<sup>1390</sup>. Además los reinos pasan a éstos a través de la conversión de los reyes y emperadores al cristianismo, expresado en la fórmula de “Jacob llenó el orbe terráqueo, se ganó las gentes y los reinos”<sup>1391</sup>. Como vimos en “*Populus*”, Jacob identifica la parte terrena del *Populus Dei*, cojo por la convivencia de buenos y malos, es decir, identifica la realidad presente, y no propiamente la escatológica, cosa que hace

---

<sup>1383</sup> *Intendat itaque sanctitas vestra, ut misericordia Domini illuminet vos. Nos enim auribus sonamus; intus ille agit, sicut credimus, sicut speramus de misericordia eius cui cantamus laudes. Ergo, ut dicere coeperam, anima aversa a Deo tamquam a lumine veritatis et tamquam a meridie fit in aquilone. Regnum autem aquilonis regnum diaboli est dicentis: Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo; frigescent ibi corda hominum, et frigida facta ab illo igne divinae sapientiae spiritalia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam divinitatem in corporibus quaerant, id est in mari, in terra, in aere maximeque in corporibus caelestibus, veluti in luna aut sole aut sideribus. Quia enim praecipuus est in corporis sensibus sensus oculorum, quidquid ad oculos fulget, si etiam loco mundi superemineat, magnum putatur. At si eis quisquam dixerit esse magnum aliquid quod nec oculus vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, dicunt non esse aliquid quod videri non potest. Talia itaque corda frigerunt. Si frigerunt, in aquilone sunt; si in aquilone sunt, dominatur eis qui dixit: Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo. Qui vero quoquomodo erexerunt corda sua et quantum potuerunt acuerunt studio, ut viderent aliquid quod videri oculis corporis non potest, transcendent -quod facile fuit -terram quam calcabant et omnia quae sunt in terra, transcendent etiam mare et quidquid natat vel repit in eo, transcendent quoque aerem et omnes aves -nam et ipsum corporeum elementum est-, transcendent caelum totum illud aethereum cum omnibus luminaribus quae ibi lucent sive quae forte alia latent, viderunt esse aliquid quod non videtur, sicut est animus, sicut ingenium, sicut ratio; viderunt etiam quod et hoc mutatur et quaesierunt aliquid incommutabile, transierunt cogitatione et acie mentis etiam spiritalem creaturam et intellexerunt spiritum creatorem, et tamquam reverberati insolito fulgore sapientiae redierunt, veluti requieturi in tenebris carnis suae, atque senserunt quidam eorum opus esse purgatione animae suae, quae mundata ab omnibus carnalibus concupiscentiis idonea fieret ad obtinendum illud cuius ineffabili luce perstricta est.*

<sup>1384</sup> Cf. Sermón 200, 2;

<sup>1385</sup> Cf. Sermón 3, 1; Sermón 342, 4; Sermón 350 A, 2;

<sup>1386</sup> Cf. Sermón 137, 6;

<sup>1387</sup> Cf. Sermón 363, 3;

<sup>1388</sup> Cf. Sermón 201, 3; Sermón 342, 4;

<sup>1389</sup> Cf. Sermón 5, 4;

<sup>1390</sup> Cf. Sermón 34, 1;

<sup>1391</sup> Cf. Sermón 5, 5;

Israel (Sermón 122, 5), y por ello encontra que Regnum Dei se identifica con la Iglesia<sup>1392</sup>.

Vemos que en ocasiones, como ya vimos en el De Civitate Dei, el término regnum es utilizado en el sentido de Estado. En este punto debemos destacar el sermón 147 A, 4, donde dice, al final del texto transcrito, que la stirpe judaica era también monte, porque tiene reino. Así, la gens iudaica ostenta también el carácter de reino por poseer un “Estado” propio, que perderían<sup>1393</sup>, y que fundamenta el carácter etnográfico de gens. Note el lector cómo por ese hecho dice que “también era monte”, de modo que el sentido que da al término “monte”, mons, es el de Estado. Este sentido es esencial en la comprensión de la exégesis que nuestro santo hace de Isaías 2, 2, transcrito al inicio. Nuestro razonamiento finaliza haciendo notar que traduce “el profeta llámala monte” (mons dicitur), y ese “la” de “llámala” se refiere a la Iglesia, de la que está hablando también en las líneas anteriores que corresponden al Sermón 147 A, 3. De este modo se observa que está hablando de la Iglesia en el sentido de “Estado” (a esto se suma la identificación que hará, mutatis mutandis, entre “reino de los cielos” e Iglesia):

Dice la Santa Escritura: En los últimos días, el monte donde se levantará la casa de Dios tendrá sus cimientos sobre la cima de los montes, y se alzarán sobre los collados, y todas las naciones acudirán a él. El profeta llámala monte, y, con serlo, aún no la ve la parcialidad de Donato. A quien tropieza en una piedra podemos disculparle; quien tropieza en un monte, ¿donde tiene los ojos?

Hermanos míos, los judíos eran más disculpables, porque tropezaron en la Piedra; los herejes tropiezan en el Monte. ¿Cómo tropezaron los judíos en la Piedra? Porque Cristo, cuando padeció, era todavía pequeño, y de ellos se ha dicho: Tropezaron en él como en piedra de escándalo. El santo profeta Daniel refiere haber tenido una visión, y dejó escrito que vio una piedra desgajada del monte sin mano de hombre. Cristo tiene su descendencia de la stirpe judaica, la cual también era monte, porque tiene reino<sup>1394</sup>.

En otras ocasiones no lo identifica con la Iglesia, pero lo vincula a ella, por ejemplo al comparar a los cristianos con mercaderes les dice que no acepten ninguna piedra que no corresponda a las galas de esa mujer, mujer que es la Iglesia<sup>1395</sup>. La Iglesia también aparece como la casa o morada de la que nunca han de irse y en la que llegarán sanos al reino de los cielos<sup>1396</sup>.

Además de lo dicho la situación se complica algo más, y podemos detectar un sentido peyorativo, al igual que con *populus iudaeorum*, del término *regnum* y que deriva directamente de la Biblia (Mateo 8, 11-12), donde se habla de cómo, mientras muchos de oriente y occidente ganarán el reino de los cielos, los hijos del reino “serán

---

<sup>1392</sup> Cf. Sermón 5, 8; Sermón 78, 4;

<sup>1393</sup> Cf. Sermón 201, 3; Sermón 223 C, 1; Sermón 300, 1;

<sup>1394</sup> Haec dicunt Scripturae: *Erit in novissimis temporibus manifestus mons Domini paratus in cacumine montium, et exaltabitur super colles, et venient ad eum universae gentes*. Mons dicitur, et parti Donati opertus est mons. Qui offendit in lapidem, ignoscendum est illi; qui offendit in montem, quales oculos habet? Fratres mei, excusabiliores sunt Iudaei; Iudaei enim in lapidem offenderunt, haeretici in montem offendunt. Quomodo offenderunt Iudaei in lapidem? Quia adhuc Christus, quando patiebatur, parvulus erat; et dictum est: *Offenderunt in lapidem offensionis*. Daniel autem sanctus vidit visum, et scripsit quod vidit, et ait, vidisse se lapidem praecisum de monte sine manibus. Christus est, de gente Iudaeorum veniens; erat enim et illa mons, quia **regnum** habet.

<sup>1395</sup> Cf. Sermón 37, 3;

<sup>1396</sup> Cf. Sermón 131, 6;

arrojados a las tinieblas exteriores”, hijos del reino que son identificados con los judíos<sup>1397</sup>, reprobados por no reconocer la presencia de lo que celebraron en figura.

Sin embargo, en la cita bíblica de Mateo 13, 37-43, los hijos del reino son “la buena semilla”, mientras “la cizaña son los hijos del maligno”<sup>1398</sup>, invirtiendo el sentido de lo señalado en el párrafo anterior. La explicación la hallamos en la facilidad con que utiliza ambos sentidos, escatológico y terreno, marcado en estos casos por el texto bíblico, pero que muestra la íntima relación entre la esfera física y la escatológica.

Igualmente encontramos el reino de Dios que vive en este mundo<sup>1399</sup>, ya que ha de ser devuelto a la mano de Dios al fin del siglo<sup>1400</sup>. Esto está relacionado con las edades del mundo<sup>1401</sup>, que sigue la catequesis bautismal y que lleva a Agustín a dividir la historia de la humanidad en siete épocas, siendo la actual la sexta y de la que se encuentran elementos en toda la obra, desde la ciudad de Dios XVIII, 53 a la carta 199.

Un ejemplo de cómo encontramos un Reino de Dios escatológico que a la vez es presente lo tenemos en el Sermón 56, 6:

Venga tu reino. ¿A quién se lo decimos? ¿Acaso no ha de venir el reino de Dios si no lo pedimos? Se habla del reino que llegará al fin del mundo. Dios, en efecto, siempre tiene reino, y nunca está sin reino aquel a quien sirve toda criatura. ¿Pero qué clase de reino deseas? Aquel del que está escrito en el Evangelio: Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino que os ha sido preparado desde el principio del mundo. Pensando en él decimos: Venga a nosotros tu reino. Deseamos que venga a nosotros; deseamos ser hallado en él. Que vendrá, es un hecho; pero ¿de qué te aprovechará si te encuentra a su izquierda? Luego también aquí deseas un bien para ti y oras por ti mismo. Esto deseas, esto anhelas al orar: vivir de tal manera que formes parte del reino de Dios que se otorgará a los santos. Por tanto, oras para vivir bien, oras en beneficio tuyo cuando dices: Venga tu reino. Formemos parte de tu reino: llegue también para nosotros lo que ha de llegar para tus santos y justos<sup>1402</sup>.

Idea que también se refleja en el sermón 57, 5, el Reino de Dios, al igual que Dios, es eterno, sin inicio ni fin. Así, en general, el reino tiene un carácter escatológico. Agustín explica en algunos de los sermones anteriormente citados el sentido de la expresión *adveniat regnum tuum*, expresión con la que se pide a Dios que nos ayude a cumplir su voluntad como si ya estuviésemos en su reino, es decir una petición de auxilio sustentada en la promesa escatológica del reino<sup>1403</sup>, la petición de hacer al

---

<sup>1397</sup> Cf. Sermón 62, 6; Sermón 77, 15; Sermón 218, 7;

<sup>1398</sup> Cf. Sermón 73 A, 1; Sermón 79 A;

<sup>1399</sup> Cf. Sermón 8, 3;

<sup>1400</sup> Cf. Sermón 8, 3;

<sup>1401</sup> LUNEAU, A., *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, p. 285 y ss.

<sup>1402</sup> *Adveniat regnum tuum*. Cui dicimus? Et si non petamus, non est venturum **regnum** Dei? De illo enim **regno** dicitur quod erit post finem saeculi. Nam **regnum** semper habet Deus; et numquam est sine regno, cui servit universa creatura. Sed quod **regnum** optas? De quo scriptum est in Evangelio: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab initio saeculi*. Ecce de quo dicimus: *Adveniat regnum tuum*. Ut in nobis veniat, optamus; ut in illo inveniamur, optamus. Nam ecce veniet: sed quid tibi prodest, si ad sinistram te inveniet? Ergo et hic tibi bene optas, pro te oras. Hoc desideras, hoc cupis orando, ut sic vivas, quomodo ad **regnum** Dei, quod est omnibus sanctis dandum, pertineas. Ergo, ut bene vivas, tibi oras, cum dicis: *Adveniat regnum tuum*. Pertineamus ad **regnum** tuum, veniat et nobis, quod venturum est sanctis et iustis tuis.

<sup>1403</sup> Cf. Sermón 57, 7; Sermón 62, 7; Sermón 130, 4; Sermón 252 A, 6; Sermón 254, 5; Sermón 299 C, 4; Sermón 326, 1; Sermón 395, 2;

creyente digno de recibir el reino, que “nos haga buenos”<sup>1404</sup>. Es el reino deseado<sup>1405</sup>. Reino que siempre existirá<sup>1406</sup>. Los creyentes recibieron la promesa de reinar con los ángeles<sup>1407</sup>, al igual que los judíos recibieron la promesa de reinar en la tierra de promisión<sup>1408</sup>, son llamados al reino eterno<sup>1409</sup>. Reino al que se llega a través del amor divino<sup>1410</sup>.

Por ello el uso mayoritario de *Regnum* que encontramos en los sermones tiene un marcado carácter escatológico.

San Agustín ve significada la venida del reino de Dios en la vara<sup>1411</sup> de Moisés. Éste reino de Dios es identificado con Cristo Jesús<sup>1412</sup>, su rey<sup>1413</sup>. El reino de Dios es identificado con el pueblo de Dios<sup>1414</sup>. El problema es el carácter político que suele tener y que también va asociado en estos casos, puesto de manifiesto en la vinculación con *populus* y tal como señalamos allí.

Debemos resaltar la referencia a los hombres que pertenecen al reino de Cristo y los que no pertenecen<sup>1415</sup>. Respecto a estos últimos dice que son aquellos que no dicen “Padre nuestro”, es decir, que no rezan. Estos vemos que “son tenidos por extranjeros” en la conformación de una nueva dicotomía extranjero/ciudadano (*alienigenae/cives*). Veamos el Sermón 32, 25:

Hablan los hombres vanidades y son considerados extranjeros. No pertenecen al reino de Cristo, al reino de aquel a quien decimos Padre nuestro. Son tenidos por extranjeros. ¿Y a qué llaman felicidad? Sus hijos, como renuevos bien arraigados, como descendencia sin descendencia: “Tiene muchos hijos, multitud de nietos; en caso de muerte, está tranquilo”<sup>1416</sup>.

Nótese cómo podemos relacionar la no pertenencia al Reino con el carácter de extranjeros, y del mismo modo, a contrario senso, los que pertenecen a él son aquellos que ostentan la condición de ciudadanos, de *cives*, lo que lo relaciona directamente con el concepto de *civitas* y también con un aspecto de índole jurídica. Distinga el lector que aunque el traductor diga “reino de Cristo”, Agustín no utiliza esta expresión, que usará con mayor frecuencia en un contexto escatológico, que no detectamos en este caso. Confirmando el carácter de ciudadano del miembro del reino (incluso como reino de los cielos), encontramos que en el sermón 38, 9 dice del pobre que es “ciudadano del reino de los cielos”.

---

<sup>1404</sup> Cf. Sermón 58, 3; Sermón 59, 4; Sermón 277 A, 2;

<sup>1405</sup> Cf. Sermón 142, 10; Sermón 335 C, 2;

<sup>1406</sup> Cf. Sermón 59, 8;

<sup>1407</sup> Cf. Sermón 61 A, 5; Sermón 344, 5;

<sup>1408</sup> Cf. Sermón 252, 11.11; Sermón 260 B, 3; Sermón 350 A, 2;

<sup>1409</sup> Cf. Sermón 61 A, 5;

<sup>1410</sup> Cf. Sermón 349, 1;

<sup>1411</sup> Cf. Sermón 6, 7; Sermón 8, 3;

<sup>1412</sup> Cf. Sermón 6, 7; Sermón 200, 2;

<sup>1413</sup> Cf. Sermón 201, 2;

<sup>1414</sup> Cf. Sermón 8, 3;

<sup>1415</sup> Cf. Sermón 32, 25;

<sup>1416</sup> *Loquuntur homines vanitatem, et dicuntur alienigenae. Non pertinent ad hereditatem Christi, ad regnum eius cui dicimus: Pater noster. Alienigenae computantur. Et quam dicunt felicitatem? Filii eorum sicut novellae constabilitae, quasi propago propaginis. "Habet multos filios, multos nepotes; securus est adversus casus mortis".*

Dentro de ese uso que llamamos “terreno” podemos encontrar ocasiones en que la expresión *Regnum Christi*<sup>1417</sup>, tendría un carácter “físico”, expresión que es diferente al *Regnum cum Christo*, de carácter escatológico, y que es la antítesis del *Regnum diaboli*. Decimos “en ocasiones” ya que su uso resulta ambiguo y la encontramos aplicado a contextos en los que parece referirse al terreno y en otros al escatológico. A favor del escatológico, vemos que Agustín dice abiertamente que Cristo no vino a buscar un reino terreno<sup>1418</sup>. Distinción de dos esferas que Agustín muestra, por ejemplo, al hablar de los dos tiempos, este de miseria y gemidos y el otro de alegría, descanso, felicidad y del reino sin fin<sup>1419</sup>. Otrosí podemos encontrar la expresión “esperar el reino de Cristo con Cristo”, teniendo la prenda de su sangre (*Spera cum Christo regnum Christi, iam pignus tenes sanguinem Christi*)<sup>1420</sup>, (Note el lector que en el sermón 378 Agustín distingue a la perfección los conceptos jurídicos “prenda” y “arras”).

En un ámbito escatológico, refiriendo al reino de Dios que no es de este mundo, encontramos la referencia al reino de los cielos, que fue anunciado por Cristo, expresiones como el *regnum coelorum*<sup>1421</sup>, *regnum sempiternum* o *eternum*<sup>1422</sup>, *Regnum cum Christo*<sup>1423</sup>, *Regnum claritatis*<sup>1424</sup>, *Regnum Filii*<sup>1425</sup> (no confundir con los hijos del Reino), *Regnum immortalitatis*<sup>1426</sup>, *Regnum caeleste*<sup>1427</sup> o, hablando Cristo, *Regnum Patris mei*<sup>1428</sup>. También encontramos la expresión en plural, *regna caeli*<sup>1429</sup>. Usualmente vinculado a otros conceptos netamente escatológicos como la sociedad de los ángeles. Expresiones con las que siempre hace referencia al reino espiritual, cuyas

<sup>1417</sup> Cf. Sermón 71, 4; Sermón 71, 36; Sermón 154, 17; Sermón 154, 17; Sermón 351, 8;

<sup>1418</sup> Cf. Sermón 375;

<sup>1419</sup> Cf. Sermón 254, 5; Sermón 293 C, 1; Sermón 331, 5;

<sup>1420</sup> Cf. Sermón 154, 17; Sermón 378;

<sup>1421</sup> Cf. Sermón 7, 3; Sermón 14, 3; Sermón 14, 5; Sermón 15 A, 3; Sermón 15 A, 5; Sermón 15 A, 6; Sermón 18, 4; Sermón 22, 10; Sermón 22 A, 1; Sermón 23 A, 1; Sermón 25 A, 1; Sermón 32, 13; Sermón 32, 14; Sermón 36, 7; Sermón 37, 3; Sermón 38, 9; Sermón 39, 6; Sermón 53, 1; Sermón 53, 6; Sermón 53, 8; Sermón 53, 9; Sermón 53, 10; Sermón 53 A, 1; Sermón 53 A, 2; Sermón 53 A, 6; Sermón 62, 6; Sermón 62, 7; Sermón 65 A, 5; Sermón 65 A, 6; Sermón 71, 19; Sermón 71, 20; Sermón 74, 2; Sermón 77, 13; Sermón 78, 1; Sermón 80, 3; Sermón 82, 5; Sermón 83, 1; Sermón 85, 2; Sermón 85, 5; Sermón 85, 7; Sermón 87, 4; Sermón 100, 1; Sermón 100, 3; Sermón 103, 6; Sermón 104, 6; Sermón 105, 13; Sermón 105 A, 1; Sermón 107 A; Sermón 109, 1; Sermón 125, 3; Sermón 125 A, 5; Sermón 131, 6; Sermón 135, 8; Sermón 137, 6; Sermón 137, 7; Sermón 149, 7; Sermón 164, 5; Sermón 178, 3; Sermón 179, 6; Sermón 201, 2; Sermón 203, 3; Sermón 214, 11; Sermón 216, 3; Sermón 218, 7; Sermón 229 M, 1; Sermón 229 M, 2; Sermón 229 N, 2; Sermón 229 P, 1; Sermón 232, 3; Sermón 232, 6; Sermón 246, 3; Sermón 247, 3; Sermón 248, 4; Sermón 251, 2.2; Sermón 251, 4; Sermón 251, 5.4; Sermón 252, 2.2; Sermón 252 A, 3; Sermón 259, 5; Sermón 266, 6; Sermón 269, 4; Sermón 270, 7; Sermón 272 B, 2; Sermón 277, 16; Sermón 283, 1; Sermón 285, 2; Sermón 293 A, 3; Sermón 293 C, 1; Sermón 293 D, 3; Sermón 294, 2; Sermón 294, 3; Sermón 294, 5.5; Sermón 294, 6; Sermón 294, 7; Sermón 294, 8; Sermón 294, 9; Sermón 294, 17; Sermón 294, 18; Sermón 295, 2; Sermón 299, 8; Sermón 299 F, 1; Sermón 301, 3; Sermón 301, A, 8; Sermón 306 C, 6; Sermón 308 A, 3; Sermón 315, 7; Sermón 326, 1; Sermón 328, 7 (1); Sermón 335 A, 1; Sermón 335 C, 2; Sermón 335 G; Sermón 342, 4; Sermón 345, 5; Sermón 346 A, 4; Sermón 346 A, 5; Sermón 346 A, 6; Sermón 346 B, 4; Sermón 347, 3; Sermón 350 B; Sermón 351, 2; Sermón 351, 7; Sermón 351, 9; Sermón 353, 1; Sermón 354, 9; Sermón 359 A, 12; Sermón 359 A, 16; Sermón 362, 3; Sermón 370, 1 (2); Sermón 378;

<sup>1422</sup> Cf. Sermón 18, 4; Sermón 343, 4; Sermón 344, 5; Sermón 363, 3;

<sup>1423</sup> Cf. Sermón 19, 5; Sermón 302, 5;

<sup>1424</sup> Cf. Sermón 216, 6;

<sup>1425</sup> Cf. Sermón 222;

<sup>1426</sup> Cf. Sermón 228, 2;

<sup>1427</sup> Cf. Sermón 260 B, 1; Sermón 303, 2; Sermón 312, 5; Sermón 363, 3;

<sup>1428</sup> Cf. Sermón 362, 30;

<sup>1429</sup> Cf. Sermón 130, 4; Sermón 363, 3;

llaves tiene la Iglesia<sup>1430</sup> y que antes guardan escribas y fariseos<sup>1431</sup>. El propio Agustín dice que en la Biblia (Mateo 11, 11): “Llama reino de los cielos al lugar en que están los ángeles” o que “Llama reino suyo a lo que en muchos pasajes denomina reino de los cielos. El reino de los cielos es el reino de los santos”<sup>1432</sup>, donde “ningún hereje ladrará, ningún cismáticos se separará; todos estarán dentro y en paz”<sup>1433</sup>, reino grande y eterno por ser justo<sup>1434</sup>. Un ejemplo del reino escatológico es el Sermón 77, 13:

En fin, atiende a lo que sigue. Puesto que no encontré tanta fe en Israel, esto es, tanta humildad con fe, por eso os digo, que muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos. Dice se sentarán, esto es, descansarán. No debemos imaginar manjares carnales, o desear cosas semejantes en el reino, no sea que sustituyamos a las virtudes por vicios, en lugar de suprimirlos. Una cosa es desear el reino de los cielos por la sabiduría y la vida eterna, y otra desearlo por una felicidad terrena, como si allí la tuviéramos más abundante y ampliada. Si piensas que en aquel reino vas a ser rico, no amputas, sino que permutas la cupididad. Cierto que serás rico, y que sólo allí serás rico, pues que aquí es tu indigencia la que recoge cosas. Allí, en cambio, morirá la misma indigencia<sup>1435</sup>.

También se refiere a él con la expresión *Regnum Dei*<sup>1436</sup>, de carácter netamente escatológico, por ejemplo cuando lo identifica como el Reino de Dios en el que no habrá hambriento alguno<sup>1437</sup>, ni corrupción<sup>1438</sup>, es el reino donde no habrá ni obras de necesidad ni de iniquidad<sup>1439</sup>, ni obras de misericordia<sup>1440</sup>. En este reino siempre se hará su voluntad y durará por siempre<sup>1441</sup>, reino en el “que no tendremos deuda alguna”<sup>1442</sup>.

---

<sup>1430</sup> Cf. Sermón 149, 7; Sermón 214, 11; Sermón 229 N, 2; Sermón 229 P, 1; Sermón 232, 3, Sermón 295, 2; Sermón 351, 9;

<sup>1431</sup> Cf. Sermón 74, 2;

<sup>1432</sup> Cf. Sermón 78, 1; Sermón 251, 2.2; Sermón 299 A, 2;

<sup>1433</sup> Cf. Sermón 229 M, 1;

<sup>1434</sup> Cf. Sermón 306, 7;

<sup>1435</sup> Denique vide quod sequitur. *Ideo dico vobis* (quia non inveni tantam fidem in Israel, id est, tantam cum fide humilitatem): *Ideo dico vobis, quia multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno coelorum. Recumbent, inquit, requiescent. Non enim debemus illic carnales epulas cogitare, aut aliquid tale in illo regno concupiscere, ut non vitia mutemus virtutibus, sed vitia supponamus. Aliud est enim, desiderare regnum coelorum propter sapientiam et vitam aeternam; aliud, propter felicitatem terrenam, quasi illic habeamus eam opulentiorum atque maiorem. Si divitem te in illo regno futurum putas, cupiditatem non amputas, sed mutas: et tamen dives eris, et non nisi illic dives eris. Nam hic indigentia tua colligit plurima. Quare multum habent divites? Quia multum indigent. Maior indigentia quasi maiores comparat facultates: illic ipsa indigentia morietur.*

<sup>1436</sup> Cf. Sermón 11, 1; Sermón 20 A, 6; Sermón 37, 28; Sermón 46, 41; Sermón 56, 6; Sermón 57, 12; Sermón 58, 5; Sermón 71, 19; Sermón 71, 25; Sermón 74, 1; Sermón 74, 2; Sermón 74, 5; Sermón 78, 4; Sermón 88, 18; Sermón 88, 22; Sermón 107 A; Sermón 112, 5; Sermón 126, 1; Sermón 151, 4; Sermón 161, 3; Sermón 162, 1; Sermón 162 A, 1; Sermón 163, 2; Sermón 163 A, 4; Sermón 194, 1; Sermón 211 A, 2; Sermón 265 C, 2; Sermón 272 B, 4; Sermón 284, 5; Sermón 294, 2; Sermón 294, 3; Sermón 294, 5.5; Sermón 294, 8; Sermón 294, 14; Sermón 299 A, 2; Sermón 332, 1; Sermón 343, 4; Sermón 351, 7; Sermón 351, 8; Sermón 351, 9; Sermón 354, 8; Sermón 362, 13; Sermón 362, 14; Sermón 362, 15; Sermón 362, 17; Sermón 362, 18; Sermón 362, 19; Sermón 362, 21; Sermón 362, 24; Sermón 362, 27; Sermón 393, 1;

<sup>1437</sup> Cf. Sermón 11, 1; Sermón 179, 6;

<sup>1438</sup> Cf. Sermón 362, 17;

<sup>1439</sup> Cf. Sermón 211 A, 2;

<sup>1440</sup> Cf. Sermón 358 A, 2;

<sup>1441</sup> Cf. Sermón 56, 19;

<sup>1442</sup> Cf. Sermón 58, 12;



El Regnum Dei y el Regnum caelorum son identificados como lo mismo<sup>1443</sup>, y ambos son identificados con la vida eterna y la salvación eterna<sup>1444</sup>, indisolubles también de “reinar”<sup>1445</sup>.

Pero también identifica el Reino de los cielos con “la Iglesia del tiempo presente”, así en el sermón 251, 4, básico a la hora de interpretar la expresión “reino de los cielos”, y en la que también defiende la utilidad de los malos que están dentro de la Iglesia (aunque omite la obligación de soportarlos):

En verdad os digo: Quien viole uno de estos mis mandatos menores y los enseñe, será tenido por el menor en el reino de los cielos. Quien viole y enseñe así, esto es, viviendo mal y mostrando el bien, respectivamente, será tenido por el menor en el reino de los cielos. Pero ¿en qué reino de los cielos? En la Iglesia del tiempo presente, porque también a ella se la llama reino de los cielos. En efecto, si no se llamara reino de los cielos también a esta Iglesia que reúne en sí a buenos y malos, no diría el Señor en la parábola: El reino de los cielos se parece a una red barredera que se echa al mar y recoge peces de toda especie. Mas estáte atento a lo que sigue. El reino de los cielos se parece a una red barredera que se echa al mar –una red barredera no deja de ser una red- que recoge peces de toda especie. ¿Y qué? La arrastran hasta la orilla. Son palabras del Señor en la parábola. Y, cuando los han llevado a la orilla, se sientan, seleccionan los buenos, y los echan a los canastos y a los malos los tiran. Él mismo les expuso la parábola. ¿Qué dice? Así sucederá al fin del mundo. ¿Habéis advertido lo que significa la orilla? Vendrán –dijo- los ángeles, y reunirán a los malos sacándolos de entre los buenos y los arrojarán al horno de fuego ardiente; allí habrá llanto y crujir de dientes. Sin embargo, se ha llamado a la Iglesia reino de los cielos. A veces, en el mar nada juntos peces buenos y malos; de idéntica manera, en este reino de los cielos, es decir, en la iglesia de este tiempo, es considerado como el menor el que enseña el bien y practica el mal, pues en ella se encuentra también él. No está excluido de ella; está en el reino de los cielos, es decir, en la Iglesia tal cual es en el tiempo presente. Enseña el bien y practica el mal: es necesario, es un mercenario. En verdad os digo –afirma- ya recibieron su recompensa. De algo sirven, pues si de nada sirviesen los que enseñan el bien y practican el mal, no hubiese dicho el Señor mismo a su pueblo: Los escribas y fariseos se han sentado en la cátedra de Moisés; haced lo que os dicen, no lo que ellos hacen. ¿Por qué? Por que dicen, pero no hacen<sup>1446</sup>.

---

<sup>1443</sup> Cf. Sermón 294, 2; Sermón 294, 5.5;

<sup>1444</sup> Cf. Sermón 294, 2; Sermón 294, 3; Sermón 294, 5.5; Sermón 332, 1; Sermón 343, 4; Sermón 346, 1; Sermón 350 B; Sermón 378; Sermón 395, 2;

<sup>1445</sup> Cf. Sermón 351, 8;

<sup>1446</sup> *Amen enim dico vobis, quoniam quicumque solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit: solverit et docuerit sic; solverit male vivendo, et docuerit bona docendo: minimus vocabitur in regno coelorum. Sed in quo regno coelorum? In Ecclesia quae modo est; quia et ipsa vocatur regnum coelorum. Nam si non vocaretur regnum coelorum et ista Ecclesia, quae colligit bonos et malos, non diceret ipse Dominus in parabola loquens: Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare, quae congregat omnia genera piscium. Sed ecce quid sequitur? Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare. Sagenae, retia sunt: congregat omnia genera piscium. Sed quid? Trahunt illa ad littus. Hoc in parabola Dominus dicit. Et cum traxerint ad littus, sedent, et colligunt bonos et mittunt in vascula, malos autem prociunt. Et exposuit quod proposuit. Quid enim ait? Sic erit in consummatione saeculi. Intellexistis littus? Veniunt, inquit: Angeli, et colligunt malos de medio iustorum, et mittunt in caminum ignis ardentis: ibi erit fletus et stridor dentium. Tamen regnum coelorum est appellata Ecclesia. Et quando quidem mare habet pisces simul natantes et bonos et malos, in isto regno coelorum, id est, in Ecclesia huius temporis minimus vocabitur ille qui docet bona, et agit mala: quia ibi est et ipse. Non enim*

Este fragmento debe complementarse con otros, como el sermón 251, 5.4, donde se ve cómo unas pocas veces interpreta “Reino de los cielos” como Iglesia, o los ya citados en nota (Sermones 5, 8 y 78, 4). Pero en otras, la mayoría, aparece como reino escatológico, y en otras resulta difícil determinar a cuál de ellos se refiere o acaso a los dos, por ejemplo al decir que los hombres liberados del diablo son Reino de Dios<sup>1447</sup>. Ejemplo evidente de ese uso escatológico, y como ya hemos señalado, es la expresión de “Reino de Israel”<sup>1448</sup>, frente al “Reino de Jacob”.

De este modo, el uso mayoritario es de tipo escatológico. En esta línea también se sitúan las referencias a que Cristo vive y reina en la Unidad del Espíritu Santo<sup>1449</sup>. Cristo reina sobre todos los reinos, Cristo reinaba desde niño<sup>1450</sup>.

Debemos tener en cuenta que el reino es lo que llegará tras el juicio, no tras la muerte. Tras la muerte llega el paraíso, (en ocasiones se refiere al paraíso de Adán<sup>1451</sup>) tras el juicio llega el reino<sup>1452</sup>, llega tras la resurrección de la carne<sup>1453</sup>. Y el reino serán (escatológicamente) “todos los fieles redimidos con la sangre de su Hijo único”<sup>1454</sup>, los buenos serán los que reinarán para siempre<sup>1455</sup> con Cristo, como Pedro<sup>1456</sup>, donde no será necesario recitar el Símbolo<sup>1457</sup>, reinarán los que se encuentren en posesión del Espíritu Santo<sup>1458</sup>.

Agustín hace referencia a los que no son escribas eruditos en el reino de Dios<sup>1459</sup>, refiriéndose a los maniqueos, y que también proviene del texto bíblico que se refiere a los doctores de la Ley de los judíos<sup>1460</sup>.

Otras referencias, al igual que en *populus*, utiliza el término *patria*. Incluso en casos en los que no hace referencia a la patria muestra cómo el cristiano debe seguir las normas de esa patria celeste por encima de los padres<sup>1461</sup>, cómo éstos deben ser desdeñados si retraen del reino de los cielos. Patria designada con expresiones como *celstutudinis patriam*<sup>1462</sup> o al referirse al destierro de la patria<sup>1463</sup>.

---

non est ibi: ibi est in **regno** coelorum, id est, in **Ecclesia**, qualis est isto tempore. Docet bona, agit mala: necessarius est, mercenarius est. *Amen dico vobis*, ait, *perceperunt mercedem suam*. Prodest aliquid. Nam si nihil prodessent, qui bona docent et male vivunt, non diceret ipse Dominus suo **populo**: *Scribae et Phariseae cathedram Moysi sedent: quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite*. Quare? *Dicunt enim, et non faciunt*.

<sup>1447</sup> Cf. Sermón 362, 14;

<sup>1448</sup> Cf. Sermón 265, 2.3; Sermón 265, 3.4;

<sup>1449</sup> Cf. Sermón 34, 9; Sermón 272 B, 9; Sermón 300, 4; Sermón 362, 31; SDC, XIV, 16;

<sup>1450</sup> Cf. Sermón 239, 5, 6; Sermón 299 C, 2; Sermón 328, 7 (1); Sermón 343, 10; Sermón 381, 1;

<sup>1451</sup> Cf. Sermón 128, 8;

<sup>1452</sup> Cf. Sermón 53 A, 13; Sermón 57, 5; Sermón 67, 7; Sermón 128, 11; Sermón 232, 6; Sermón 239, 6, 7; Sermón 327, 2; Sermón 335 C, 12;

<sup>1453</sup> Cf. Sermón 223 D, 2;

<sup>1454</sup> Cf. Sermón 57, 5;

<sup>1455</sup> Cf. Sermón 57, 6; Sermón 265 F, 3; Sermón 272 B, 2; Sermón 302, 5; Sermón 316, 5;

<sup>1456</sup> Cf. Sermón 296, 7;

<sup>1457</sup> Cf. Sermón 58, 13;

<sup>1458</sup> Cf. Sermón 269, 4;

<sup>1459</sup> Cf. Sermón, 2, 2; Sermón 74, 1;

<sup>1460</sup> Cf. Sermón 74, 2;

<sup>1461</sup> Cf. Sermón 65 A, 5; Sermón 65 A, 6;

<sup>1462</sup> Cf. Sermón 160, 4;

<sup>1463</sup> Cf. Sermón 294, 6; Sermón 363, 3; Sermón 378;

Podemos comentar cómo, cuando habla de cómo es posible comprar el “Reino de los cielos”, podemos ver una versión antigua del concepto de “perequazione”<sup>1464</sup>. En particular en el sermón 359 A, 12 se observa cómo distintos personajes bíblicos “compran” el reino de los cielos en función de sus posesiones. Esto supone, en nuestra opinión, una curiosa ejemplificación del principio de igualdad tributaria y particularmente de la progresividad de la tributación. El citado concepto de “perequazione” en italiano, pereguation en inglés y alemán, y que como tal no existe en español, traducible como “distribución equitativa” o “reparto por igual” se muestra como un concepto ya manifestado en este Padre de la Iglesia y vinculado a las raíces cristianas de Europa. Igualmente a lo largo de los sermones podemos encontrar manifestaciones de otros principios jurídicos, como el sermón 162 A, 8, respecto al principio de irretroactividad de las leyes, cuando dice: “¿Existían ya las leyes de los emperadores contra ti, o no existían aún? Si aún no existían, el procónsul no pudo juzgar conforme a ellas;”.

Dentro del uso verbal, “reinar”, vemos que la razón reina sobre la carne inferior<sup>1465</sup>, pero, y a diferencia del término imperium, en el mismo sentido que vimos en De Civitate Dei, con el término “reinar” sí cabe que reine el pecado<sup>1466</sup> al igual que la falsedad<sup>1467</sup>, en lo que constituye un movimiento ilegítimo de la carne contra el espíritu y que es el pilar central en el que Agustín asienta la defensa del dogma del pecado original frente a los pelagianos. De hecho, la solución frente a esa tiranía de la carne (el santo usará específicamente este término en ocasiones<sup>1468</sup>) es invocar a Cristo emperador, es decir, a Cristo que ostenta el Imperio, el dominio justo, el soberano<sup>1469</sup>, pero también mantener una pelea interna contra las “apetencias contra el espíritu”<sup>1470</sup>, utilizar como armas los mandamientos de Dios<sup>1471</sup>. Incluso dice lo que es (a contrario sensu) reinar, es “obedecer a sus deseos”<sup>1472</sup>. Cuando no se consiente a los placeres ilícitos el pecado comienza a perder su reino en esta vida, y en la otra, escatológicamente, desaparece<sup>1473</sup>, lo que debemos poner en relación con la destrucción del reino del diablo ya citado, pasando a reinar Cristo<sup>1474</sup>.

Así se manifiesta con claridad la diferencia entre regnum e imperium, el pecado puede reinar y se vincula al poder fáctico, y a la potestas<sup>1475</sup>, mientras que el imperio

<sup>1464</sup> El término *perequazione* adquiere la máxima relevancia a nivel tributario ya que a través de él se expresa la necesaria proporcionalidad de los tributos e influye en principios como el de no confiscatoriedad del que se ocupó LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., *La no confiscatoriedad en la imposición sobre el consumo*, Publicaciones del Real Colegio de España, Bolonia, 2008. Bibliografía relacionada con este concepto es amplísima en materia tributaria, podemos recordar aquí el trabajo ya citado por nosotros en otro lugar de: MALHERBE, J., AUTENNE, J., “Pereguation cadastrale et reforme de la fiscalite immobiliere”, *extrait du “journal des tribunaux”*, ed. Maison Ferdinand Larquier, Bruxelles 1980. (Citado en MUÑIZ PÉREZ, J. C., *Los Catastros de la Unión Europea, Origen y configuración de las instituciones catastrales de los Estados Miembros*, Editorial Académica Española, AV Akademikerverlag, Saarbrücken 2014).

<sup>1465</sup> Cf. Sermón 8, 8;

<sup>1466</sup> Cf. Sermón 30, 6; Sermón 71, 33; Sermón 128, 8; Sermón 128, 12; Sermón 155, 1; Sermón 163 A, 3; Sermón 351, 4;

<sup>1467</sup> Cf. Sermón 181, 5;

<sup>1468</sup> Cf. Sermón 30, 6; Sermón 155, 2;

<sup>1469</sup> Cf. Sermón 146, 2;

<sup>1470</sup> Cf. Sermón 128, 11;

<sup>1471</sup> Cf. Sermón 128, 12;

<sup>1472</sup> Cf. Sermón 128, 12;

<sup>1473</sup> Cf. Sermón 155, 1;

<sup>1474</sup> Cf. Sermón 275, 1;

<sup>1475</sup> Cf. Sermón 71, 33;

supone el dominio justo y natural y éste lo ostenta el Espíritu, que sólo tienen los buenos (ya que Espíritu no es alma)<sup>1476</sup> (reconducible en cierto modo a la auctoritas). En este sentido reproducimos, por su claridad, el sermón 155, 2:

Dado que la concupiscencia procede de la carne y a ésta pertenecen los miembros del cuerpo, cuando no reina el pecado, es decir, la concupiscencia de la carne, más derecho tiene la mente a sujetar los miembros de la carne que la misma concupiscencia a excitarlos. Así, pues, la concupiscencia está en la carne y los miembros son miembros de la carne; sin embargo, quien tiene el mando es la mente, si es ayudada desde lo alto, no sea que, concediéndole demasiado en detrimento de la gracia de Dios, hagamos de ella no un rey, sino un tirano. Por lo tanto, es tal su poder y de tal forma gobierna cuando es gobernada, que, aun con la oposición de la concupiscencia de su carne, puede hacer lo que dice el Apóstol: En consecuencia, evitad que reine el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus deseos, y que vuestros miembros se constituyan en armas de iniquidad al servicio del pecado<sup>1477</sup>.

También en un sentido escatológico encontramos que “los apóstoles pertenecen a Dios y ellos principalmente han de reinar con Cristo”, mientras “los demonios han de arder con su príncipe, el diablo, por toda la eternidad”<sup>1478</sup>.

Pero incluso parece que lo utiliza en un sentido físico, al decir: “no siempre reinarán los malos con los buenos”<sup>1479</sup> y que debemos identificar con la Iglesia. Dando la impresión de que ahora también reinan los cristianos, afirmación que no es frecuente, figurando normalmente en forma de futuro<sup>1480</sup> o contexto equivalente, acorde con el carácter futuro del reino de los cielos escatológico, visible en la expresión *Regnum caelorum futurorum*<sup>1481</sup>. Esta aparente contradicción, así como algunos otros usos confusos de expresiones, debemos vincularlo con la vinculación que en ocasiones hace entre Iglesia y Reino de Dios, o mejor, nueva identificación entre la realidad escatológica y la física con lo que ello implica. Un ejemplo es el sermón 78, 4:

Este es, dice, mi hijo amado, en quien me he complacido; escuchadle, puesto que en los profetas a él escuchasteis y lo mismo en la ley. Y ¿dónde no le oísteis a él? Oído esto, cayeron a tierra. Ya se nos manifiesta en la Iglesia el reino de Dios. En ella está el Señor, la ley y los profetas; pero el Señor como Señor; la ley en Moisés, la profecía en Elías, en condición de servidores, de ministros<sup>1482</sup>.

---

<sup>1476</sup> Cf. Sermón 128, 8;

<sup>1477</sup> Et magnum est hoc: cum sit ex carne concupiscentia, et ad carnem pertineant corporis membra, quando non **regnat** peccatum, id est, carnis concupiscentia; plus habet iuris mens ad tenenda membra carnis, ne dentur in arma iniquitatis, quam ipsa concupiscentia carnis ad movenda membra carnis. Itaque concupiscentia est carnis, et membra carnis; mens tamen quia dominatum habet: si tamen desuper adiuvetur, ne cum ei multum contra Dei gratiam damus, non **regem**, sed **tyrannum** faciamus; tantum ergo valet mens, sic **regit** cum regitur, ut de membris ipsius carnis, contra concupiscentiam carnis ipsius, possit agere quod ait Apostolus: *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ad oboediendum desiderii eius; nec exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato.*

<sup>1478</sup> Cf. Sermón 61 A, 3; Sermón 268, 4;

<sup>1479</sup> Cf. Sermón 73 A, 3;

<sup>1480</sup> Cf. Sermón 78, 1; Sermón 84, 1; Sermón 84, 2; Sermón 89, 4; Sermón 130, 4; Sermón 149, 18; Sermón 160, 4; Sermón 160, 5; Sermón 168, 2; Sermón 218 A, 1; Sermón 221, 4; Sermón 243, 9.8; Sermón 331, 5; Sermón 335 A, 1; Sermón 335 D, 3; Sermón 356, 15;

<sup>1481</sup> Cf. Sermón 229 M, 2; Sermón 248, 3.3;

<sup>1482</sup> *Hic est, inquit: Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite.* Quia et in Prophetis ipsum audistis, et in Lege ipsum audistis. Et ubi non ipsum audistis? Hoc audito, illi ceciderunt in terram.

Dicho de otro modo, ese reinar en presente de los cristianos, y ese reinar conjuntamente de buenos y malos deriva de la particular configuración de regnum que si bien mayoritariamente, en la fórmula Reino de Dios o Reino de los cielos, designa una realidad escatológica, también designa una realidad presente o física, del mismo modo que la Iglesia es celeste y es peregrina al mismo tiempo. A ello ayuda el texto bíblico cuando en Lucas se dice que “el reino está dentro de vosotros”, o “bienaventurado quien come el pan en el reino de Dios” como referencia a la Eucaristía. Por supuesto Cristo reina sobre judíos y gentiles<sup>1483</sup> y junto al Espíritu Santo, aunque sólo sea rey de los judíos. Pero este uso es menor, el más frecuente es el del reino eterno y escatológico, “del que no formará parte malvado alguno”<sup>1484</sup>.

De este modo el término regnum adquiere una especial complejidad, de la que el propio santo es consciente en el sermón 126, 1:

Las recónditas honduras del divino reino demandaban su creencia antes de llevarnos a su inteligencia; la fe, en efecto, es el peldaño de la intelección, y la intelección es la recompensa de la fe<sup>1485</sup>.

---

Iam demonstratur nobis, in **Ecclesia regnum** Dei. Hic Dominus, hic Lex et Prophetiae: sed Dominus tamquam Dominus: Lex in Moyse, Prophetia in Elia; sed ipsi tamquam servi, tamquam ministri.

<sup>1483</sup> Cf. Sermón 218, 6; Sermón 218, 7; Sermón 223 A, 5;

<sup>1484</sup> Cf. Sermón 259, 2;

<sup>1485</sup> Arcana et secreta **regni** Dei prius quaerunt credentes, quos faciant intellegentes. Fides enim gradus est intellegendi; intellectus autem meritum fidei.



## CAPITULO XX

### IMPERIVM

Ya hemos hecho referencia en el epígrafe anterior a la diferencia entre Regnum e Imperium, que viene a confirmar lo expresado al hablar de “La Ciudad de Dios”. No obstante lo anterior procederemos a analizar de forma sistemática el uso de Imperium en los sermones.

Como ocurrió en la Ciudad de Dios, encontramos la utilización de Imperium referido al Imperio romano<sup>1486</sup> o para señalar que ya tenía el pueblo judío soldados del imperio.

En relación con Imperium encontramos Imperator. Vemos que habla de los emperadores romanos. Aparece en el sentido clásico de “general en jefe”<sup>1487</sup>, como rango militar, contrapuesto a soldado.

Encontramos también al Emperador de Roma<sup>1488</sup>, contrapuesto con personajes humildes, citándolo en 43, 6 o en 250, 1, entre las tres esferas superiores de la vida social de su época. Agustín cita al Emperador, al senador y al orador. Como dice el editor, puede resultar extraña la inclusión del orador entre las esferas sociales superiores, su inclusión puede justificarse por ser la oratoria el objetivo de toda la cultura de la época, como señala Marrou, el culmen de la formación normal, que constaba de tres grados, litterator, grammaticus y finalmente el ars bene dicendi o retórica, que según Marrou<sup>1489</sup> constituía un fin en sí mismo.

Entre estas referencias encontramos las meras referencias al emperador como cargo<sup>1490</sup>, o el Emperador que también “impera”, sobre sus ministros<sup>1491</sup>.

Destacan las menciones a los emperadores romanos y particularmente a los emperadores cristianos<sup>1492</sup>, (por ejemplo hace referencia a la fundación de Constantinopla por un emperador cristiano), en especial a Constantino<sup>1493</sup>, también Teodosio<sup>1494</sup>. Pero también nombrará a los perseguidores<sup>1495</sup>, como Nerón<sup>1496</sup>. De forma genérica encontramos la mención a la distribución de provincias hecha por los emperadores<sup>1497</sup>, (habla de la pertenencia de Cirene al Imperio de Oriente, siendo el emperador oriental el que envía jueces a ésta), en lo que creemos puede constituir una referencia a la Notitia Dignitatum, que se está elaborando en esos comienzos del siglo V, por lo que, en nuestra opinión, el sermón 46 puede ayudar a su datación, ya que

---

<sup>1486</sup> Cf. Sermón 62, 4; Sermón 218, 6; Sermón 276, 4;

<sup>1487</sup> Cf. Sermón 20 A, 9; Sermón 51, 2; Sermón 59, 2; Sermón 315, 10;

<sup>1488</sup> Cf. Sermón 43, 6; Sermón 58, 2; Sermón 59, 2; Sermón 87, 12; Sermón 134, 3; Sermón 250, 1; Sermón 381, 1;

<sup>1489</sup> MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1966.

<sup>1490</sup> Cf. Sermón 86, 11; Sermón 229 V; Sermón 335 C, 11; Sermón 351, 12;

<sup>1491</sup> Cf. Sermón 90, 10;

<sup>1492</sup> Cf. Sermón 5, 5; Sermón 105, 12; Sermón 302, 21;

<sup>1493</sup> Cf. Sermón 162 A, 8;

<sup>1494</sup> Cf. Sermón 392, 2 (3);

<sup>1495</sup> Cf. Sermón 300, 2; Sermón 313 D, 4; Sermón 313 E, 7; Sermón 326, 2;

<sup>1496</sup> Cf. Sermón 296, 9;

<sup>1497</sup> Cf. Sermón 46, 41;

muestra su conocimiento en el África occidental. Además en él se muestra cómo excluye la provincia Cirenaica de África, del mismo modo que atribuye a Cartago la capitalidad de ésta<sup>1498</sup>.

Las menciones a los emperadores romanos cristianos también muestran la transformación de la Iglesia de perseguida a perseguidora. Se menciona que un emperador cristiano prohibió a los judíos que se acercasen a Jerusalén<sup>1499</sup>, Agustín aplaude la coerción que los emperadores católicos realizan sobre los cismáticos y herejes que son obligados “a volver a la unidad”<sup>1500</sup>, los emperadores cristianos son los que invalidaron los testamentos de los herejes<sup>1501</sup>. La invalidez de los testamentos hechos por herejes remite a la ley imperial de junio del 405, por la que a los donatistas se les privaba del derecho de hacer testamento y que supone utilizar la privación de derechos civiles como forma de coerción (Código Theodosiano XVI, 6, 4). Habla del juicio y de las leyes de los emperadores<sup>1502</sup>, particularmente las leyes antiheréticas, de las que hablaremos más adelante.

Esas referencias sobre la coerción imperial suelen coincidir con la fase cronológica, de la que hablaremos en las conclusiones de este capítulo, en la que Agustín acepta la coerción como un instrumento al servicio de la Iglesia y que en un primer momento rechazaba.

También debemos destacar la referencia a la búsqueda de “la sentencia del emperador”<sup>1503</sup> que buscaban los donatistas, como máxima autoridad judicial. Esto, junto a la no sumisión al juicio de los obispos y la apelación permanente al emperador es criticada por Agustín y quizá ayude a explicar la hostilidad que muestra en otros lugares<sup>1504</sup> contra la jurisdicción civil, (podemos ver expresiones como imperiale iudicium<sup>1505</sup>) cuando insta al creyente a no acudir a ésta, sino a la eclesiástica, en un intento evidente de reservar la litigiosidad entre sujetos católicos ante los tribunales eclesiásticos y en defecto de los civiles. Esto es un elemento fundamental a la hora de configurar a la Iglesia en el sentido de Estado, ya que está creando no sólo una jurisdicción propia para las materias religiosas que específicamente le atañen, sino una jurisdicción propia para sus ciudadanos, con evidente voluntad de excluir la jurisdicción civil romana, lo que dota a la Iglesia de poder jurisdiccional, de una sede judicial propia y autónoma, y que lleva a necesitar la capacidad de ejecutar autónomamente esas sentencias, es decir, ante el incumplimiento voluntario de la sentencia la capacidad de ejecutar esa sentencia mediante el ejercicio de la coerción eclesiástica, con o sin la ayuda del poder civil. Cuando Agustín habla de la resistencia a aceptar las sentencias por parte de los donatistas, está haciendo referencia a las medidas coercitivas que, por parte de la autoridad imperial, siguieron a la conferencia “contradictoria”, que tuvo lugar bajo el representante del emperador, el Comes Marcelino, en Cartago el mes de Mayo del 411.

Un fragmento muy interesante es el Sermón 162 A, 8, (reproducido a continuación) en el que Agustín hace un resumen del proceso de los donatistas contra el católico Ceciliano. En este fragmento son citados varios personajes explicados en la propia edición o en otros volúmenes de la misma. Destaca Ceciliano, que nos conduce directamente al origen del cisma donatista. El año 311, y tras la muerte del obispo de

---

<sup>1498</sup> Cf. Sermón 313 C, 2;

<sup>1499</sup> Cf. Sermón 5, 5;

<sup>1500</sup> Cf. Sermón 46, 41;

<sup>1501</sup> Cf. Sermón 47, 22;

<sup>1502</sup> Cf. Sermón 162 A, 8; Sermón 164, 12;

<sup>1503</sup> Cf. Sermón 46, 29; Sermón 162 A, 8; Sermón 351, 12; Sermón 392, 3 (4); Sermón ACEP, 7;

<sup>1504</sup> Cf. Sermón 351, 5;

<sup>1505</sup> Cf. Sermón 162 A, 12;



Cartago Mensurio, es elegido como sucesor el diácono Ceciliano, contra las pretensiones de otros dos clérigos, Botro y Celestio. Celestio era contrario a un abusivo culto a los mártires y por ello criticado por un sector de la Iglesia africana, y además, en lugar de ser consagrado por doce obispos, lo fue sólo por tres, de los cuales uno, Félix de Abtungi, era sospechoso de haber entregado los libros sagrados durante la persecución de Diocleciano. Además, Ceciliano entró en conflicto con un grupo al que acusaba de haber dilapidado unos vasos preciosos y había recriminado a una dama hispana, Lucila, su costumbre de besar unos huesos de presuntos mártires antes de recibir la comunión. Esto llevó a que se pusiera en duda la validez de su consagración. Segundo de Tigisis, primado de Numidia, se presentó en Cartago con setenta obispos de la zona, considerando como inválida la consagración de Ceciliano, y apoyado por Botro, Celestio, Lucila y los seniores del grupo de los vasos, nombró un administrador interino y convocó un concilio, el año 312. Se eligió en su lugar Mayorino, también citado por Agustín, pero al no aceptar la decisión Ceciliano había en Cartago dos obispos, creando un cisma. Mayorino murió pronto, y el 313 le sucedió Donato que da el nombre a la herejía.

Aparece también Crispino, (obispo donatista de la ciudad de Calama, de la que era también obispo católico Posidio, amigo y biógrafo de Agustín), Milciades era el obispo de Roma al inicio del cisma, que junto a Marcos, de sede desconocida, encargó el emperador Constantino hacer de jueces en el conflicto, teniendo como asesores a Reticio de Autún, Materno de Colonia y Marino de Arlés, el año 313, que presidiría el concilio de Arlés. Por la parte civil se hace referencia al procónsul Anulino o a Constantino, que, desde estos tempranos momentos remite ya los asuntos eclesiásticos a su propia jurisdicción.

Además de la narración del proceso penal contra Ceciliano, para nuestro tema resulta importante la existencia de una jurisdicción eclesiástica propia, para asuntos eclesiásticos, un ámbito propio de competencia, expresado con expresiones como *episcopale iudicium* o *iudicio ecclesiastico*:

Crispino acaba de ser juzgado hereje. Pero ¿qué dice? “¿Acaso he sido vencido por la sentencia evangélica?” En consecuencia, declaró no haber sido vencido porque quien juzgó contra él fue el procónsul, no Cristo. Si, pues estima en poco el juicio de un hombre, ¿por qué apeló al emperador cuando la causa estaba ante el procónsul? El mismo solicitó el juicio del procónsul; fue él quien le dijo: “Escúchame, no soy hereje”. ¿Te desagrada la sentencia de aquel a quien la solicitaste? ¿Por qué? Porque sentenció en contra tuya. Si hubiera sentenciado a favor tuyo, su sentencia hubiera sido justa; pero como lo hizo contra ti, es injusta. Antes del juicio era bueno el juez al que dijiste: “No soy hereje, escúchame”. “Pero el procónsul juzgó, dice, según las leyes de los emperadores, no según la ley evangélica”. Aceptemos que fue así, que el procónsul juzgó según las leyes de los emperadores; pero si los emperadores sentencian injustamente contra ti, ¿por qué, dejando al procónsul, apelaste a su juicio? ¿Existían ya las leyes de los emperadores contra ti, o no existían aún? Si aún no existían, el procónsul no pudo juzgar conforme a ellas; y si ya existían, ¿iban a juzgar acaso los emperadores en favor tuyo contra sus propias leyes? Todavía más, te pregunto: “¿Cuáles son las leyes de los emperadores que van contra ti? Niega que son muchas las leyes de los emperadores contra ellos. ¿A qué se debe eso? ¿Cómo ocurrió? ¿Acaso os hemos perseguido nosotros acusándoos ante el emperador de numerosos males? Esto es lo que dicen a quienes engañan como a infelices inexpertos. En efecto, ocultan totalmente el proceso, tal como se llevó

en su tiempo, a quienes quieren engañar. Pero por mucho que lo oculten se descubre, sale a la luz, se pregona, llega a conocimiento hasta de quienes no lo desean o rehúsan saberlo. La misma luz hiera a quienes cierran los ojos y no quieren verla. No les esté permitido encubrir lo manifiesto, huir de lo que es evidente ni ocultar lo que está a la luz. Apremiémosles con la verdad manifiesta. “Vosotros pedisteis el juicio del emperador”. –“Mentís, dice. Se conservan los documentos públicos”. Los mismos donatistas de la parte de Mayorino, el primero en ser ordenado en contraposición a Ceciliano, fueron ante Anulino, procónsul entonces, y le presentaron libelos acusatorios contra Ceciliano, firmados en piel, declarándose contra los crímenes de Ceciliano escritos en aquel libelo y solicitándole que enviase a la corte imperial su acusación. Se conserva la relación escrita por el procónsul Anulino al emperador Constantino, en que consta que se presentaron ante él el hombre de la parte de Mayorino llevando consigo los libelos de acusación contra Ceciliano y pidiéndole que los enviara al emperador, y que él hizo lo que le pidieron. El emperador escribió a los obispos Milciades y Marcos, pasándoles a ellos aquel asunto eclesiástico y deshaciéndose personalmente de él. En la misma carta escribe el emperador que les pasó el documento que le había sido enviado por Anulino; a partir de aquella carta no se puede saber de qué documentos se trata, pero se conocen por la relación de Anulino, que hoy se encuentra en códices de dominio público. Posteriormente, el mismo Constantino escribe a Anulino para que encamine ambas partes a Roma para la celebración del juicio presidido por los obispos mencionados. Por último, también Anulino informa que él envió las partes contendientes. Vosotros, por lo tanto, recurrísteis al emperador; vosotros trasferísteis al poder humano un asunto eclesial. El fue mejor que vosotros, pues vosotros lo trasferísteis al emperador, y él, a los obispos, siendo ellos los primeros en acusar. Se profirió sentencia favorable a Ceciliano. Ellos, descontentos con la sentencia eclesiástica, comenzaron a murmurar, se presentaron de nuevo ante el emperador solicitando un tribunal imperial después de la sentencia episcopal. Les concedió otro tribunal eclesiástico en Arlés, y ellos mismos apelaron al emperador en persona desde este mismo juicio. Vencido por su impertinencia, quiso él mismo tomar en sus manos el asunto y conocerlo en persona. Lo tomó, lo conoció y declaró a Ceciliano absolutamente inocente, y desde este momento comenzaron las leyes de los emperadores contra ellos. ¿Qué tiene de extraño? ¿Te atreves a rechazar la sentencia de aquel de quien la solicitaste? ¿Por qué quisiste llevar el juicio a su competencia? Tenías la Iglesia en África; ¿no la tenías en todo el orbe de la tierra también? Mas ¿cómo ir al lugar de donde ya se habían separado? Ellos ya no estaban unidos a la Iglesia, pero sí al emperador, ante quien se llevaba el juicio. Por eso él, en su mansedumbre, quiso que juzgaran los obispos, y después cedió a sus deseos hasta constituirse él mismo en juez. De entonces proceden las leyes contrarias a vosotros; ved si no contra vosotros. Ante todo, fuisteis vosotros mismos los responsables: vosotros fuisteis los primeros acusadores, vosotros los que, por último, apelasteis, y vosotros los que no cesáis de murmurar. “¿Acaso he sido vencido, dijo, con el Evangelio en la mano?” Fuiste vencido en aquel tribunal que tú mismo elegiste<sup>1506</sup>.

---

<sup>1506</sup> Iudicatus est modo Crispinus haereticus. Sed quid ait? Numquid evangelica sententia superatus sum? Inde se asserens victum non esse, quia proconsul contra illum iudicavit, non Christus. Si ergo iudicium hominis parvi pendit, quare a proconsule ad **imperatorem** appellavit? Ipsius proconsulis iudicium ipse flagitavit; ipse dixit: Audi me, non sum haereticus. Cuius iudicium flagitasti, eius iudicium displicet tibi?

Tras esta decisión de Constantino, Agustín señala que se inicia la legislación imperial contra el donatismo, y que afecta a prácticamente todos los emperadores salvo Juliano el apóstata. Constantino publica a finales del 316 o inicios del 317 el “edicto de unidad”, que vendría a ser inoperante por el edicto de tolerancia del 321. Constantino publicará cuatro constituciones en febrero 319, diciembre 320 y 328, contra libelos difamatorios. En el 326 y 330 excluye a los donatistas de los privilegios de la inmunidad fiscal, reservada para el clero católico. Constante publica en el 347 un edicto que restablece el edicto de unidad, derogada por Juliano el 362. Valentiniano también actúa contra libelos difamatorios y el 373 prohíbe el rebautismo, castigado con la deposición del obispo. Graciano en 376, mediante una constitución, confisca los lugares de reunión de los herejes, en 377 vuelve a prohibir rebautizar, ordenando el paso a la Iglesia católica de toda iglesia en la que se rebautizase. Teodosio es el que más legislación antiherética presenta, desde multas de la constitución del 392, deportación para el que moleste a la Iglesia católica, en 394 prohibición de ordenar obispos y toda reunión, ordenación y propaganda. Medidas que serán confirmadas por sus hijos Honorio y Arcadio. En 395 se prohíbe a los herejes reunirse y se amplía el concepto de

---

Quare? Quia contra te iudicavit. Si pro te iudicaret, bene iudicaret; quia contra te iudicavit, male iudicavit. Antequam iudicaret, bonus iudex erat, cui dixisti: Non sum haereticus, audi me. Sed iudicavit proconsul, inquit, secundum leges **imperatorum**, non secundum leges Evangelii. Ita fecerit, secundum leges **imperatorum** proconsul iudicaverit; si ergo male contra te iudicant **imperatores**, quare a proconsule ad eorum iudicium provocasti? Iam erant leges **imperatorum** contra te, an nondum erant? Si nondum erant, non secundum ipsas proconsul iudicavit; si iam erant, numquid pro te **imperatores** contra leges suas iudicaturi sunt? Deinde quaero abs te: Ipsae leges **imperatorum** quae sunt contra te? Quid factum est? doce me. Manifestum est enim, et non negatur, multas **imperatorum** leges esse adversus ipsos. Unde hoc contigit? Unde hoc factum est? Nos forte persecuti sumus, et multa mala **imperatoribus** de vobis diximus? Hoc quidem dicunt his, quos miseros decipiunt imperitos. Causam enim, quemadmodum illo tempore gesta est, penitus occultant eis quos decipere volunt. Sed, quantumlibet occultent, eruitur, patescit, publicatur, in notitiam profertur etiam invitorem et recusantium. Claudentes oculos, ac nolentes lucem videre, ipsa lux feriat. Non eis liceat dissimulare manifesta; non eis liceat averti a patentibus: non eis liceat aperta operire. Urgeamus eos manifesta veritate. Vos **imperatoris** iudicium flagitastis. Mentimini, inquit. Extant chartae publicae. Ipsi Donatistae de parte Maiorini, qui prior ordinatus est contra Caecilianum, adierunt proconsulem tunc Anulinum, et detulerunt libellos accusatorios de nomine Caeciliani, et in aluta signatos, dicentes se adversus Caecilianum crimina quae illo libello scripsissent, et rogantes ut ipsam accusationem eorum mitteret ad comitatum **imperatoris**. Extat relatio Anulini proconsulis scribentis ad **imperatorem** Constantinum, quod homines de parte Maiorini venerint ad illum cum libellis de accusatione Caeciliani, rogantes ut eosdem libellos mitteret **imperatoris**; et se dicit fecisse quod illi rogaverunt. Scripsit **imperator** ad Meltiadem episcopum et Marcum, transferens ad illos causam **ecclesiasticam**, et removens a se. In eisdem litteris scribit **imperator**, misisse se chartas missas ab Anulino; et in ipsis litteris ignoratur quae illae chartae sint, sed in relatione Anulini cognoscitur, quae hodie publicis codicibus continetur. Deinde scribit idem Constantinus ad Anulinum, ut partes Romam dirigat ad episcopale iudicium. Refert etiam Anulinus in extremo, misisse se partes. Vos ergo istis ad **imperatorem**; vos causam **Ecclesiae** ad humanam potestatem detulistis. Ille melior quam vos: vos enim ad **imperatorem** deferebatis, ille ad episcopos. Dicta est causa in episcopali iudicio, illis primo accusantibus. Prolata est sententia pro Caeciliano. Illi non contenti iudicio **ecclesiastico** murmurare coeperunt, rursus eundem **imperatorem** adierunt, post episcopale iudicium quaerentes **imperiale** iudicium. Dedit alterum **ecclesiasticum** apud Arelatum; ab ipso etiam iudicio illi ad ipsum **imperatorem** appellaverunt. Victus importunitate eorum, voluit et ipse causam suscipere atque cognoscere. Suscepit, cognovit, Caecilianum innocentissimum iudicavit; et iam omnes iussiones **imperatorum** contra illos. Quid mirum? Cuius iudicium flagitasti, eius sententiam recusare audes? Quare ad illum voluisti deferre iudicium? Habebas **Ecclesiam** in Africa; non habebas in toto orbe terrarum? Sed quo ibant, unde se iam ipsi praeciderant? Illi iam in **Ecclesia** non haerebant; sed **imperator** ibi haerebat, ad quem iudicium referebatur. Proinde ille mansuetissime episcopos voluit iudicare; et illis postea cessit, ut etiam ipse iudicaret. Inde sunt leges adversus vos; videte si non contra vos. Primo vos ipsi fuistis; vos primi accusatores, vos extremi appellatores, vos novissimi murmuratores. Numquid tamen, inquit, ex Evangelio superatus sum? Ex eo iudicio superatus es, quod tu ipse delegisti.

hereje a todo el que no admita plenamente la doctrina católica. En el 404, bajo pena de confiscación de bienes, se prohíbe que los agentes imperiales asistan a reuniones tumultuosas, también, bajo multa a los amos, la asistencia de los esclavos. En noviembre se ordena a los gobernadores cerrar todos los lugares de reunión ilícita. El año 395 y el 399 el emperador Honorio confirma los privilegios de la Iglesia católica, el 405 promulga el edicto de unión, equiparando cisma y herejía. En noviembre del 408 una constitución dictaba pena contra los disidentes que turbasen las celebraciones católicas. En enero del 409 decreta la pena capital contra los que saqueen iglesias católicas o insultasen a sus obispos o clérigos. El 25 de agosto del 410 una constitución imperial anula el edicto de tolerancia de pocos meses antes, castigando con pena capital o de proscripción a los herejes convictos de haber celebrado reuniones. El 30 de enero del 412 Honorio promulga el edicto de unión que supone la confirmación definitiva de la sentencia pronunciada por el Comes Marcelino y el edicto de 26 junio 411 contra los donatistas, tras la conferencia de Cartago, y continuará, del mismo modo que el problema donatista, hasta la invasión musulmana<sup>1507</sup>.

Hasta aquí hemos hablado de las referencias al Imperio y al emperador de Roma. Encontramos también la expresión Imperium Dei<sup>1508</sup>, el imperio de Dios, que suele vincularse con la “auctoritate Dei”<sup>1509</sup> o la “divina auctoritate”<sup>1510</sup>. Así, con la conversión de san Pablo éste espera el imperium, que es traducido como órdenes<sup>1511</sup>.

En el sermón 41, 3 dice, respecto a una frase de la Biblia, que debe entenderse de forma que nos “insinúe”, nos “ordene”, nos “imponga” (insinuandum, praecipendum, imperandum), utilizando la figura de la gradatio, tres términos en que cada uno recoge el significado del anterior y lo expresa con más fuerza. Imperare es, pues, el más fuerte de ellos, y se configura como un efecto de la “autoridad” de Dios. En cualquier caso ese imperio Dei está relacionado con el texto bíblico, que ostenta esa autoridad, ya que en ella Dios ordena (impera)<sup>1512</sup>. De este modo se manifiesta la vinculación entre los conceptos imperium y auctoritas.

Esta configuración del “imperare” unida a la idea de autoridad, (cabe entender que la autoridad sería producto de ostentar el imperio) debe relacionarse con la potestad, que también impera. Parece que, al menos en ocasiones, el Imperio conlleva la autoridad y la potestad de forma conjunta. Es el término potestas el que utiliza el centurión respecto a sus soldados<sup>1513</sup>, pero él mismo sometido a otros, estableciendo una jerarquía de autoridades. Esta configuración aúna tanto autoridad como potestad en relación con Dios, que ostenta la máxima autoridad<sup>1514</sup>. A esto se suman otras referencias, en las que considera a todas las potestades instituidas como provenientes de Dios, en base a la afirmación apostólica de que no hay autoridad que no provenga de Dios (Romanos 13, 1-2), de modo que la resistencia a la autoridad la convierte en resistencia a Dios, con la excepción de que ésta ordene lo que no se debe hacer. Esas autoridades incluso en el caso de perseguir a los cristianos<sup>1515</sup> reciben su poder de Dios,

---

<sup>1507</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermones* (3<sup>o</sup>), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXIII, traducción de DEL FUEYO, A., DE LUIS, P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, p. 830 y ss.;

<sup>1508</sup> Cf. Sermón 8, 15; Sermón 52, 1;

<sup>1509</sup> Cf. Sermón 8, 15;

<sup>1510</sup> Cf. Sermón 41, 3;

<sup>1511</sup> Cf. Sermón 295, 6;

<sup>1512</sup> Cf. Sermón 54, 1; Sermón 54, 2;

<sup>1513</sup> Cf. Sermón 62, 4;

<sup>1514</sup> Cf. Sermón 326, 2;

<sup>1515</sup> Cf. Sermón 313 D, 4;

son “potestades del imperio temporal<sup>1516</sup>”, habla de las potestades temporales del imperio, que a pesar de ser temporales parecen merecer respeto. Éstas potestades son identificadas con la expresión de “la carne y la sangre” del Apóstol, y entre ellas incluye a los “emperadores, prefectos, jueces o soldados”<sup>1517</sup>, todos ellos sujetos con potestas.

Para una mayor comprensión reproducimos el sermón 62, 13, note el lector la aparición del “temor” a la autoridad que debemos vincular nuevamente con la aceptación de la coerción:

¿Acaso os incitamos a la soberbia u os decimos que despreciéis a las autoridades constituidas? No decimos tal cosa. Quienes también sufrís esta enfermedad, tocad también en este asunto aquella orla del vestido. El mismo Apóstol dice: Toda alma está sometida a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no provenga de Dios. Cuantas hay, por él han sido constituidas. Quien resiste a la autoridad, resiste a la ordenación divina. Pero ¿Cómo comportarse si ordena lo que no se debe hacer? En este caso, desprecia la autoridad, por temor a la autoridad. Considerad la jerarquía que existe en las cosas humanas. Si el procurador ordena algo, ¿no ha de hacerse? Pero si manda algo contrario a la orden del procónsul, al no hacerlo, no desprecias la autoridad del primero, sino que optar por servir al mayor. En tal caso, el menor no debe airarse si se ha preferido al mayor. Si a veces el mismo cónsul ordena una cosa y otra el emperador, ¿quién va a dudar en servir a éste, contra poniéndole a aquél? Por tanto, si una cosa manda el emperador y otra Dios, ¿qué pensáis que debe hacerse? “Paga los impuestos, obedéceme”. “Es justo, pero no en el templo de los ídolos”. En el templo está prohibido. ¿Quién lo prohíbe? Una autoridad mayor. “Perdona, pero tú me amenazas con la cárcel; él, en cambio, con el fuego eterno”. Es el momento de asumir tu fe y hacer de ella un escudo en que puedan apagarse todos los dardos encendidos del enemigo<sup>1518</sup>.

En otras ocasiones habla del “dominio de una persona” imperio tuo. Agustín señala que del mismo modo que para someter a tus órdenes, (a tu imperio) domas a tu caballo mediante la vara y el látigo y le haces sufrir tu disciplina, hace Dios<sup>1519</sup>. De este modo podemos relacionar el imperium con la coerción.

La distinción entre regnum e Imperium la encontramos en varias ocasiones<sup>1520</sup>, en las que suele señalar cómo el pecado reina en el cuerpo, reinado que se manifiesta en los deseos carnales contrarios a los espirituales y que son la evidencia y el resultado del

---

<sup>1516</sup> Cf. Sermón 313 E, 7;

<sup>1517</sup> Cf. Sermón 335 D, 3;

<sup>1518</sup> Numquid in superbiam vos erigimus, aut dicimus vobis ut adversus potestates ordinatas contemptores sitis? Non hoc dicimus. Qui et hinc aegrotatis, tangite et hinc fimbriam illam vestimenti. Ipse dicit Apostolus: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo. Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Qui autem resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Sed quid, si illud iubeat, quod non debes facere? Hic sane contemne potestatem, timendo potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus advertite. Si aliquid iusserit curator, nonne faciendum est? Tamen si contra proconsulem iubeat, non utique contemnis potestatem, sed eligis maiori servire. Nec hinc debet minor irasci, si maior praelatus est. Rursum si aliquid ipse proconsul iubeat, et aliud iubeat **imperator**, numquid dubitatur isto contempto illi esse serviendum? Ergo si aliud **imperator**, et aliud Deus, quid iudicatis? Solve tributum, esto mihi in obsequium. Recte, sed non in idolo. In idolo prohibet. Quis prohibet? Maior potestas. Da veniam: tu carcerem, ille gehennam minatur. Hinc iam tibi assumenda est fides tua tamquam scutum, in quo possis omnia ignita iacula inimici exstinguere.

<sup>1519</sup> Cf. Sermón 55, 4;

<sup>1520</sup> Cf. Sermón 30, 6;

pecado original. (La prístina relación de sumisión de dominios del cuerpo al alma y del alma a Dios se rompe cuando el hombre con su voluntad rompe su obediencia a Dios, lo que produce la corrupción de la naturaleza del hombre y la fractura de la obediencia del cuerpo al alma. Dirá en el Sermón 53 A, 12: “Dios impera sobre la mente, la mente sobre la carne”). Así la mente manda a la mano<sup>1521</sup>. Lo noble de la persona debe imperar sobre lo inferior<sup>1522</sup>, lo noble de la persona es en lo que reside la imagen de Dios, y debe imperar sobre lo inferior. “Los deseos de la carne han de someterse al imperio de Dios”<sup>1523</sup>. De este modo contra la libido de la carne impera la castidad del espíritu, contra la ira de la carne impera la misericordia del espíritu<sup>1524</sup>, lo que está en relación con los dos tipos de ley, de la carne y del espíritu.

Veamos el Sermón 162 A, 5, nótese la sumisión de los miembros, la referencia a sus respectivas funciones, pero también la relación con la Iglesia, el cuerpo de Cristo, la referencia a la Unidad, que remite al Espíritu Santo, (que equivale al alma en la persona), y que también suscribe en otros lugares<sup>1525</sup>:

Así, pues, cada miembro, según los oficios distintos y peculiares que se les han confiado, realizan lo que ordena la mente; no obstante eso, todos constituyen un solo cuerpo y forman una unidad; y no se arrogan lo que tienen otros miembros en el caso de que no lo tengan ellos, ni piensan que les es ajeno lo que todos tienen al mismo tiempo en el único cuerpo<sup>1526</sup>.

Aún más claro, en el mismo sentido que el anterior, en el sermón 268, 2:

Por tanto, quien tiene el Espíritu Santo está dentro de la Iglesia que habla las lenguas de todos. Quienquiera que se halle fuera de ella, carece del Espíritu Santo. El Espíritu Santo se dignó manifestarse en las lenguas de todos los pueblos para que el que se mantiene en la unidad de la Iglesia, que habla en todos los idiomas, comprenda que posee el Espíritu. Un solo cuerpo –dice el apóstol Pablo–; un solo cuerpo y un solo Espíritu. Considerad nuestros miembros. El cuerpo consta de muchos miembros, y un único espíritu aporta vida a todos ellos. Ved que, gracias al alma humana por la que yo mismo soy hombre, mantengo unidos todos los miembros. Mando a los miembros que se muevan, aplico los ojos para que vean, los oídos para que oigan, la lengua para que hable, las manos para que actúen y los pies para que caminen. Las funciones de los miembros son diferentes, pero un único espíritu unifica todo. Muchas son las órdenes, muchas las acciones, pero uno solo quien da órdenes y uno solo al que se le obedece. Lo que es nuestro espíritu, esto es, nuestra alma, respecto a nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo respecto a los miembros de Cristo, al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Por eso, el Apóstol, al mencionar un solo cuerpo, para que no pensásemos en uno muerto, dijo: Un solo cuerpo. Pero te suplico: -¿Este cuerpo está vivo? –Sí, vive. -¿De dónde recibe la vida? –De un único espíritu. Y un solo Espíritu. Centrad, pues, hermanos, la atención en nuestro cuerpo y doleos de los que se desgajan de la Iglesia. Cada uno de

<sup>1521</sup> Cf. Sermón 180, 12;

<sup>1522</sup> Cf. Sermón 53 A, 12;

<sup>1523</sup> Cf. Sermón 163 A, 2;

<sup>1524</sup> Cf. Sermón 163 A, 2;

<sup>1525</sup> Cf. Sermón 268, 2;

<sup>1526</sup> Singula ergo membra singulis et propriis officiis distributa peragunt quod **imperat** animus; omnia tamen in uno corpore constituta, et unitatem tenentia; nec arrogant sibi quod altera membra habent, si forte illa membra non habent; nec putant esse a se alienum, quod in uno corpore simul habent.

nuestros miembros realiza sus funciones mientras estamos con vida, mientras nos mantenemos sanos; si uno sufre por cualquier causa, todos los miembros sufren con él. Con todo, puesto que está en el cuerpo, puede sentir dolor, pero no puede expirar. ¿Qué es, pues, expirar sino perder el espíritu? Y ahora, si un miembro se separa del cuerpo, ¿le sigue, acaso, el espíritu? Se reconoce el miembro de que se trata: es un dedo, una mano, un brazo, una oreja; fuera del cuerpo tiene solamente la forma, pero no la vida. Lo mismo sucede al hombre separado de la Iglesia. Buscas en él el sacramento, y lo encuentras; buscas el bautismo, y lo encuentras; buscas el símbolo, y lo encuentras. Es la forma exterior; pero, si el espíritu no te vigoriza interiormente, en vano te glorías externamente del rito<sup>1527</sup>.

En el sermón 313 A, 2 vemos, respecto a la carne:

La concupiscencia de la carne se identifica con el placer; la concupiscencia de los ojos, con la curiosidad, y la ambición mundana, con la soberbia. Quien vence estas tres cosas no le queda absolutamente ningún deseo que vencer. Muchas son las ramas, pero raíces no hay más que tres. ¡Cuántos males conlleva, cuántos males causa el deseo del placer carnal! De él proceden los adulterios, las fornicaciones; de él la lujuria y las borracheras; de él cuanto de ilícito solicita los sentidos y penetra en la mente con una suavidad pestilente; cuanto entrega la mente a la carne, desaloja de su fortaleza al gobernante y somete al que manda a las órdenes del servidor. ¿Y qué podrá hacer recto el hombre, si él mismo está torcido?<sup>1528</sup>

Nótese que utilizará la forma verbal también en el sentido de mandato o dominio justo, pues lo ostenta Cristo o Dios Padre, con las excepciones apuntadas más adelante.

---

<sup>1527</sup> Qui ergo habet Spiritum Sanctum, in **Ecclesia** est, quae loquitur omnium linguis. Quicumque praeter hanc **Ecclesiam** est, non habet Spiritum Sanctum. Ideo enim Spiritus Sanctus in omnium linguis **gentium** se demonstrare dignatus est, ut ille se intellegat habere Spiritum Sanctum, qui in unitate **Ecclesiae** continetur, quae linguis omnibus loquitur. *Unum corpus*, Paulus dicit Apostolus: *Unum corpus, et unus spiritus*. Membra nostra attendite. Multis membris constitutum est corpus, et vegetat membra omnia unus spiritus. Ecce humano spiritu, quo sum ego ipse homo, membra omnia colligo: **impero** membris ut moveantur, intendo oculos ad videndum, aures ad audiendum, linguam ad loquendum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum. Officia membrorum dispartita sunt, sed unus spiritus continet omnia. Multa iubentur, multa fiunt: unus iubet, uni servitur. Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra; hoc Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi, quod est **Ecclesia**. Ideo Apostolus, cum corpus unum nominasset, ne intellegeremus mortuum corpus: *Unum, inquit, corpus*. Sed rogo te, vivit hoc corpus? Vivit. Unde? De uno spiritu. *Et unus spiritus*. Attendite ergo, fratres, in nostro corpore, et dolete eos qui de **Ecclesia** praeceduntur. In membris nostris, quamdiu vivimus, cum sani sumus, implent omnia membra officia sua. Si unum membrum dolet alicunde, compatiuntur omnia membra. Tamen quia in corpore est, dolere potest, exspirare non potest. Quid est enim "exspirare", nisi spiritum amittere? Iam vero si membrum praecedatur de corpore, numquid sequitur spiritus? Et tamen membrum agnoscitur quid est; digitus est, manus est, brachium est, auris est: praeter corpus habet formam, sed non habet vitam. Sic et homo ab **Ecclesia** separatus. Quaeris ab illo sacramentum, invenis: quaeris Baptismum, invenis: quaeris symbolum, invenis. Forma est: nisi intus spiritu vegeteris, frustra foris de forma gloriaris.

<sup>1528</sup> In concupiscentia carnis voluptas est; in concupiscentia oculorum curiositas est; in ambitione saeculi superbia est. Qui tria ista vincit, non ei remanet omnino in cupiditate quod vincat. Multi rami, sed triplex radix. Quanta mala habet, quanta mala facit carnalis voluptatis appetitio! Inde adulteria, fornicationes; inde luxuriae, ebrietates; inde quidquid titillat sensus illicite, et mentem penetrat suavitate pestifera, addicit carni mentem, deturbat ex arce rectorem, subdit servienti **imperantem**. Et quid poterit homo facere rectum in se ipso perversus?

Por ello Dios ostenta el imperio sobre toda su creación, que administra “con justísimo imperio”<sup>1529</sup>, vinculando la justa propiedad con el derecho de posesión y la prudencia y moderación en su administración. Dios impera, en el sentido de “mandar”, “ordenar”. El Imperio de Dios se extiende sobre todas las cosas y todas las criaturas<sup>1530</sup>, ángeles, hombres o gusanos, Cristo domina el mar<sup>1531</sup>, impera sobre vientos y olas<sup>1532</sup>, manda en el mundo (imperat mundo)<sup>1533</sup>, Cristo mandó “mantenemos en vela espiritual”<sup>1534</sup>, manda a través de sus preceptos<sup>1535</sup>, por ejemplo manda a un rico<sup>1536</sup>, manda a Pedro<sup>1537</sup>, manda al creyente<sup>1538</sup>, manda la fe, la continencia, la templanza y la sobriedad<sup>1539</sup>, que amemos a nuestros enemigos<sup>1540</sup>, manda creer sin ver<sup>1541</sup>, manda al mismo Agustín a tratar de un tema, de la penitencia<sup>1542</sup>, (Note el lector en la referencia apuntada cómo Agustín no manda que el lector lea un salmo en concreto, sino que es elegido por el lector, lo que Agustín toma como un mandato divino de explicarlo) y la desobediencia se castiga con el tormento. Note el lector en este punto cómo aquí Agustín está aceptando el libre albedrío, la capacidad de elegir el sujeto lleva a que pueda actuar contra el ese imperio de Dios aunque sea para mal propio<sup>1543</sup>.

Pero vea el lector que mientras Cristo “impera”, Agustín como obispo no lo hará. Dice Agustín “amonesto” (moneo), “ordeno” (praecipio) “y mando” (iubeo)<sup>1544</sup>, pero no “impera”. Pero sí “impera” la mujer que no es adúltera<sup>1545</sup>, porque mantiene ese justo dominio natural.

Relacionado con el mandato (imperio) que constituyen sus preceptos, debemos hacer una pausa para mencionar el esencial sermón 112, y particularmente su apartado 8 que reproduciremos y analizaremos pormenorizadamente en la sección sobre la coerción en este mismo capítulo de los sermones. Allí usa “imperare”, dice, “El Señor no ordenó esto”, refiriéndose a la libre voluntad, para señalar a continuación lo que ordena respecto a los herejes y cismáticos, “Obligarles a entrar”. (Veremos constituye un testimonio básico en la aceptación de la coerción en Agustín). También vemos que habla de un “mandato imposible de cumplir”, imperatum impossibile<sup>1546</sup>.

Este sentido de “mandar” u “ordenar” probablemente lo tome de la primera carta a los corintios 7, 5-7, donde se dice que la entrega mutua de los cónyuges constituye una concesión, no un mandato (imperium)<sup>1547</sup>, lo que configura al matrimonio como remedio a la lujuria; Vinculado también con el matrimonio, en primera de Corintios 7, 4, señala cómo hombre y mujer no tienen potestad sobre su propio cuerpo, sino sobre el de su cónyuge. Agustín aplica el verbo imperare a las mujeres sobre el cuerpo de sus

<sup>1529</sup> Cf. Sermón 50, 4;

<sup>1530</sup> Cf. Sermón 62 A, 4;

<sup>1531</sup> Cf. Sermón 63, 2; Sermón 70 A, 1;

<sup>1532</sup> Cf. Sermón 164, 7; Sermón 369, 1;

<sup>1533</sup> Cf. Sermón 70 A, 2; Sermón 218 C, 2;

<sup>1534</sup> Cf. Sermón 223 D, 3;

<sup>1535</sup> Cf. Sermón 96, 1;

<sup>1536</sup> Cf. Sermón 142, 13;

<sup>1537</sup> Cf. Sermón 149, 2;

<sup>1538</sup> Cf. Sermón 193, 2; Sermón 206, 2;

<sup>1539</sup> Cf. Sermón 278, 5.5;

<sup>1540</sup> Cf. Sermón 149, 15;

<sup>1541</sup> Cf. Sermón 113 A, 4;

<sup>1542</sup> Cf. Sermón 352, 1;

<sup>1543</sup> Cf. Sermón 341 A, 2;

<sup>1544</sup> Cf. Sermón 392, 3 (4);

<sup>1545</sup> Cf. Sermón 392, 4 (5) (Sólo en la versión latina, la traducción es parcial);

<sup>1546</sup> Cf. Sermón 272 B, 2;

<sup>1547</sup> Cf. Sermón 51, 22; Sermón 351, 5;



maridos<sup>1548</sup>, en relación a darles hijos, lo que relaciona con la adopción, a pesar de que esto entraba en contradicción con la mentalidad y la legalidad romana, puesto que en la época de Agustín las mujeres no poseían capacidad legal para adoptar por carecer de patria potestas con la única excepción de la concesión del emperador a causa de los hijos que hubiesen perdido, y que se refleja en el Código de Justiniano VIII, 48, 5.

“Reinar” es definido como “obedecer a sus apetencias”<sup>1549</sup>. En este contexto ya dijimos que encontramos el término “tirano”, que es contrapuesto a Cristo emperador<sup>1550</sup>, es decir, el dominio ilegítimo frente al legítimo, en una distinción rey/tirano que podemos relacionar con San Isidoro o el derecho de rebelión, concepto de tirano que ha sido estudiado en sus variaciones a lo largo del tiempo por Orlandis, autor que muestra las conexiones entre las definiciones isidorianas y aquellas agustinianas<sup>1551</sup>.

Tengamos en cuenta lo planteado en el epígrafe anterior respecto a regnum y particularmente el sentido de “Estado”, que es el sentido que otorgan autores como Höffe<sup>1552</sup> o Cotta<sup>1553</sup>, ya mencionados al hablar de la “Ciudad de Dios”. Debemos subrayar el Sermón 105, 10, donde cita la Eneida de Virgilio, versos 278-279, y habla Júpiter del imperio romano como imperio eterno. Note el lector cómo Agustín cambia el término virgiliano de “imperio” por el de “reino”, lugar éste donde vemos, (como en otros lugares señalados en el epígrafe anterior), regnum en el sentido de “Estado”.

Sin embargo también hemos detectado un uso que resulta contradictorio con lo señalado más arriba. Es en la utilización de la forma verbal de imperium, es decir, imperare, en relación con el pecado. Se usa en el sentido de “imponer”. Encontramos que la avaricia impera<sup>1554</sup>, que la avaricia y la pereza no imperan (ordenan) cosas iguales o parecidas<sup>1555</sup>.

Podemos proponer varias soluciones a esta situación. Una, ante el escaso número de referencias, es que se trata de interpolaciones posteriores, (materia sobre la que no tenemos elementos que nos permitan defender un criterio, por lo que debemos aceptar, a priori, como correctos y propios del santo). Una segunda explicación es que, por ser en los sermones, estemos ante un uso coloquial del verbo, y, por ser un verbo, estar asimilado a dominar, pero que tampoco parece asumible. Una tercera opción, más compleja y más plausible, está en que en el Sermón 38, 6, donde la avaricia impera, se refiere a “ladrones”, “lujuriosos” y negociantes avaros. En el sermón 164, 5 habla de un avaro. Si lo ponemos en relación con 128, 8, vemos que niega la existencia de “Espíritu” en los malos. Al negar el espíritu en los malos viene a señalar la inexistencia de lucha en el interior de esos hombres. Por ello al hablar de “ladrones” o “avaros” habla de sujetos carentes de espíritu, donde el pecado correspondiente impera, e impera ese pecado concreto, no todo el pecado, ya que entre sí se excluyen. Por ello no usa “impera” como verbo con el sentido genérico de dominar respecto al pecado, sino que se trata del dominio que un pecado concreto tiene sobre un sujeto. En 128, 8 dice:

---

<sup>1548</sup> Cf. Sermón 51, 28;

<sup>1549</sup> Cf. Sermón 30, 6;

<sup>1550</sup> Cf. Sermón 30, 6;

<sup>1551</sup> ORLANDIS, J., “En torno a la noción visigoda de tiranía”, *anuario de Historia del derecho español*, Madrid 1958, p. 5-43, p. 8.

<sup>1552</sup> HÖFFE O., “Positivismos plus moralismos: zu Augustinus’ eschatologischer staatsteorie“, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

<sup>1553</sup> COTTA, S., *La città politica di sant’ Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

<sup>1554</sup> Cf. Sermón 38, 6;

<sup>1555</sup> Cf. Sermón 164, 5;

El adulterio ama la oscuridad, desea la luz la castidad. Vive, pues, cual deseas la fama; vive, cuando los ojos de los hombres no te ven, como a la luz del día; pues quien te hizo, en las tinieblas te ve también. ¿Por qué la castidad es pública y generalmente alabada? ¿Por qué ni aun los adúlteros hacen gala del adulterio? Luego la verdad está de parte de la luz. Pero ¡cuán dulce es el adulterio! Hay que irle a la mano, hay que resistirle, hay que devolver golpe por golpe. No te faltan medios de lucha, porque Dios está dentro de ti; se te ha dado el Espíritu del bien. Con todo, se le permite a la carne desear contra el espíritu con sugerencias perversas, con verdaderos deleites. Hágase lo del Apóstol: no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal. No dijo: “No haya pecado”; ya está dentro: es la concupiscencia, y se le llama pecado por haber sido fruto del pecado. En el paraíso, en efecto, no tenía apetencias la carne contra el espíritu, ni había esta pugna donde sólo había paz; fue únicamente después de la transgresión, después de haber el hombre rehusado servir a Dios y haberle Dios hecho donación al hombre del hombre mismo (no donación tal, que, a lo mejor, fuera dueño de sí propio, sino posesión de quién le había engañado), cuando empezó la carne a desear contra el espíritu. Y este deseo contra el espíritu tiene lugar en los buenos sólo; en los malos no tiene contra quién apetecer. Sólo apetece contra el espíritu donde se halla el Espíritu<sup>1556</sup>.

También encontramos usualmente atribuido el término “Emperador” a Dios Padre<sup>1557</sup>, como dador de la ley<sup>1558</sup>, o a Cristo<sup>1559</sup>, Cristo es Imperator noster Dominus Iesus Christus<sup>1560</sup>, vencedor del mundo. La tradicional fórmula “rey de reyes” se acompaña de “emperador de todos los emperadores” (Imperatore omnium imperatorum)<sup>1561</sup>. Adopta también el sentido de emperador como “comandante”, vinculado al soldado, para aplicarlo a Cristo emperador, siendo el cristiano el soldado<sup>1562</sup> y el hereje el desertor<sup>1563</sup>.

Pero Dios supera a todo, por ello también les dice “no os lo imaginéis (...) como un emperador sentado en el trono real, brillante y engalanado y creando por real decreto”<sup>1564</sup>. Ambos aparecen como dadores de leyes<sup>1565</sup>, en la acción legislativa

---

<sup>1556</sup> Adulterium tenebras quaerit, castitas lucem desiderat. Quomodo vis innotescere, sic vive; quomodo vis hominibus innotescere, etiam praeter oculos hominum sic vive; quoniam qui fecit te, et in tenebris videt te. Quare laudatur castitas publice ab hominibus? Quare non laudant adulterium nec adulteri? Qui ergo quaerit veritatem, venit ad lucem. Sed delectat adulterium. Contradicatur, resistatur, repugnetur. Non enim non habes unde pugnes. Deus tuus est in te, Spiritus bonus datus est tibi. Et tamen permittitur ipsa caro concupiscere adversus spiritum, suggestionibus pravis et delectationibus genuinis. Fiat quod ait Apostolus: Non **regnet** peccatum in vestro mortali corpore. Non dixit: Non sit. Iam est ibi. Quod ideo peccatum vocatur, quia merito peccati contigit. Non enim in paradiso caro concupiscebat adversus spiritum, aut erat ibi ista pugna, ubi pax erat sola; sed facta transgressione, posteaquam homo noluit servire Deo, et donatus est sibi; nec sic donatus sibi ut possit saltem possidere se; sed ab eo possessus, a quo deceptus; coepit caro concupiscere adversus spiritum. Et hoc in bonis concupiscit adversus spiritum: nam in malis non habet contra quem concupiscere. Ibi enim concupiscit adversus spiritum, ubi est spiritus.

<sup>1557</sup> Cf. Sermón 2, 2;

<sup>1558</sup> Cf. Sermón 2, 2; Sermón 16 A, 5; Sermón 114, 5;

<sup>1559</sup> Cf. Sermón 4, 37; Sermón 30, 6; Sermón 51, 2; Sermón 74, 5; Sermón 114, 5; Sermón 164, 6; Sermón 313 D, 1; Sermón 359, 5; Sermón 361, 15; Sermón 363, 3; Sermón ACEP, 2; Sermón ACEP, 5;

<sup>1560</sup> Cf. Sermón 74, 5;

<sup>1561</sup> Cf. Sermón 86, 11;

<sup>1562</sup> Cf. Sermón 51, 2; Sermón 123, 2;

<sup>1563</sup> Cf. Sermón 260 A, 3; Sermón 359, 5; Sermón ACEP, 2; Sermón ACEP, 5;

<sup>1564</sup> Cf. Sermón 223 A, 5;

<sup>1565</sup> Cf. Sermón 2, 2; Sermón 16 A, 5;

Agustín asume los elementos de la tradición romana que exigía la firma de la ley, compara la retirada de las imágenes del Emperador, cuando éste llega, con la retirada de las imágenes que de Cristo había en el Antiguo testamento<sup>1566</sup>.

Centrémonos por un momento en esa acción legislativa, y particularmente en el sermón 114, 5; sermón donde habla de una ley condicional (“perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”), denomina a Dios “jurisperito celeste” (Iurisperitus coelestis), habla del “derecho celeste” (coeleste ius) por él dado, y el que miente a Dios, “al emperador” cuando se haga presente (Cristo) será declarado culpable, pues Él no necesita testigos, es tu abogado y tu juez. De este modo Agustín asume conceptos y criterios de la práctica jurídica romana, como también hace en otros lugares, asume la práctica procesal (al hablar por ejemplo de la forma), y en esta asunción del derecho y la práctica procesal romana, incorpora al derecho eclesiástico, canónico y celeste, del carácter científico y lógico del derecho romano. Precisamente sobre el derecho romano podemos encontrar distintas referencias, como la del derecho de asilo<sup>1567</sup>. Además en la interpretación utiliza los Principios Generales del Derecho sin haber sido todavía anunciados como tales; lo hace cuando explica cómo debe interpretarse el texto bíblico, si un mandato parece contradictorio o son posibles varias soluciones debemos elegir aquella que más se adapta a los principios bíblicos que inspiran el texto). También podemos ver cómo habla y defiende el derecho de asilo<sup>1568</sup> en la que podemos considerar se mezcla la sacralidad del lugar con la función protectora del obispo.

También encontramos la adaptación de los elementos estatales romanos aplicado a la Iglesia al decir que el cristiano es la imagen de su emperador, del mismo modo que una moneda<sup>1569</sup> representa al Emperador, así el cristiano lleva la imagen de Dios. Simil que utilizará también para comparar el desgaste de la moneda, que borra la imagen del emperador, con el desgaste del alma restregada con los deseos terrenos, que borra la imagen de Dios<sup>1570</sup>.

Respecto a la ley, ésta también impera<sup>1571</sup>, ya que a través de ella Cristo impera, al igual que ordena la ciencia médica<sup>1572</sup>. Respecto a la medicina, impera, al igual que la medicina de Cristo<sup>1573</sup>. Respecto a la ley Agustín la configura como un elemento insuficiente para lograr la justicia o la salvación, acentuando su carácter de amenaza, frente al espíritu que ayuda y la fe que espera. Por ello la ley es la fuerza del pecado, la compara con una verja sin salida para que volases hacia la gracia. Además de la existencia de dos tipos de ley (lo que se ve con claridad en el sermón 163, 12, (ley de la carne y ley de la mente<sup>1574</sup>) y la lucha interna que cada individuo sufre entre ambas<sup>1575</sup>. Habla de la Ley impuesta (Lex imperata) para referirse a los diez mandamientos o al descanso del sábado<sup>1576</sup>, la ley impera<sup>1577</sup>, porque a través de ella impera Cristo. Sin

---

<sup>1566</sup> Cf. Sermón 74, 5;

<sup>1567</sup> Entre otros, podemos citar como sermones en los que se hace referencia al asilo eclesiástico y a la Iglesia como fortaleza, los siguientes sermones: 162 A, 2; 302, 21; 363, 3; y un largo etcétera.

<sup>1568</sup> Cf. Sermón 302, 21;

<sup>1569</sup> Cf. Sermón 9, 9;

<sup>1570</sup> Cf. Sermón 229 V;

<sup>1571</sup> Cf. Sermón 163, 11;

<sup>1572</sup> Cf. Sermón 278, 3;

<sup>1573</sup> Cf. Sermón 278, 5.5;

<sup>1574</sup> Cf. Sermón 163, 12; Sermón 193, 2;

<sup>1575</sup> Cf. Sermón 315, 10;

<sup>1576</sup> Cf. Sermón 196 A, 2; Sermón 270, 5;

<sup>1577</sup> Cf. Sermón SDC, II, 2;

embargo, veremos que en otras ocasiones la ley se muestra, junto a la coerción, como una herramienta para la salvación<sup>1578</sup>.

Hemos detectado que en los sermones también se puede detectar una leve tendencia, que debe unirse a las excepciones apuntadas en las que dice que un pecado impera, que llevaría a hacer una contraposición *imperium Dei/ Imperium diaboli*. Como en otros términos, ésta apariencia trae su causa del texto bíblico, en particular de Hebreos 2, 14 donde dice que el imperio de la muerte es el diablo<sup>1579</sup>. Sin embargo, esa expresión queda ahí, no es desarrollada por Agustín del modo que hace y desarrolla por ejemplo en *regnum* o en *civitas*.

De las múltiples ocasiones en que habla del demonio, tan sólo en una ocasión se encuentra este término. De este modo la expresión *Imperator coelorum*<sup>1580</sup>, referida a Cristo, es más una forma de denominarlo, como “*jurisperito celeste*”, que la asunción de la contraposición celeste/terreno que en este término no existe.

La situación con ese imperio del diablo viene a ser la misma que la expuesta en las dos ocasiones en que utiliza *imperare* con un pecado como sujeto. Ese imperio del diablo, que es la muerte, se refiere más al dominio de la carne sobre el espíritu y la mente, que produce la transformación de la persona en esclavo del pecado, donde el espíritu cargado de cadenas se ve sometido al dominio del pecado, que le arrastra a la muerte. Cadenas que son rotas mediante la penitencia eclesiástica, penitencia que fue ordenada (*imperabatur*) por Cristo<sup>1581</sup> y también ordenada por Pedro<sup>1582</sup>, pero en el caso de Pedro note el lector que no utiliza el verbo *imperare*.

De este modo el *imperium* está vinculado al dominio justo. Vinculado tanto a la autoridad como a la potestad, que en estas referencias no parece distinguir con claridad (Como señala Álvaro D’Ors el origen de la confusión entre *auctoritas* y *potestas* se produce con Augusto<sup>1583</sup>: “En el fondo, este trasvase de la actividad legislativa del magistrado popular al emperador a través del Senado era una desviación congruente con la confusión introducida por Augusto entre la potestad y la autoridad. La presunción del fundador del Principado había sido la de gobernar realmente la república, no con potestad, sino con autoridad. De este modo, la autoridad vino a convertirse, de hecho, en una potestad superior a la ordinaria; consecuentemente, la función legislativa, que correspondía a la potestad de los magistrados populares pudo traspasarse a la autoridad del Senado, y luego, dada la sumisión de la autoridad senatorial a la del príncipe, acabó por atribuirse de hecho a éste”). Por un lado, en su uso, también en la forma verbal, suele referirse o bien a las potestades temporales, refiriéndose con este término a las autoridades públicas, a las que se debe respeto pues ellas ostentan esa posición por voluntad de Dios. Esto muestra que Agustín no realiza demonización alguna del Estado terreno.

Por otro, se refiere al “*imperium*” de Dios y particularmente al de Cristo. Este es el imperio o dominio natural. Al igual que en el imperio terreno viene a establecer una jerarquía de potestades, Dios ostenta el máximo imperio, sobre toda su creación, pero también lo ostenta la mente sobre la carne. De este modo el pecado y el delito es el movimiento volitivo contrario al imperio natural, pues dentro de éste incluye la

---

<sup>1578</sup> Cf. Sermón 164, 12;

<sup>1579</sup> Cf. Sermón 346 A, 5;

<sup>1580</sup> Cf. Sermón 329, 2;

<sup>1581</sup> Cf. Sermón 351, 2;

<sup>1582</sup> Cf. Sermón 351, 2;

<sup>1583</sup> D’ORS, A., *Nuevos Papeles del oficio universitario*, (XIV, La formación del “*ius novum*” en la época tardo-clásica), ed. Rialp, Madrid 1980, p. 239.

voluntad de las autoridades civiles, con el único límite de que ésta voluntad civil debe coincidir con la autoridad superior, que es la de Dios.

Por ello, como ya hemos dicho, el término imperio se configura como dominio justo, legítimo, frente a reino que puede ser justo, o no. El Imperio de Cristo es superior a todo, y todas las potestades a Él deben estar sometidas. La cuestión será la posición que ostente la Iglesia, si tiene alguna capacidad de imperio, que aquí no hemos detectado.



## CAPITULO XXI

### RES PVBLICA

En los sermones el uso del término “respublica” resulta considerablemente exiguo.

Encontramos el término en dos ocasiones en el Sermón 302, la primera de ellas en 302, 13, en el que se refiere a la organización del Estado, cuyas autoridades fueron establecidas por Dios. Este sermón y esa referencia es importante ya que en ella Agustín está atribuyendo el ejercicio de la coerción en exclusiva a las autoridades públicas, es decir, el *ius puniendi*. Considera que esas autoridades son necesarias<sup>1584</sup>, como también es necesaria la coerción. Es decir, acepta la coerción estatal como herramienta necesaria para preservar el orden público, que lo configura respecto al juez “como exigencia de su profesión, de su autoridad y de la necesidad que lo ata”<sup>1585</sup>.

En este sermón Agustín intenta excluir el juicio privado, de un individuo que no es juez, (por supuesto otra cosa será a quien otorgue las funciones judiciales que, como vemos en otros lugares incluye a los obispos). Por su importancia reproducimos los dos fragmentos del 302, que debemos vincular con la obligación de soportar a los malos, situándose, como veremos, en el período denominado por Maisonneuve<sup>1586</sup> como de “hesitación”:

“¡Pero ese malhechor hizo tanto daño, oprimió a tantos y a tantos redujo a la mendicidad y a la indigencia!” El tiene sus jueces, tiene sus autoridades. El Estado tiene su organización. Las autoridades existentes fueron establecidas por Dios. ¿Por qué te ensañas tú con él? ¿Qué poder has recibido? Tales actos no son suplicios públicos, sino latrocinios al descubierto. ¿Qué decir, pues? Considerad los diversos grados de la jerarquía. A nadie, sino a quien tiene esa función específica, le es lícito herir al destinado al suplicio y condenado, sobre cuya cabeza está a punto de caer la espada. Entra en acción el verdugo, y sólo él hiere al condenado. Si el notario hiere al condenado ya conducido al patíbulo, ¿no es él asesino del condenado y se le juzga como a un homicida? Ciertamente, aquel a quien dio muerte había sido ya condenado y destinado al suplicio; pero herir mortalmente de forma ilegal es un homicidio. Y si es un homicidio dar muerte sin autorización a un condenado, ¿qué es, ruego, querer herir a uno que aún no ha sido sometido al interrogatorio ni juzgado; querer herir a un hombre malo sin tener autoridad ninguna para ello? No estoy defendiendo a los malos ni afirmando que los malos no son malos. Eso queda en manos de los jueces. ¿Por qué tú, que no llevas el peso de la autoridad, quieres juzgar la mala voluntad ante una muerte ajena? Dios te ha quitado la responsabilidad de ser juez; ¿por qué usurpas lo que es de otro? Da razón de tu propia conducta<sup>1587</sup>.

---

<sup>1584</sup> Cf. Sermón 302, 16;

<sup>1585</sup> Cf. Sermón 302, 16;

<sup>1586</sup> MAISONNEUVE, H., *Études sur les origenes de l'Inquisition*, Paris 1942, p. 20.

<sup>1587</sup> Sed malus ille tanta fecit, tantos oppressit, tantos ad mendicitatem egestatemque perduxit. Habet iudices suos, habet potestates suas. Ordinata est **respublica**. *Quae enim sunt, a Deo ordinatae sunt*. Tu quare saevis? Quam potestatem accepisti, nisi quia sunt ista non **publica** supplicia, sed aperta latrocinia?

Algo más adelante, en el mismo sermón, el 302, 15 vuelve a utilizar “respublica” para decir que el buen actuar de las autoridades públicas conduce también a la felicidad del Estado, lo que encaja con la configuración del Estado, al igual que en la Ciudad de Dios, como un instrumento para lograr la paz social y garantizar la felicidad del Estado, y una vida tranquila tanto para cristianos como para no cristianos, para preservar la paz social, tal como hemos dicho que afirma en 302, 16. En 302, 15 dice:

“¡Pero este soldado me ha hecho tanto mal!” Quisiera saber si no harías tu lo mismo si fueses soldado como él. Tampoco yo quiero que los soldados hagan cosas tales como afligir a los pobres; no lo quiero; quiero que también ellos escuchen el evangelio. El hacer bien no lo prohíbe la milicia, sino la malicia. Llegando unos soldados al bautismo de Juan, le preguntaron: -Y nosotros, ¿qué hemos de hacer? Juan les responde: -No hagáis extorsión a nadie ni denunciéis falsamente; básteos vuestro salario. Así ha de ser, hermanos; si los soldados fuesen así, sería dichoso hasta el Estado; pero a condición de que también el recaudador de impuestos fuese como indica el evangelio. Le preguntaron los publicanos, es decir, los recaudadores de impuestos: “Y nosotros, ¿qué hemos de hacer?” Se les respondió: No cobréis más de lo que tenéis establecido. Fue aleccionado el soldado, fue aleccionado el recaudador; séanlo también los tributarios<sup>1588</sup>.

También hemos incluido cierto número de ocasiones en que utiliza el término público y que puede ser interesante. Debemos destacar la expresión de las leyes públicas<sup>1589</sup>, entre las que encontramos la referencia a las leyes favorables a los cristianos, y la prohibición de la brujería (en la que diferencia la privada de la pública). Esa expresión de ley pública lleva a la dualidad ley pública a ley eclesiástica, del mismo modo que distingue derecho forense y público al derecho cristiano<sup>1590</sup>. Lo que vendría a mostrar dos ámbitos de poder, civil y religioso, que podemos relacionar con el dualismo gelasiano. Esta duplicidad también se refleja en el ámbito de la aplicación del derecho cuando distingue jueces mundanos de la Iglesia y Cristo<sup>1591</sup> y que lleva a distinguir tribunales públicos de los eclesiásticos.

---

Quid enim? Considerate in ipsis ordinibus potestatum, destinatum supplicio et damnatum, cui gladius imminet, non licere feriri, nisi ab illo qui ad hoc militat. Militat quaestionarius carnifex: ab illo percutitur damnatus. Si damnatum, iam supplicio destinatum, percutiat exceptor, nonne et damnatum occidit? et tamquam homicida damnatur. Certe quem occidit, iam damnatus erat, iam supplicio destinatus; sed inordinate ferire, homicidium est. Si homicidium est, inordinate ferire damnatum; quid est, rogo vos, velle ferire inauditum, velle ferire non iudicatum, velle ferire nulla accepta potestate hominem malum? Non enim malos defendimus, aut dicimus malos non esse malos. Reddent inde rationem qui iudicant. Quare de morte aliena tu vis reddere difficultatem rationis, qui non portas sarcinam potestatis? Liberavit te Deus, ut non sis iudex: quid tibi usurpas alienum? De te redde rationem.

<sup>1588</sup> Sed tanta mihi fecit miles iste. Vellem nosse, si militares, utrum similia non faceres. Nec nos volumus talia fieri a militibus ut pauperes affligantur, nolumus; volumus et ipsos audire Evangelium. Non enim benefacere prohibet a militia, sed a malitia. Venientes enim milites ad baptismum Ioannis, dixerunt: *Et quid nos faciemus?* Ait illis Ioannes: *Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis; sufficiat vobis stipendium vestrum.* Et vere, fratres, si tales essent milites, felix esset ipsa **respublica**, sed si non solum miles talis esset, sed et telonearius talis esset, qualis ibi describitur. Nam dixerunt ei publicani, id est telonearii: *Et nos quid faciemus?* Responsum est: *Nihil amplius exigatis, quam quod constitutum est vobis.* Correctus est miles, correctus est telonearius: corrigatur et provincialis.

<sup>1589</sup> Cf. Sermón 9, 12; Sermón 198, 28; Sermón 358, 6;

<sup>1590</sup> Cf. Sermón 259, 6;

<sup>1591</sup> Cf. Sermón 392, 3 (4);



Al hablar de las leyes públicas vemos que muestra la concepción de que la prohibición por las leyes públicas del adulterio de la mujer<sup>1592</sup> (y no el del varón) facilitaban la castidad de las mujeres ante el temor de su castigo. Esta argumentación supone que Agustín asume la función de la pena como medio de prevención del delito, al igual que los suplicios públicos<sup>1593</sup>. Esa prevención es fruto del temor a la pena, temor que veremos es la primera virtud del Espíritu Santo, y que lleva a Agustín a la aceptación de la coerción eclesiástica desde el plano teológico, y lleva a la admisión de la función preventiva de la pena en un plano criminológico.

También se vincula lo anterior a la concepción que de la ley tiene Agustín. En ocasiones vemos que distingue ley de Dios de la ley de los emperadores<sup>1594</sup>, habla de los actos que no conducen a un tribunal público pero que son pecado conforme a la ley de Dios. El carácter del pecado, que podríamos considerar como el delito contra la ley de Dios. El pecado se reconoce a partir de la prohibición en la ley de Dios, y a partir de su conocimiento el pecador se convierte también en prevaricador.

De este modo se refuerza notablemente el carácter preventivo de la ley, aunque éste se acompaña, como dijimos en otros lugares, de que su prohibición también es un incentivo a su realización; por ello la ley es la fuerza del pecado. No obstante, esa aceptación de la función preventiva de la ley veremos que conduce en el pensamiento agustiniano (junto a otros sustentos bíblicos) a la admisión de la coerción, y que viene a coincidir en los sermones, desde una perspectiva cronológica, con su evolución personal.

Vemos, además, que cuando habla de “respublica” lo hace refiriéndose siempre al “estado” romano, es decir, a la organización estatal llamada a ostentar poderes públicos, como la coerción, y cuya misión es el mantenimiento de la paz social, lo que podemos relacionar con Blanch Nougés<sup>1595</sup>, que considera equívoca la expresión “res publica” y por la que en ocasiones, mediante tal término, vendría a referirse a la administración. Este sentido parece que es el que podemos encontrar en las, como vemos, escasísimas ocasiones que en los sermones hace referencia al mismo.

---

<sup>1592</sup> Cf. Sermón 9, 12;

<sup>1593</sup> Cf. Sermón 302, 13;

<sup>1594</sup> Cf. Sermón 153, 6;

<sup>1595</sup> BLANCH NOUGÉS, J. M., “Reflexiones en torno al interés jurídico del tributo y del derecho fiscal romano”, en FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G., MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011, p. 115-150, p. 127, nota al pie nº 15.



## CAPITULO XXII

### ECCLESIA

Si bien en el análisis del *De Civitate Dei* no hemos analizado el concepto de *Ecclesia* de forma particularizada, ante la evidente identificación de ésta con la *Civitas Dei*, pretendemos en este lugar, con un ánimo de realizar un análisis exhaustivo, acercarnos a éste de forma separada a *Civitas*, aunque la identidad ya apuntada permitiría un análisis conjunto.

En los sermones es preciso realizar este examen de forma separada ante el alto número de referencias de *Civitas* y *Ecclesia*, que complican ese tratamiento conjunto. Además, de este modo se da respuesta a buena parte de la bibliografía que plantea problemas a la hora de aceptar la identificación entre *Civitas Dei* y la *Ecclesia*.

Ésta identificación, que lleva a elevar ambos conceptos a la categoría de sinónimos (podría pensarse que sólo parcialmente ya que con *Civitas Dei* hace referencia a dos realidades, una escatológica y otra terrena o física, siendo la *Iglesia* identificada con la terrena, pero al identificarla también con el cuerpo de Cristo, y fundamentalmente con la terrena. Desde un plano teológico el término tiene una evidente importancia, no sólo por la vertiente escatológica<sup>1596</sup>, sino por la conformación de toda una teoría sobre la *Iglesia* o *eclesiología*, materia de la que San Agustín constituye, como señala Marcos Martínez<sup>1597</sup>, el primero entre los Padres de la *Iglesia* que se enfrenta a tal problema). Debido a esa identidad debe aclarar, cosa que hace frecuentemente, cómo no todos los miembros de la *Iglesia* terrena serán parte de la escatológica, pero no impide que la *Ecclesia*, en abstracto pueda identificar tal realidad (por ejemplo en la ciudad de Dios I, 35). Es decir, el término *ecclesia* no se limita a identificar a la *Iglesia* como institución, sino que con ella designa a la comunidad cristiana entendida tanto escatológicamente (*Civitas Dei*) como la histórica (*Civitas terrena*). La identificación de la *Iglesia* con la *Civitas* lleva a dotar de “estatalidad” a la *Iglesia*, y la lleva a ostentar, como institución, dentro de la jerarquización de sus potestades, poderes de índole estatal, y entre las que podríamos destacar la legislativa (recordemos *Ciudad de Dios* libro XVIII, 35, 3), judicial y la actualmente denominada ejecutiva, en la que se aglutinan todo el conjunto de elementos de imperium no reservados a las dos anteriores, y que conserva del original tronco de soberanía, y que son manifestadas explícitamente en cada caso, como por ejemplo en relación con la tributación. Entre ellas debemos destacar la capacidad de coerción, propia de las dos últimas.

La identificación de *Ecclesia* y *Civitas*, que dota de carácter “estatal” a la *Iglesia*, ya fue señalado en la *Ciudad de Dios*. Así ocurre en *De Civitate Dei* XI, 24; XXII, 1,1; I, 35; I, 36; XIX, 4, 1; XX, 9, 3; y especialmente en VIII, 24, 2: “Y se edifica en el mundo entero la casa para el Señor, la ciudad de Dios, que es la santa *Iglesia*”.

Ocupémonos a partir de aquí de estructurar la forma en que Agustín utiliza el término *Ecclesia*, las realidades que con él designa, dónde la encuentra Agustín simbolizada y los elementos que le son atribuidos.

<sup>1596</sup> Cf. Sermón 252, 7; Sermón 252 A, 2; Sermón 270, 7;

<sup>1597</sup> MARCOS MARTÍNEZ, T., “Parangones de *eclesiología* agustiniana”, *Religión y Cultura*, LVII (2011), p. 699-728.

En un plano que podríamos llamar histórico encontramos referencias a los perseguidores de la Iglesia, normalmente refiriéndose al Saulo, previo a su conversión en San Pablo<sup>1598</sup>, pero también a los emperadores perseguidores<sup>1599</sup>, o en general a los que persiguen la Iglesia (también herejes) a los que califica como pecadores y malvados en grado sumo<sup>1600</sup>, como ladrones del rebaño<sup>1601</sup>. (distintas son otras conversiones como las de Cipriano<sup>1602</sup>).

Encontramos la consabida dualidad terrena/escatológica. Una muestra evidente de esas dos vertientes escatológica y terrena la afirma cuando habla de los dos tiempos de la Iglesia, el actual, donde somos probados, y el futuro, donde somos coronados<sup>1603</sup>, el actual de misericordia (dos tipos de misericordia hay en la Iglesia<sup>1604</sup>) y el futuro de juicio<sup>1605</sup>, el de tristeza y el de gozo<sup>1606</sup>, ambos anunciados por la Iglesia. También dice que nadie prefiera los primeros tiempos de la Iglesia a los presentes, pues el Señor antepone los que no ven y creen a los que creen viendo<sup>1607</sup>.

A nivel escatológico la Iglesia es también contrapuesta al diablo<sup>1608</sup>, al igual que señala hay testigos (mártires) de Cristo y del diablo<sup>1609</sup>. También habla de los tiempos de la Iglesia, para referirse al momento en que ésta ya fue instaurada por Cristo<sup>1610</sup>, con la modificación de las leyes judías que eran símbolos de otras cosas, como el fin de la prohibición de comer animales impuros<sup>1611</sup>.

Pero en otras ocasiones el sentido de Iglesia es evidentemente terreno, lo que no supone una contradicción, ya que su uso varía en función del contexto<sup>1612</sup> y en todo caso viene hacer referencia a la misma entidad.

La Iglesia está simbolizada en múltiples ocasiones en las Escrituras y es objeto de distintas predicciones ya cumplidas<sup>1613</sup> anunciadas por los profetas, Abrahán y Moisés, como el nacimiento de Cristo, la expansión de la Iglesia por todo el orbe, la caída de los ídolos o el vaticinio de cismas y herejías contra la Iglesia, los mártires, sigue siéndolo de otras predicciones aún futuras<sup>1614</sup>, las predicciones de la Iglesia futura, escatológica o no. Cristo es denominado “David espiritual” que derribó la superstición

---

<sup>1598</sup> Cf. Sermón 71, 3; Sermón 76, 7; Sermón 77, 3; Sermón 186, 6; Sermón 168, 7; Sermón 169, 5; Sermón 169, 9; Sermón 175, 7; Sermón 176, 3; Sermón 295, 6; Sermón 297, 5; Sermón 298, 4; Sermón 299, 6; Sermón 299 B, 5; Sermón 299 C, 3; Sermón 299 C, 4; Sermón 315, 6; Sermón 316, 5; Sermón 341, 12; Sermón 345, 4; Sermón 360, 1; Sermón 361, 14;

<sup>1599</sup> Cf. Sermón 149, 17; Sermón 302, 8; Sermón 313, 5; Sermón 316, 4; Sermón 346 A, 2;

<sup>1600</sup> Cf. Sermón 164 A;

<sup>1601</sup> Cf. Sermón 265, 5.6;

<sup>1602</sup> Cf. Sermón 312, 3; Sermón 312, 4;

<sup>1603</sup> Cf. Sermón 10, 7;

<sup>1604</sup> Cf. Sermón 259, 4;

<sup>1605</sup> Cf. Sermón 17, 5; Sermón 93, 16;

<sup>1606</sup> Cf. Sermón 254, 5;

<sup>1607</sup> Cf. Sermón 88, 2;

<sup>1608</sup> Cf. Sermón 15 A, 6;

<sup>1609</sup> Cf. Sermón 335 A, 1;

<sup>1610</sup> Cf. Sermón 149, 3;

<sup>1611</sup> Cf. Sermón 149, 3; Sermón 149, 4; Sermón 266, 6;

<sup>1612</sup> Cf. Sermón 216, 4;

<sup>1613</sup> Cf. Sermón 64, 1; Sermón 77, 2; Sermón 77 A, 2; Sermón 88, 3; Sermón 97 A, 2; Sermón 110, 4; Sermón 113 A, 1; Sermón 113 A, 7; Sermón 113 A, 9; Sermón 116, 5; Sermón 129, 5; Sermón 129, 9; Sermón 157, 6; Sermón 265 E, 1; Sermón 265 E, 4; Sermón 306 C, 1; Sermón 346 A, 2; Sermón 358, 3; Sermón 358, 4;

<sup>1614</sup> Cf. Sermón 22, 4; Sermón 47, 17; Sermón 50, 9; Sermón 51, 26; Sermón 62, 4; Sermón 265 E, 1; Sermón 341, 4; Sermón 346 A, 2;

de los gentiles “que ya nunca más pudo levantarse contra la Iglesia de Dios”, comparando el pueblo con la Iglesia<sup>1615</sup>. Cristo hablaba también de la Iglesia futura<sup>1616</sup>. (puede hablar en relación con la Iglesia futura, expandida por todo el orbe o en la vida<sup>1617</sup>, pero temporal, o de la Iglesia futura, escatológica, simbolizada en los ciento cincuenta y tres peces o en el número cincuenta<sup>1618</sup>). Múltiples son los símbolos en que Agustín la encuentra<sup>1619</sup>. Pero resulta complejo distinguir con claridad las ocasiones en que habla de la escatológica o de la temporal ya que ésta conforma una unidad.

Además el santo se suele centrar en el sentido terreno y en mostrar a la Iglesia como una de las promesas del antiguo testamento. De este modo la Iglesia es un elemento esencial en la interpretación agustiniana de la Biblia y, en función de ésta, las atribuciones que le otorga. Dice en el Sermón 46, 33 respecto a la Biblia: “Casi en cada página no suena otra cosa que Cristo y la Iglesia extendida por todo el orbe<sup>1620</sup>”, y en el sermón 137, 6: “Y, si miráis con detenimiento las Escrituras, aún hallaréis otros muchos lugares donde se significan estas dos iglesias, que no son dos, sino una;” (la de los gentiles y la de los judíos). En Agustín podemos considerar que esta idea se eleva a la categoría de principio, visible, como *también se produce en otras obras entre las que destacan las Enarraciones a los salmos*. De este modo la Iglesia, la comunidad de creyentes, ostenta una importancia capital en el pensamiento agustiniano, y la interpretación que haga de las Escrituras, los lugares bíblicos en los que la vea y las cualidades a ella aplicadas serán esenciales a la hora de configurar a la Iglesia y el pensamiento eclesiológico del santo. Dentro de esas cualidades que le son aplicadas le llevan a identificar a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia frente a Iglesias parciales como la donatista, y ello lo fundamentará en el texto bíblico<sup>1621</sup>, por ejemplo en las referencias a la universalidad y unidad de la Iglesia y a su extensión por toda la tierra, frente a la identificación de la Iglesia con África que hacían los donatistas, (identificación que muestra tendencias de carácter “regionalista” en el África romana del momento). Es en la católica el único lugar donde puede encontrarse la salvación, “fuera puede tenerlo todo menos la salvación”<sup>1622</sup>, negándola incluso a los mártires donatistas.

En la interpretación de la Biblia encontramos un variado repertorio de símbolos de la Iglesia. La Iglesia es identificada con un lagar<sup>1623</sup>, en el que corre el alpechín al descubierto y el aceite ocultamente (donde debemos ver la Iglesia temporal). Pedro representa al cuerpo de la Iglesia cuando se le dijo “mata y come”<sup>1624</sup>, entre otros lugares<sup>1625</sup>, pues él es la piedra sobre la que Cristo edifica la Iglesia, “Cristo, en efecto, edificó su Iglesia no sobre un hombre, sino sobre la confesión de Pedro. ¿Cuál es la confesión de Pedro? Tú eres Cristo, el hijo de Dios vivo: He aquí la piedra, he aquí el cimiento, he aquí donde está edificada la Iglesia, que las fuerzas del infierno no

---

<sup>1615</sup> Cf. Sermón 335 K, 5;

<sup>1616</sup> Cf. Sermón 229 I, 2; Sermón 229 J, 5; Sermón 251, 2.2;

<sup>1617</sup> Cf. Sermón 265 E, 1; Sermón 265 E, 4;

<sup>1618</sup> Cf. Sermón 252, 7; Sermón 252, 11.11; Sermón 270, 7;

<sup>1619</sup> Cf. Sermón 95, 2;

<sup>1620</sup> *Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Christum, et Ecclesiam toto orbe diffusam.*

<sup>1621</sup> Cf. Sermón 47, 19; Sermón 138, 9; Sermón 138, 10; Sermón 147 A, 3; Sermón 162 A, 7; Sermón 1162 A, 9;

<sup>1622</sup> Cf. Sermón ACEP, 6;

<sup>1623</sup> Cf. Sermón 15, 9;

<sup>1624</sup> Cf. Sermón 4, 19; Sermón 125, 9; Sermón 149, 6; Sermón 149, 8; Sermón 266, 6; Sermón 313 B, 3;

<sup>1625</sup> Cf. Sermón 75, 10; Sermón 76, 1; Sermón 76, 3; Sermón 76, 4; Sermón 95, 2; Sermón 137, 3; Sermón 146, 2; Sermón 155, 7; Sermón 198, 49; Sermón 229 P, 1; Sermón 266, 6; Sermón 295, 1; Sermón 295, 2; Sermón 295, 3; Sermón 297, 3;

vencen<sup>1626</sup> a él le entrega su rebaño<sup>1627</sup>, a él entrega las llaves del reino de los cielos<sup>1628</sup>, a él le da la posibilidad de atar y desatar en referencia al perdón de los pecados<sup>1629</sup>, Pedro es la Iglesia<sup>1630</sup>. Representa la Iglesia que Cristo vino a formar<sup>1631</sup>. Pedro representa a los dos tipos de hombres que hay en la Iglesia, los débiles y los fuertes, ambos necesarios para que haya Iglesia<sup>1632</sup>, a los que también nombra como el grano y la paja (del que hablaremos más adelante), “piadosos e impíos, buenos y malos, temerosos y burlones”<sup>1633</sup>. Incluso concibe a la Iglesia como vestido de Cristo<sup>1634</sup>, pues conserva el olor de Cristo o son blancos siguiendo a Isaías, que simboliza la purificación de la Iglesia<sup>1635</sup>, o con cabritos<sup>1636</sup>, cabritos y vestido son la Iglesia en figura<sup>1637</sup>. La Iglesia es el campo y Dios el labrador<sup>1638</sup>. Las múltiples lenguas de los egipcios representan a la Iglesia<sup>1639</sup>. Las dos mujeres que se presentan ante Salomón reclamando a su hijo son símbolo de la Sinagoga y la Iglesia<sup>1640</sup>, y también dos linajes de hombres en una Iglesia, judíos y gentiles/cristianos<sup>1641</sup>, los dos montes representan la sinagoga y la Iglesia<sup>1642</sup>, al igual que las dos barcas<sup>1643</sup>.

La hija del jefe de la sinagoga simboliza la Iglesia<sup>1644</sup>, mientras en otros lugares simboliza al pueblo judío<sup>1645</sup> frente a la mujer que padecía flujo de sangre<sup>1646</sup> que representa la Iglesia de los gentiles. La Iglesia de la gentilidad está prefigurada en esa mujer cananea<sup>1647</sup>, la mujer que le tocó la orla del vestido<sup>1648</sup>, o la propia María<sup>1649</sup>. En general la mujer es símbolo de la Iglesia<sup>1650</sup>. También está representada en otros símbolos como los reyes magos, como los pastores de los judíos<sup>1651</sup> o el asno y el buey.

También encontramos a la Iglesia simbolizada en la barca, tanto en el arca de Noé<sup>1652</sup>, (con animales puros e impuros, muestra de la presencia de buenos y malos) como en la barca donde Jesús se duerme<sup>1653</sup>, como en las dos barcas de los

<sup>1626</sup> Cf. Sermón 229 P, 1; Sermón 236 A, 3; Sermón 244, 1;

<sup>1627</sup> Cf. Sermón 146, 2; Sermón 147 A, 2; Sermón 229 N, 2; Sermón 229 P, 1; Sermón 229 P, 4; Sermón 285, 6;

<sup>1628</sup> Cf. Sermón 232, 3; Sermón 295, 2;

<sup>1629</sup> Cf. Sermón 149, 7; Sermón 229 N, 2; Sermón 229 P, 1; Sermón 232, 3; Sermón 295, 2;

<sup>1630</sup> Cf. Sermón 266, 6; Sermón 295, 2; Sermón 295, 3;

<sup>1631</sup> Cf. Sermón 137, 6; Sermón 270, 2;

<sup>1632</sup> Cf. Sermón 76, 4; Sermón 76, 6; Sermón 244, 1; Sermón 295, 3;

<sup>1633</sup> Cf. Sermón 376 A, 2 (3);

<sup>1634</sup> Cf. Sermón 4, 24; Sermón 78, 2; Sermón 264, 4;

<sup>1635</sup> Cf. Sermón 78, 2; Sermón 79, 1; Sermón 181, 6-7;

<sup>1636</sup> Cf. Sermón 4, 25;

<sup>1637</sup> Cf. Sermón 4, 25;

<sup>1638</sup> Cf. Sermón 4, 26; Sermón 11, 1; Sermón 47, 18; Sermón 47, 28; Sermón 73 A, 1;

<sup>1639</sup> Cf. Sermón 8, 16;

<sup>1640</sup> Cf. Sermón 10, 2; Sermón 10, 4;

<sup>1641</sup> Cf. Sermón 10, 5; Sermón 45, 6; Sermón 266, 6;

<sup>1642</sup> Cf. Sermón 45, 6;

<sup>1643</sup> Cf. Sermón 248, 2.2; Sermón 252, 3.3; Sermón 252, 4.4; Sermón 252 A, 2;

<sup>1644</sup> Cf. Sermón 63 A, 2;

<sup>1645</sup> Cf. Sermón 63 B, 2; Sermón 77, 8;

<sup>1646</sup> Cf. Sermón 63 A, 3; Sermón 77, 8; Sermón 78, 2; Sermón 299 B, 5;

<sup>1647</sup> Cf. Sermón 60 A, 2; Sermón 77, 11; Sermón 77, 11; Sermón 299 C, 5;

<sup>1648</sup> Cf. Sermón 63 B, 3; Sermón 78, 2; Sermón 243, 2.2; Sermón 299 B, 5; Sermón 299 C, 5; Sermón 375 C, 6;

<sup>1649</sup> Cf. Sermón 243, 2.2; Sermón 245, 2.2; Sermón 245, 4; Sermón 375 C, 5;

<sup>1650</sup> Cf. Sermón 143, 4; Sermón 301, 1;

<sup>1651</sup> Cf. Sermón 202, 1; Sermón 202, 2; Sermón 204, 2;

<sup>1652</sup> Cf. Sermón 260 C, 2; Sermón 264, 5; Sermón 335 E; Sermón 346 A, 3; Sermón 361, 19; Sermón 361, 21;

<sup>1653</sup> Cf. Sermón 63, 1; Sermón 75, 4; Sermón 75, 5; Sermón 198, 54;

pescadores<sup>1654</sup>, que enlaza con el simbolismo del mar en Agustín del que ya se ocupó Rondet<sup>1655</sup>, fundamentalmente simboliza el mundo<sup>1656</sup>. La barca se ve perturbada por el mar, y la perturbación aumenta conforme se ausenta el Señor al ser vencida por el pecado y las tentaciones, que son el oleaje<sup>1657</sup>. Las dos pescas simbolizan a toda la Iglesia, presente y escatológica<sup>1658</sup>. La presente está simbolizada en la primera pesca, y las dos barcas simbolizan a los dos pueblos<sup>1659</sup>, las redes se echan a derecha y siniestra, cogiendo buenos y malos<sup>1660</sup>, se mezclan buenos y malos, la rotura de las redes simboliza los cismas. “Así es la Iglesia en el tiempo presente: está llena de buenos y malos”<sup>1661</sup>. “Esta pesca contiene en símbolo estas tres cosas: la mezcla de buenos y malos, puesto que 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”<sup>1662</sup>. Sin embargo, en la segunda o última pesca ordena echar las redes a la derecha, es la Iglesia escatológica, “la Iglesia después de la resurrección”<sup>1663</sup> o “después de resucitar de entre los muertos”<sup>1664</sup>, en la que sólo habrá buenos<sup>1665</sup>. En esta segunda ocasión las redes no se rompen, “sin que existan las divisiones y rasgones de los herejes, habrá paz y unidad perfecta”<sup>1666</sup>. Por ello la presencia de malos es un elemento característico de la Iglesia temporal, frente a la Iglesia escatológica “de la que no formará parte malo alguno”<sup>1667</sup>, donde no será posible el engaño ni la mentira. La aceptación de que en la Iglesia temporal están mezclados los buenos y los malos lleva a la afirmación de que muchos que están dentro de la Iglesia “no sean contados en el lote de los santos”<sup>1668</sup>. Esa Iglesia escatológica también aparece como “plenitud de su Iglesia”, cuando la cabeza y el cuerpo se unan<sup>1669</sup>, es el Cristo total<sup>1670</sup>.

Aparece identificada con Rebeca<sup>1671</sup>, la mujer de Isaac, madre de Esaú y Jacob. Lo que podemos relacionar con las múltiples ocasiones en las que aparece la Iglesia como madre, la mater ecclesia<sup>1672</sup>, madre de todos los santos<sup>1673</sup>, madre de los creyentes

<sup>1654</sup> Cf. Sermón 137, 6;

<sup>1655</sup> Cf. RONDET, H., “Le symbolisme de la mer chez saint Augustin”, *Augustinus Magister*, II, p. 691-701.

<sup>1656</sup> Cf. Sermón 252, 3.3;

<sup>1657</sup> Cf. Sermón 75, 5; Sermón 75, 7; Sermón 75, 10; Sermón 76, 1;

<sup>1658</sup> Cf. Sermón 248, 1.1; Sermón 251, 1.1; Sermón 251. 2.2; Sermón 252, 7; Sermón 252 A, 2; Sermón 251, 1.1; Sermón 270, 7;

<sup>1659</sup> Cf. Sermón 248, 2.2; Sermón 252, 3.3;

<sup>1660</sup> Cf. Sermón 248, 3.3; Sermón 249, 2; Sermón 251, 1.1; Sermón 252, 7; Sermón 251, 1.1; Sermón 272 A, 1;

<sup>1661</sup> Cf. Sermón 250, 2; Sermón 251, 4; Sermón 252, 4.4; Sermón 270, 7;

<sup>1662</sup> Cf. Sermón 251, 1.1;

<sup>1663</sup> Cf. Sermón 250, 3; Sermón 251, 1.1; Sermón 251, 2.2;

<sup>1664</sup> Cf. Sermón 251, 1.1;

<sup>1665</sup> Cf. Sermón 248, 3.3; Sermón 249, 2; Sermón 250, 3; Sermón 252, 7; Sermón 252 A, 2; Sermón 270, 7;

<sup>1666</sup> Cf. Sermón 250, 3; Sermón 252 A, 5; Sermón 270, 7;

<sup>1667</sup> Cf. Sermón 259, 2; Sermón 270, 7;

<sup>1668</sup> Cf. Sermón 260 A, 2; Sermón 270, 7;

<sup>1669</sup> Cf. Sermón 341, 1; Sermón 341, 11; Sermón 361, 3;

<sup>1670</sup> Cf. Sermón 341, 1; Sermón 341, 11;

<sup>1671</sup> Cf. Sermón 4, 11; Sermón 4, 14;

<sup>1672</sup> Cf. Sermón 4, 13; Sermón 22, 9; Sermón 22, 10; Sermón 37, 1; Sermón 111, 2; Sermón 176, 2; Sermón 183, 12; Sermón 198, 42; Sermón 213, 8; Sermón 215, 1; Sermón 215, 4; Sermón 216, 7; Sermón 252 A, 5; Sermón 255 A; Sermón 260 A, 1; Sermón 260 C, 1; Sermón 301, 1; Sermón 302, 21; Sermón 304, 2; Sermón 317, 5; Sermón 323, 4; Sermón 359, 4;

<sup>1673</sup> Cf. Sermón 4, 13;

a los que hace entre sí hermanos, verdadera madre, madre única<sup>1674</sup>, “madre santa y espiritual” que “prepara cada día los alimentos espirituales, mediante los cuales robustece” vuestras almas<sup>1675</sup>. Al igual que la madre viuda se alegra de la resurrección del joven la Iglesia madre se alegra por los hombres resucitados, (convertidos)<sup>1676</sup>. La Iglesia da a luz<sup>1677</sup>. Concepción que ya encontramos presente en San Cipriano (“no puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre”) o la maternidad de la Iglesia, que no es un elemento nuevo en Agustín, ya que sigue a otros autores como Justino o Ireneo, y no sólo la vemos comparada como madre a Eva sino también a María, paralelismo que se hace especialmente frecuente en los sermones de navidad. Ambas son madres, de Eva los hombres, de la Iglesia, con Cristo, nacen los hombres nuevos, en una temática que suele desarrollar en los sermones de navidad, como han señalado autores como Palmero Ramos<sup>1678</sup>. Incluso Eva es comparada con la Iglesia<sup>1679</sup>, como también hizo Tertuliano (De anima 43, 10) o San Ambrosio (expositio evangelii lucam, 2, 86; 10, 135). (Eva también es comparada con la Iglesia, pues del mismo modo que ella nace del costado de Adán, la Iglesia nace del costado de Cristo<sup>1680</sup>). La Iglesia alimenta con la palabra de Dios<sup>1681</sup>. Ese término de madre también se aplica a la “gran Jerusalén celeste, que es nuestra madre eterna”<sup>1682</sup>, lo que muestra cierta identidad de ambas figuras, que se manifiesta plenamente en el sermón 265, 5.6 (“¿Dónde? En Jerusalén. Esto era lo que lógicamente teníamos que escuchar, pues en estas palabras se anuncia a la Iglesia, se pregona la Iglesia, se proclama la unidad y se condena la división”) o en el sermón 265 E, 4, respecto al mismo texto bíblico.

También aparece la Iglesia vinculada a otros símbolos del Antiguo Testamento. Así, Esaú y los que comen lentejas simbolizan a los que se procuran el placer temporal<sup>1683</sup> y Jacob manifiesta a los gentiles llamados a ser Iglesia<sup>1684</sup>, y a la Iglesia misma con buenos y malos, coja por los que la abandonaron.

Jacob<sup>1685</sup> es identificado en el sermón 4, 16 con “los que toleran los pecados ajenos por la unidad de la Iglesia”, Jacob soporta los pecados, al igual que la Iglesia, mientras Esaú<sup>1686</sup> es separado, al igual que están separados de la Iglesia los donatistas<sup>1687</sup> o al igual que la Iglesia separó a los patripasianos<sup>1688</sup>, o que están separados pelagianos y celestianos<sup>1689</sup>, o los fotinianos<sup>1690</sup>. Mientras Dios es el que en la Iglesia “separó de sus siervos a los gentiles”<sup>1691</sup>. Jacob se vincula a la unidad de la Iglesia en varias ocasiones<sup>1692</sup>, es la unidad de las dos Iglesias, la Iglesia de los

<sup>1674</sup> Cf. Sermón 301, 1; Sermón ACEP, 8;

<sup>1675</sup> Cf. Sermón 255 A;

<sup>1676</sup> Cf. Sermón 98, 2;

<sup>1677</sup> Cf. Sermón 4 A; Sermón 56, 5; Sermón 88, 18;

<sup>1678</sup> PALMERO RAMOS, R., *Ecclesia mater en San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas*, Madrid 1970.

<sup>1679</sup> Cf. Sermón 218, 14;

<sup>1680</sup> Cf. Sermón 336, 5;

<sup>1681</sup> Cf. Sermón 133, 4; Sermón 216, 7; Sermón 229 T;

<sup>1682</sup> Cf. Sermón 157, 6;

<sup>1683</sup> Cf. Sermón 4, 12;

<sup>1684</sup> Cf. Sermón 4, 12; Sermón 204, 3;

<sup>1685</sup> Cf. Sermón 5, 4;

<sup>1686</sup> Cf. Sermón 5, 6;

<sup>1687</sup> Cf. Sermón 33, 5;

<sup>1688</sup> Cf. Sermón 52, 6;

<sup>1689</sup> Cf. Sermón 181, 3; Sermón 181, 8;

<sup>1690</sup> Cf. Sermón 246, 4;

<sup>1691</sup> Cf. Sermón 229 V;

<sup>1692</sup> Cf. Sermón 4, 14; Sermón 4, 16; Sermón 4, 17;



judíos<sup>1693</sup> y la de los gentiles<sup>1694</sup>, unidas por Cristo, piedra angular. Judíos que se acercan raramente a la Iglesia<sup>1695</sup>.

La Iglesia aparece como mujer fuerte, con la fortaleza<sup>1696</sup>, esposa de Cristo. Fortaleza buena frente a la que está la malvada fortaleza<sup>1697</sup>, en la misma dicotomía civitas Dei/terrena. La Iglesia como mujer<sup>1698</sup> adornada de piedras preciosas, que son los hombres doctos, instruidos, en la que confía su marido, Cristo, mujer que trabaja en lana y lino, que hace mantos dobles para su marido Cristo, apareciendo la mujer/Iglesia como esposa y Cristo como esposo<sup>1699</sup>, como tales, ambos forman una sola carne<sup>1700</sup>. “Tu gloria es sinónimo de tu Iglesia, tu Esposa”<sup>1701</sup>, “sobre toda la tierra tu Iglesia, sobre toda la tierra tu noble mujer, sobre toda la tierra tu esposa, tu amada, tu paloma, tu mujer (...) Si la mujer es la gloria del varón, la Iglesia es la gloria de Cristo”<sup>1702</sup>. Los herejes donatistas corrompen “con falacia adulterina el matrimonio de Cristo”<sup>1703</sup> al constituir en mediador al obispo<sup>1704</sup>, que aparece como amigo del novio, al igual que Pablo<sup>1705</sup>. La Iglesia ha sido confiada a ellos<sup>1706</sup>. Por ello, mientras en el Antiguo Testamento nunca se ora por el sacerdote, san Pablo se encomienda a las oraciones de la Iglesia<sup>1707</sup>, al igual que Pedro, pues los miembros de la Iglesia oran recíprocamente por sí, pero no se ora por los mártires<sup>1708</sup>, por ser su justicia perfecta<sup>1709</sup>, de su sangre brotó la cosecha de la Iglesia<sup>1710</sup>, su mayor gloria<sup>1711</sup>, su flores<sup>1712</sup>. En el Cantar de los Cantares la esposa habla al esposo, la Iglesia a Cristo y viceversa<sup>1713</sup>. De hecho Cristo es calificado como el autor del matrimonio (coniugii creatorem)<sup>1714</sup>. Lo que enlaza con distintas reflexiones sobre el matrimonio en la Iglesia<sup>1715</sup>, como su indisolubilidad<sup>1716</sup>,

---

<sup>1693</sup> Cf. Sermón 4, 18; Sermón 202, 1; Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 248, 2.2; Sermón 258, 1; Sermón 266, 6;

<sup>1694</sup> Cf. Sermón 4, 18; Sermón 10, 2; Sermón 202, 1; Sermón 204, 2; Sermón 204, 3; Sermón 248, 2.2; Sermón 258, 1; Sermón 266, 6;

<sup>1695</sup> Cf. Sermón 112 A, 8;

<sup>1696</sup> Cf. Sermón 37, 2; Sermón 302, 21;

<sup>1697</sup> Cf. Sermón 47, 17;

<sup>1698</sup> Cf. Sermón 37, 3; Sermón 37, 4; Sermón 37, 6; Sermón 262, 6.5; Sermón 295, 5;

<sup>1699</sup> Cf. Sermón 37, 17; Sermón 45, 5; Sermón 46, 30; Sermón 46, 35; Sermón 46, 36; Sermón 46, 37; Sermón 47, 19; Sermón 65 A, 7; Sermón 72 A, 8; Sermón 90, 6; Sermón 91, 8; Sermón 93, 15; Sermón 116, 6; Sermón 116, 7; Sermón 138, 9; Sermón 138, 10; Sermón 146, 2; Sermón 147 A, 2; Sermón 147 A, 3; Sermón 147 A, 4; Sermón 183, 10; Sermón 183, 11; Sermón 188, 4; Sermón 195, 2; Sermón 198, 43; Sermón 213, 8; Sermón 229 I, 2; Sermón 229 J, 5; Sermón 229 O, 3; Sermón 238, 1; Sermón 238, 3; Sermón 262, 6.5; Sermón 264, 4; Sermón 265, 5.6; Sermón 265 E, 5; Sermón 267, 3.3; Sermón 268, 4; Sermón 272 B, 9; Sermón 285, 6; Sermón 295, 5; Sermón 313 C, 2; Sermón 341, 5; Sermón 341, 12; Sermón 360, 1; Sermón 361, 19; Sermón 380, 8; Sermón ACEP, 5;

<sup>1700</sup> Cf. Sermón 228 B, 4; Sermón 263 A, 3; Sermón 341, 12; Sermón 362, 16;

<sup>1701</sup> Cf. Sermón 147 A, 4;

<sup>1702</sup> Cf. Sermón 262, 6.5; Sermón 265 E, 5;

<sup>1703</sup> Cf. Sermón 198, 52;

<sup>1704</sup> Cf. Sermón 198, 52; Sermón 198, 55;

<sup>1705</sup> Cf. Sermón 213, 8; Sermón 268, 4;

<sup>1706</sup> Cf. Sermón 268, 4;

<sup>1707</sup> Cf. Sermón 198, 57; Sermón 299 A, 1; Sermón 305 A, 10;

<sup>1708</sup> Cf. Sermón 284, 5; Sermón 297, 3;

<sup>1709</sup> Cf. Sermón 285, 5;

<sup>1710</sup> Cf. Sermón 286, 3; Sermón 301, 1;

<sup>1711</sup> Cf. Sermón 306 B, 3;

<sup>1712</sup> Cf. Sermón 329, 1;

<sup>1713</sup> Cf. Sermón 46, 35; Sermón 46, 36; Sermón 147 A, 2; Sermón 147 A, 2; Sermón 147 A, 4; Sermón 285, 6; Sermón 344, 2;

<sup>1714</sup> Cf. Sermón 188, 4;

<sup>1715</sup> Cf. Sermón 51, 21; Sermón 340 A, 7;

<sup>1716</sup> Cf. Sermón 91, 7;

la monogamia<sup>1717</sup>, por ser los cónyuges son dos en una misma carne<sup>1718</sup>, el acuerdo mutuo entre marido y mujer<sup>1719</sup>, o, en un sentido más netamente jurídico, cuando habla de las tablillas matrimoniales<sup>1720</sup> o de las tablas nupciales<sup>1721</sup> referidas al matrimonio entre Cristo y la Iglesia, al que compara con el “matrimonio terreno”<sup>1722</sup> (Las tablillas, santas tablas o tablillas sagradas, también aparecen como instrumento de la herencia<sup>1723</sup>). Esas tablas, ese acta de su matrimonio<sup>1724</sup>, es el Evangelio, donde se les reconocen “para que tan santas nupcias no sean causa de litigio”<sup>1725</sup>. Los Apóstoles son testigos de la boda<sup>1726</sup>, los propios creyentes son, a la vez, los invitados y la esposa<sup>1727</sup>. La Iglesia es madre y Dios es padre<sup>1728</sup>, los creyentes son sus hijos<sup>1729</sup>, que aman a Cristo<sup>1730</sup>, aman a la Iglesia<sup>1731</sup>, entre sí hermanos, sus enemigos son el pagano, el judío y el hereje, “que se unen para luchar contra la unidad”<sup>1732</sup>, aunque pueden lograr el perdón<sup>1733</sup>. Entre ellos cita explícitamente al apóstol Juan<sup>1734</sup>.

Mater Ecclesia<sup>1735</sup>, que da la salud a todos, por necesitarla todos, Iglesia a la que llevan a los enfermos<sup>1736</sup>, incluidos los infantes (en relación con la necesidad de bautizarlos, vinculado a la peculiar interpretación que Agustín hace del llanto de los niños)<sup>1737</sup>, frente a la posición de los pelagianos que negaban la necesidad de su bautismo por carecer de pecado original<sup>1738</sup>. Incluso la Iglesia es “madre de Cristo”<sup>1739</sup>, por incluir a María en la Iglesia, de hecho la virginidad y maternidad de la Iglesia son ideas centrales de la eclesiología agustiniana. La Iglesia es madre de la unidad<sup>1740</sup>, por la unidad que supone su cuerpo.

Sin embargo, en otro lugar<sup>1741</sup>, la Iglesia se configura como esposa, y la sinagoga, “de la que nació según la carne”, como su madre.

Los dos hijos de la Iglesia, carnales y espirituales<sup>1742</sup>, los que toleran los pecados ajenos y los que llevan los propios, acepta de este modo la presencia de malos en la

<sup>1717</sup> Cf. Sermón 340 A, 7;

<sup>1718</sup> Cf. Sermón 129, 4; Sermón 198, 43; Sermón 263 A, 3;

<sup>1719</sup> Cf. Sermón 359, 1; Sermón 359, 9;

<sup>1720</sup> Cf. Sermón 183, 11; Sermón 268, 4;

<sup>1721</sup> Cf. Sermón 229 J, 5;

<sup>1722</sup> Cf. Sermón 191, 2.3;

<sup>1723</sup> Cf. Sermón 340 A, 11; Sermón 358, 2; Sermón 358, 3; Sermón 358, 4;

<sup>1724</sup> Cf. Sermón 238, 1; Sermón 238, 3;

<sup>1725</sup> Cf. Sermón 238, 3;

<sup>1726</sup> Cf. Sermón 265, 5.6;

<sup>1727</sup> Cf. Sermón 265 E, 4;

<sup>1728</sup> Cf. Sermón 56, 14; Sermón 57, 2; Sermón 65 A, 7; Sermón 121, 4; Sermón 198, 42; Sermón 216, 8; Sermón 255 A; Sermón 260 A, 1; Sermón 260 C, 1; Sermón 359, 6; Sermón 361, 4; Sermón ACEP, 5; SDC, III, 3; SSC, I, 1;

<sup>1729</sup> Cf. Sermón 60 A, 1; Sermón 65 A, 7; Sermón 90, 6; Sermón 181, 6;

<sup>1730</sup> Cf. Sermón 138, 6;

<sup>1731</sup> Cf. Sermón 169, 16;

<sup>1732</sup> Cf. Sermón 62, 18; Sermón 137, 8;

<sup>1733</sup> Cf. Sermón 71, 9;

<sup>1734</sup> Cf. Sermón 198, 16;

<sup>1735</sup> Cf. Sermón 72 A, 8; Sermón 98, 2; Sermón 176, 2; Sermón 183, 12; Sermón, 198, 16; Sermón 214, 11; Sermón 216, 7; Sermón 216, 8; Sermón 228, 2; Sermón 293, 10; Sermón 294, 17; Sermón 301, 1; Sermón 317, 5; Sermón 323, 4; Sermón 352, 9; SDC, III, 3; SSC, I, 1;

<sup>1736</sup> Cf. Sermón 393, 1;

<sup>1737</sup> Cf. Sermón 293, 10; Sermón 293, 11; Sermón 294, 19;

<sup>1738</sup> Cf. Sermón 294, 3; Sermón 294, 14; Sermón 294, 17;

<sup>1739</sup> Cf. Sermón 72 A, 8;

<sup>1740</sup> Cf. Sermón 192, 2; Sermón 195, 2;

<sup>1741</sup> Cf. Sermón 91, 7;

Iglesia<sup>1743</sup> malos que pertenecen a Esaú<sup>1744</sup>, ambos, buenos y malos, justos y pecadores<sup>1745</sup>, carnales y espirituales<sup>1746</sup> conviven en la Iglesia. La razón de la tolerancia la expone en el sermón 4, 35, “son tolerados por la necesidad de la misma paz”, paz que también vimos era la razón de ser de la existencia del estado. Incluso encontramos la expresión “paz de la Iglesia”<sup>1747</sup> o al hablar de los enemigos de la “paz católica”<sup>1748</sup>. Esto muestra el paralelismo entre ambos, y cómo las normas están dirigidas a mantener esa paz social, que podemos identificar cuando busca “conseguir para la Iglesia de su Señor una vida serena y tranquila”<sup>1749</sup>. De hecho, de la unidad de carne extrae que la voz de Cristo y de la Iglesia es la misma, al igual que ocurre con la multitud de lenguas<sup>1750</sup>, para hablar a continuación a los herejes donatistas<sup>1751</sup>.

Esa división también la apreciamos cuando dice que Dios dividió a los hombres en día y noche, en luz y tinieblas<sup>1752</sup>, y que está enlazada directamente con el tema de la predestinación en san Agustín, al que ya nos hemos referido en otros lugares (la predestinación la admite Agustín en la ciudad de Dios pero sin negar el libre albedrío de los hombres. La explicación que allí da es la de que Dios desde la eternidad y la atemporalidad ya conoce la elección que el sujeto realiza, sin impedir la libertad del sujeto para realizarla. Aspecto que tendrá una larga trayectoria dentro de la discusión teológica y particularmente con algunos de los brotes cismáticos del siglo XVI) y que es de importancia capital, ya que la asunción de la predestinación descarta la existencia del libre albedrío y con él el Derecho mismo. En el caso del que ahora nos ocupamos no da esta explicación, en el sermón 260 D, 1, datado hacia el 416, esa elección se mantiene oculta con la finalidad de evitar la soberbia de los justos.

Dentro de la conciencia de Agustín de que en la Iglesia conviven buenos y malos<sup>1753</sup>, el trigo y la paja, encontramos referencias a cómo primero en la Iglesia todos eran buenos, pero “más tarde comenzó a operar en la Iglesia la simulación”<sup>1754</sup>, así como los que se acercan a la Iglesia con el único ánimo de obtener beneficios materiales<sup>1755</sup>, esos son paja con la posibilidad de transformarse en trigo gracias al libre albedrío. Esa presencia de malos lleva al conflicto con pelagianos y celestianos, que niegan la existencia de pecado en “la Iglesia entera”<sup>1756</sup>. La falta de rectitud de los que buscan en la Iglesia un algo distinto a Dios<sup>1757</sup>. Pero éstos, los malos, son admitidos ya que a pesar de su simulación, a través de la unidad y la caridad, alimentan a otros con la fe católica<sup>1758</sup>, lo que en otros lugares veremos llama “mercenarios”. Distintos de estos

---

<sup>1742</sup> Cf. Sermón 4, 27; Sermón 4, 28; Sermón 252, 3.3;

<sup>1743</sup> Cf. Sermón 90, 5; Sermón 137, 9; Sermón 164, 8; Sermón 198, 2; Sermón 223, 2; Sermón 229 M, 1; Sermón 248, 3.3; Sermón 251, 4;

<sup>1744</sup> Cf. Sermón 4, 31;

<sup>1745</sup> Cf. Sermón 272 B, 2;

<sup>1746</sup> Cf. Sermón 4, 31; Sermón 4, 32; Sermón 4, 35;

<sup>1747</sup> Cf. Sermón 71, 6; Sermón 198, 42; Sermón 313 E, 4;

<sup>1748</sup> Cf. Sermón 71, 7;

<sup>1749</sup> Cf. Sermón 316, 5;

<sup>1750</sup> Cf. Sermón 162 A, 11; Sermón 175, 3; Sermón 266, 2; Sermón 268, 1; Sermón 268, 2; Sermón 268, 4; Sermón 269, 1; Sermón 271; Sermón 359, 1;

<sup>1751</sup> Cf. Sermón 129, 4; Sermón 129, 6;

<sup>1752</sup> Cf. Sermón 260 D, 1;

<sup>1753</sup> Cf. Sermón 10, 6; Sermón 10, 8; Sermón 88, 19; Sermón 164, 8; Sermón 223, 2; Sermón 248, 3.3; Sermón 250, 2; Sermón 251, 4; Sermón 252, 4.4; Sermón 392, 5 (6);

<sup>1754</sup> Cf. Sermón 10, 6;

<sup>1755</sup> Cf. Sermón 252, 5.5; Sermón 252, 6;

<sup>1756</sup> Cf. Sermón 181, 2; Sermón 181, 3;

<sup>1757</sup> Cf. Sermón 137, 9;

<sup>1758</sup> Cf. Sermón 10, 8;

son los que seducen desde una inteligencia carnal y se alejan del trigo de la Iglesia<sup>1759</sup>. Aquella “muchedumbre de cristianos malos que llenan la iglesia, que comulgan del mismo altar, que alaban a grandes voces al obispo o al presbítero que encarecen las buenas costumbres”<sup>1760</sup> que sólo estarán presentes en la “Iglesia de este tiempo”, haciéndose, una vez más, patente esa dualidad escatológico/temporal. La temporal se convertirá en la escatológica al “despertar a su Iglesia de su sueño corporal en los sepulcros”<sup>1761</sup>, otorgándole el reino tras la regeneración<sup>1762</sup>.

Más adelante, en torno a los años 410-412, en el sermón 56, 8 parece admitir otra interpretación, respecto a la oración del Padre nuestro, que lleva a hablar de los carnales y los espirituales. Una es que los espirituales son los ángeles y los carnales son los que están en la tierra, pero admite por igual otra interpretación que califica como “piadosa en extremo”, considera que “El cielo es la Iglesia; la tierra sus enemigos”, que también hace en otros lugares<sup>1763</sup>, lo que supone una sublimación de la Iglesia, que concuerda con aquellos escritos en los que otorga a ésta la máxima autoridad. Esto contrasta cuando, incluso en el mismo sermón, vemos cómo algunos carnales son fieles de la Iglesia<sup>1764</sup>.

Incluso se aprecia una nueva formulación de la contraposición creyente/no creyente<sup>1765</sup>, en los que están en la Iglesia y los que están fuera de la Iglesia, praeter ecclesia<sup>1766</sup>. Abundan más las referencias a los que están dentro de la Iglesia, como el santo que intercede<sup>1767</sup>.

La Iglesia también es identificada con la era, donde se encuentra el grano y la paja<sup>1768</sup> a la espera de la bielta, dos clases de hombres de la Iglesia temporal, tras ella se transforma en la Iglesia escatológica<sup>1769</sup> sólo de grano. Iglesia escatológica a la que también denomina con la expresión de “iglesia mayor”<sup>1770</sup>.

Acabamos de hacer referencia a la identificación de paganos, judíos y herejes como enemigos<sup>1771</sup>, lo que va aparejado con la justificación de la coerción sobre los mismos. Los paganos e impíos son considerados adversarios de la Iglesia. A pesar de que la Iglesia comparta el bautismo<sup>1772</sup> con los herejes, el bautismo supone el nacimiento del creyente<sup>1773</sup>, del mismo modo que el martirio es el nacimiento del mártir<sup>1774</sup>. A los tres configura como enemigos, pero de entre ellos a los que considera peores es a los herejes, la razón la expone con bastante claridad en el sermón 218 B, 2, “Peores que los judíos son los herejes, pues aquéllos niegan a Cristo, a quien no ven, mientras éstos atacan a la Iglesia, que ven. Más miserable es la locura de los herejes que la de los judíos; no sólo la de quienes niegan actualmente a Cristo, sino incluso de

---

<sup>1759</sup> Cf. Sermón 88, 21;

<sup>1760</sup> Cf. Sermón 223, 2;

<sup>1761</sup> Cf. Sermón 223 D, 3;

<sup>1762</sup> Cf. Sermón 229 D, 2;

<sup>1763</sup> Cf. Sermón 56, 8; Sermón 57, 6; Sermón 58, 4;

<sup>1764</sup> Cf. Sermón 56, 15;

<sup>1765</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de Civitate Dei*, Berlin 1911.

<sup>1766</sup> Cf. Sermón 96, 8;

<sup>1767</sup> Cf. Sermón 110, 1;

<sup>1768</sup> Cf. Sermón 228, 2; Sermón 229 F, 2; Sermón 259, 2; Sermón 376 A, 2 (3); Sermón 392, 5 (6);

<sup>1769</sup> Cf. Sermón 259, 2; Sermón E, 2;

<sup>1770</sup> Cf. Sermón 310, 4;

<sup>1771</sup> Cf. Sermón 26, 4; Sermón 313 G, 2; Sermón 363, 3;

<sup>1772</sup> Cf. Sermón 3, 1;

<sup>1773</sup> Cf. Sermón 216, 8;

<sup>1774</sup> Cf. Sermón 310, 1;

quienes le dieron muerte. Pues éstos no destruyeron el rótulo puesto sobre el madero, mientras que aquéllos exorcizan el bautismo de quien está sentado en el cielo”. Siendo esto último una clara crítica al rebautismo. Esta distinción debe ser tomada en cuenta también en lo que afecta a la coerción, ya que la aceptación de Cristo y del bautismo, les hace deudores de una obligación, les introduce en el ámbito jurisdiccional de la Iglesia católica y, por tanto, susceptibles de coerción, frente a judíos y paganos, que están al margen de ella. Así el acceso a la ciudadanía eclesiástica se produce mediante el rito del bautismo, que constituye el nacimiento en la comunidad, su reconocimiento como ciudadano. Otra cuestión, relacionada con la anterior, es la situación de los catecúmenos, que considera como concebidos, no nacidos, “a los que la madre Iglesia ha concebido ya mediante algún rito”<sup>1775</sup>, y en particular la configuración que de éstos hace.

El texto más evidente a este respecto quizá sea el del sermón 62, 18, pero está hablando de coerción imperial, no eclesiástica, coerción querida por Dios, configurándose los príncipes como herramientas suyas, aunque de este tema ya hemos dicho hablaremos después. Esto puede contrastar con otras referencias en las que el adversario es la propia persona, el propio católico que tiene que ponerse de acuerdo consigo mismo<sup>1776</sup>, refiriéndose a una lucha interna.

Además Cristo es el alimento y monte de la Iglesia, la propia Iglesia aparece como monte<sup>1777</sup>, y como cuerpo de Cristo<sup>1778</sup>, que por su parte es cabeza de la Iglesia<sup>1779</sup>, cabeza de ángulo, que sigue sufriendo por los padecimientos del cuerpo, cabeza de los mártires<sup>1780</sup>. Cuerpo que extendido por todo el orbe, la Iglesia universal. Cristo es el único mediador entre el pueblo y Dios<sup>1781</sup>. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, al que pertenecen todos los creyentes<sup>1782</sup>, que son miembros del cuerpo de Cristo<sup>1783</sup>.

El cuerpo está en la tierra<sup>1784</sup>. La Iglesia como cuerpo de Cristo hace referencia a la Iglesia presente, que “toca la fe de unos pocos y la oprime la turba de muchos”<sup>1785</sup>, del mismo modo que notó en su cuerpo Cristo, lo siente ahora la Iglesia como cuerpo de

<sup>1775</sup> Cf. Sermón 260 C, 1;

<sup>1776</sup> Cf. Sermón 9, 3;

<sup>1777</sup> Cf. Sermón 45, 5; Sermón 45, 6; Sermón 45, 7; Sermón 338, 1;

<sup>1778</sup> Cf. Sermón 45, 5; Sermón 46, 30; Sermón 62, 5; Sermón 62, 11; Sermón 62, 17; Sermón 63 A, 1; Sermón 116, 6; Sermón 129, 6; Sermón 129, 9; Sermón 137, 1; Sermón 144, 5; Sermón 149, 4; Sermón 149, 6; Sermón 149, 7; Sermón 157, 3; Sermón 161, 1; Sermón 162 A, 4; Sermón 162 A, 10; Sermón 183, 11; Sermón 192, 2; Sermón 198, 49; Sermón 198, 51; Sermón 198, 52; Sermón 198, 54; Sermón 198, 57; Sermón 210, 6, 8; Sermón 218 B, 2; Sermón 229 A, 1; Sermón 229 I, 2; Sermón 229 J, 5; Sermón 229 P, 4; Sermón 239, 1; Sermón 242, 12; Sermón 258, 1; Sermón 267, 4.4; Sermón 268, 2; Sermón 268, 4; Sermón 271; Sermón 286, 5; Sermón 295, 6; Sermón 305, 2; Sermón 305 A, 1; Sermón 313, 4; Sermón 335 A, 1; Sermón 341, 11; Sermón 341, 12; Sermón 341, 13; Sermón 351, 7; Sermón 361, 3; Sermón 361, 14; SSC, IX, 17;

<sup>1779</sup> Cf. Sermón 64 A, 2; Sermón 64 A, 3; Sermón 72 A, 7; Sermón 73, 1; Sermón 75, 3; Sermón 89, 4; Sermón 116, 5; Sermón 116, 6; Sermón 129, 4; Sermón 129, 6; Sermón 129, 9; Sermón 137, 1; Sermón 137, 2; Sermón 137, 3; Sermón 161, 1; Sermón 170, 10; Sermón 183, 11; Sermón 192, 2; Sermón 198, 44; Sermón 198, 51; Sermón 198, 53; Sermón 198, 55; Sermón 198, 57; Sermón 218 B, 2; Sermón 229 I, 2; Sermón 229 J, 4; Sermón 229 J, 5; Sermón 242, 12; Sermón 258, 1; Sermón 268, 4; Sermón 271; Sermón 273, 9; Sermón 286, 5; Sermón 295, 6; Sermón 305, 4; Sermón 305 A, 1; Sermón 341, 1; Sermón 341, 3; Sermón 341, 4; Sermón 341, 10; Sermón 341, 11; Sermón 341, 12; Sermón 341, 13; Sermón 351, 7; Sermón 361, 3; Sermón 361, 14; Sermón 362, 8; SSC, IX, 17;

<sup>1780</sup> Cf. Sermón 335 G;

<sup>1781</sup> Cf. Sermón 198, 52; Sermón 198, 57; Sermón 341, 1; Sermón 341, 3; Sermón 341, 4; Sermón 341, 10;

<sup>1782</sup> Cf. Sermón 198, 53; Sermón 198, 57; Sermón 269, 1; Sermón 271;

<sup>1783</sup> Cf. Sermón 260 A, 3; Sermón 275, 3; Sermón ACEP, 8;

<sup>1784</sup> Cf. Sermón 129, 4;

<sup>1785</sup> Cf. Sermón 62, 5;

Cristo, en referencia a Lucas 8, 43-48, interpretación que se repite en otros sermones<sup>1786</sup>.

Como ha hecho Grossi<sup>1787</sup>, debemos poner lo dicho en relación de cuerpo, con el pasaje de Tertuliano<sup>1788</sup>, “Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere”, es decir, cuerpo como una realidad orgánica y unitaria, merced a tres elementos constitutivos, la creencia en la misma fe, la esperanza común en la salvación eterna, y la unidad disciplinaria. Ese término de corpus manifiesta la exigencia de transformar la separada comunión de los fieles en una realidad unitaria, jurídicamente unitaria, transformación que se realiza a través de un conjunto de reglas jurídicas y de organización jurídica que la confesión religiosa ha estimado oportunas para acompañar su dimensión teológica y mística.

Esto lleva a la concepción de que algunos, los malos cristianos “oprimen a la Iglesia”<sup>1789</sup>, en vez de tocar, y no conseguirán la salvación, a menos que hagan penitencia. Son los que amenazan el hundimiento de la barca<sup>1790</sup>, símbolo de la opresión de las malas costumbres. Penitencia que sólo es válida en la Iglesia<sup>1791</sup> dentro de la unidad. Idéntico razonamiento que en la Enarración al salmo 39, 10.

La Iglesia como cuerpo incluye a María y tiene a Dios como cabeza<sup>1792</sup>. En relación a la Iglesia como cuerpo Mühlen destaca que “por Iglesia, cuerpo de Cristo, san Agustín entiende también el pueblo de los santos: “El cuerpo de la cabeza es la Iglesia; no la de aquí, sino la que está aquí y en todo el universo. Y no la de hoy, sino la que va del mismo Abel a aquellos que han de nacer aún hasta el fin de los tiempos y que han de creer en el Cristo, el pueblo de los santos en su totalidad que pertenecen a una sola ciudad; esta ciudad es el cuerpo del Cristo, aquél del que el Cristo es la cabeza”<sup>1793</sup>, lo que lleva a este autor a recordar cómo para Ratzinger “La Iglesia es propiamente el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo”<sup>1794</sup>. Vemos además que Mühlner trae a colación un fragmento de los comentarios a los salmos, (en concreto Salmo 90, 11, 1) donde volvemos a ver el concepto de civitas y su conexión con esta cuestión. Acudamos, pues, nuevamente a Ratzinger que afirma: “Podemos decir que civitas y populus son los conceptos generales que también son válidos en sentido inverso. La diferencia específica del pueblo de Dios yace en el concepto de corpus Christi, con el que expresa la forma de ser, la realidad interna de lo que con civitas y populus delimita”<sup>1795</sup>. Esta cuestión nos lleva a un razonamiento, junto con el citado salmo, que conduce a una nueva proclamación de la Iglesia como Civitas, aunque este razonamiento no lo trasladaremos a las conclusiones ya que el propio Santo afirma directamente tal identidad.

---

<sup>1786</sup> Cf. Sermón 63 B, 1; 229 K, 2; 229 L, 2; 229 C, 5;

<sup>1787</sup> GROSSI, P., *El Orden Jurídico Medieval*, ed. Marcial Pons, Madrid 1996, p. 123.

<sup>1788</sup> TERTULLIANUS, *Apologeticum*, edita Resta Barrile, ed. Zanichelli, Bolonia 1989, cap. XXXIX.

<sup>1789</sup> Cf. Sermón 63 A, 1; Sermón 73, 3; Sermón 243, 2.2; Sermón 245, 3; Sermón 375 C, 6;

<sup>1790</sup> Cf. Sermón 252, 4.4; Sermón 252 A, 2;

<sup>1791</sup> Cf. Sermón 198, 42; Sermón 295, 2;

<sup>1792</sup> Cf. Sermón 72 A, 7;

<sup>1793</sup> MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, p. 43.

<sup>1794</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 326-327.

<sup>1795</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 326-327, dice „Dann aber Läßt sich sagen: Civitas und populus sind die umfassenden Allgemeinbegriffe, die auch auf der Gegenseite gelten. Die Sonderart des Gottesvolkes, seine „deifferentia specifica“ liegt im corpus Christi drückt die Seinsweise, die innere Wirklichkeit dessen aus, was mit civitas und populus umgrenzt wird. Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes“.

Una muestra del uso de Ecclesia como comunidad la encontramos en el sermón 17, 6, donde realiza además la forma de proceder ante el pecado del prójimo. Allí también utiliza el término *ethicus* como pagano, con sentido peyorativo, a diferencia de gentes. Mientras con gentil hace referencia a las personas que no han creído en Cristo porque no les ha sido anunciado, con *ethicus* designa a los que lo han rechazado positivamente<sup>1796</sup>.

Como comunidad podemos entender “las iglesias de Judea”<sup>1797</sup>, la Iglesia de Cartago<sup>1798</sup>, o la comunidad fundada por Pablo en Éfeso<sup>1799</sup> o las comunidades a las que escribían los Apóstoles<sup>1800</sup>, las iglesias orientales<sup>1801</sup>, las innumerables iglesias cristianas formadas por judíos<sup>1802</sup>, todas las iglesias<sup>1803</sup> o una iglesia cualquiera, que es pobre,<sup>1804</sup> o la de Hipona<sup>1805</sup> o la de Milevi<sup>1806</sup>.

Esa comunidad de creyentes es la Iglesia. “Todos los que viven en concordia con los hermanos y aman a sus prójimos son los que componen la Iglesia, entregada a Cristo”<sup>1807</sup>. Ésta comunidad vimos era identificada con *Populus*, y del mismo modo incluye en ella también a los judíos que no rechazaron a Cristo<sup>1808</sup>. Así vemos en el sermón 4, 11: “Entended por Iglesia, hermanos, no sólo aquellos que después de la venida de Cristo y su natividad comenzaron a ser santos; todos cuantos fueron santos pertenecen a la misma Iglesia. Porque a nosotros nos pertenece el padre Abrahán, aunque vivió antes de que Cristo naciera de la Virgen y nosotros fuimos hechos cristianos tanto tiempo después, a saber, después de la pasión de Cristo; porque dice el Apóstol que somos hijos de Abrahán imitando la fe de Abrahán. Luego, imitándole, somos admitidos en la Iglesia. ¿Cómo lo excluirías a él de la Iglesia?”. Así como en otras referencias en las que aparece junto con *ecclesia*<sup>1809</sup>, aunque no identificándolos.

La Iglesia histórica es identificada con el *populus Dei*<sup>1810</sup>, y del mismo modo a ella pertenecen tanto los judíos hasta la llegada de Cristo, como los cristianos posteriores. De hecho aquel pueblo judío es interpretado como símbolo de la Iglesia<sup>1811</sup>, pueblo judío del que distingue la parte que pertenece a la Iglesia de los que no<sup>1812</sup>. Comunidad de la que Cristo se sustrajo corporalmente para edificar la fe<sup>1813</sup>, Él edifica la Iglesia<sup>1814</sup>. Identificación que también hace en 279, 10, “dirigiéndome a la Iglesia y al pueblo de Dios”, lo que nos hace remitirnos a lo que acabamos de decir sobre *populus*, *civitas* y *Ecclesia* y a la vinculación de los tres elementos que ya señaló Ratzinger.

A la Iglesia pertenece Abrahán<sup>1815</sup>, los profetas<sup>1816</sup>,... De este modo en Agustín la Iglesia no comienza a existir en el momento de la venida de Cristo al mundo. A ella

---

<sup>1796</sup> BORGOMEIO, P., *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, p. 49-73.

<sup>1797</sup> Cf. Sermón 88, 10; Sermón 149, 14; Sermón 168, 6; Sermón 204, 3; Sermón 258, 1;

<sup>1798</sup> Cf. Sermón 312, 6; Sermón 313, 1; Sermón 313 C, 1;

<sup>1799</sup> Cf. Sermón 129, 7;

<sup>1800</sup> Cf. Sermón 135, 8;

<sup>1801</sup> Cf. Sermón 202, 2;

<sup>1802</sup> Cf. Sermón 229 F, 2;

<sup>1803</sup> Cf. Sermón 169, 16; Sermón 299 C, 3;

<sup>1804</sup> Cf. Sermón 356, 4; Sermón 356, 5;

<sup>1805</sup> Cf. Sermón 355, 2; Sermón 355, 4;

<sup>1806</sup> Cf. Sermón 356, 3;

<sup>1807</sup> Cf. Sermón 359, 9;

<sup>1808</sup> Cf. Sermón 4, 11;

<sup>1809</sup> Cf. Sermón 340 A, 9;

<sup>1810</sup> Cf. Sermón 155, 13; Sermón 228, 2;

<sup>1811</sup> Cf. Sermón 51, 26;

<sup>1812</sup> Cf. Sermón 229 F, 2;

<sup>1813</sup> Cf. Sermón 235, 4;

<sup>1814</sup> Cf. Sermón 361, 21;

<sup>1815</sup> Cf. Sermón 4, 11;

pertenecían ya todos los santos del Antiguo Testamento, vemos que en distintos textos incluye a personajes distintos, y los incluye porque todos ellos tuvieron como cabeza a Cristo, que precedió a su Iglesia en la resurrección<sup>1817</sup>. Y es que la Iglesia, al igual que Cristo fue prometida en el Antiguo Testamento<sup>1818</sup>.

Los mártires del antiguo testamento son también mártires cristianos<sup>1819</sup>. A los antiguos ya se les predicaron sacramentos de la Iglesia<sup>1820</sup>. Esta concepción debe ponerse en relación en la concepción de la fórmula extra ecclesiam nulla salus, que acentuaban los africanos, tanto donatistas como católicos, pues al ser la verdadera religión a ésta pertenecen los que se salvan.

De este modo, de esa identidad entre la comunidad eclesíastica y la comunidad judía, resalta la importancia del simbolismo de la Iglesia en el Antiguo testamento, pues la Iglesia está simbolizada en la promesa carnal que constituye éste, frente a la promesa espiritual del Nuevo. Pero también el Nuevo es interpretado de forma simbólica, así del “agua y la sangre” del costado de Cristo nace la Iglesia<sup>1821</sup>. La mujer que toca a Cristo simboliza a la Iglesia<sup>1822</sup>, al igual que la viuda de Elías<sup>1823</sup> o la madre viuda<sup>1824</sup>.

En ese sentido de comunidad aparece también la Iglesia como rebaño<sup>1825</sup>, lo que debemos poner en relación con lo anteriormente dicho sobre el rebaño, y con el carácter de “pastor” de Cristo<sup>1826</sup>, pero también de los obispos, mientras que los fieles y los mismos obispos se identifican con las ovejas. Los ministros de la Iglesia son los siervos de Dios<sup>1827</sup>. También apacientan rebaños los herejes y cismáticos<sup>1828</sup>, robados al Señor, pero el de éste es un rebaño único, por la unidad de la Iglesia. Ahora bien, no niega toda capacidad al pueblo, que tiene la capacidad de poder rechazar tener dos obispos como se desprende de algunos textos<sup>1829</sup>.

Los fieles de la Iglesia, la comunidad de fieles, ora por los que la persiguen<sup>1830</sup>, busca recuperar a los que no creen, incluso a los que blasfemaron contra el Espíritu Santo<sup>1831</sup>, o contra la Iglesia<sup>1832</sup>, o abjuraron de la Iglesia católica<sup>1833</sup>, pues en ella “no se niega lugar de penitencia a ningún crimen”. Esto lleva a ver cómo en el sermón 71, 7, las penas tienen carácter rehabilitador así como la importancia del Espíritu Santo que recibe la Iglesia para otorgar el perdón, mediante el Espíritu se perdona<sup>1834</sup>. La resistencia a la unidad de la Iglesia se configura como “palabras contra el Espíritu Santo”<sup>1835</sup>, y sólo a través del perdón de la Iglesia a través de la penitencia<sup>1836</sup>, (o el

---

<sup>1816</sup> Cf. Sermón 4, 11;

<sup>1817</sup> Cf. Sermón 362, 24;

<sup>1818</sup> Cf. Sermón 38, 10; Sermón 129, 5;

<sup>1819</sup> Cf. Sermón 300;

<sup>1820</sup> Cf. Sermón 6, 8; Sermón 198, 57; Sermón 218, 14;

<sup>1821</sup> Cf. Sermón 5, 3; Sermón 265 E, 1; Sermón 336, 5;

<sup>1822</sup> Cf. Sermón 5, 7;

<sup>1823</sup> Cf. Sermón 11, 2;

<sup>1824</sup> Cf. Sermón 98, 2;

<sup>1825</sup> Cf. Sermón 46, 31; Sermón 46, 32; Sermón 46, 34; Sermón 46, 37; Sermón 47, 2; Sermón 147 A, 3; Sermón 164, 11; Sermón 295, 5; Sermón 316, 5;

<sup>1826</sup> Cf. Sermón 46, 35;

<sup>1827</sup> Cf. Sermón 112 A, 7; Sermón 139 A, 2;

<sup>1828</sup> Cf. Sermón 146, 2; Sermón 359, 5;

<sup>1829</sup> Cf. Sermón 358, 4; Sermón 359, 5;

<sup>1830</sup> Cf. Sermón 56, 3;

<sup>1831</sup> Cf. Sermón 71, 5; Sermón 71, 6; Sermón 71, 7; Sermón 71, 9;

<sup>1832</sup> Cf. Sermón 357, 4;

<sup>1833</sup> Cf. Sermón 71, 7;

<sup>1834</sup> Cf. Sermón 71, 20; Sermón 71, 22 Sermón 71, 23; Sermón 71, 33; Sermón 71, 34;

<sup>1835</sup> Cf. Sermón 71, 36;

<sup>1836</sup> Cf. Sermón 71, 37; Sermón 73, 3; Sermón 99, 13; Sermón 129, 9; Sermón 198, 42;



bautismo<sup>1837</sup>) que sólo es provechosa cuando se acepta la Iglesia y mantiene el vínculo de la paz.

Pero hay distintos tipos de penitencia en función de su gravedad, procediendo a realizar la distinción entre pecados “graves y mortales” que no se perdonan sino es mediante el intensísimo dolor de la humillación del corazón, de la contrición del espíritu y del sufrimiento de la penitencia, frente a otros, “leves y menudos”, pero que “oprimen por su cantidad”<sup>1838</sup>. todos se perdonan en virtud de las llaves de la Iglesia<sup>1839</sup>, a través de la penitencia y sólo a los bautizados<sup>1840</sup>. Por ello rechaza Agustín la penitencia privada y autónoma<sup>1841</sup>, sin intermediación de la Iglesia y que a su vez explica y justifica la penitencia pública del emperador Teodosio.

En estos pasajes, y particularmente en 71, 9 y 71, 10 Agustín realiza una interpretación jurídica de la norma. La norma es Mateo 12 31-32: “Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro”, que aparece en la versión de Agustín en el Sermón 71, 5 como: “Por eso os digo: a los hombres se les perdonará todo pecado o blasfemia; pero el espíritu de blasfemia no será perdonado. Quien dijere algo contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero a quien lo dijere contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este siglo ni en el futuro”. Agustín la interpreta de forma teleológica ya que el santo considera que una aplicación estricta de la misma conllevaría la negación de todo tipo de perdón, la imposibilidad de que la Iglesia perdone a esos sujetos ya que los errores característicos de judíos, herejes y paganos constituyen la negación del Espíritu Santo. A través de una interpretación integradora limita la acción de Mateo 12 31-32, al considerarla como norma de contenido indeterminado. De este modo configura, entre las potestades de la Iglesia terrena, la capacidad de perdonar los pecados, lo que debemos considerar vinculado a la penitencia. La evidencia de lo que decimos la encontramos en 71, 10:

Quiso ejercitarnos con la dificultad del problema, no engañarnos con la falsedad de la cláusula. Por ende, no es necesario que toda blasfemia o toda palabra que se diga contra el Espíritu Santo, quede privada de remisión; pero es necesario que haya alguna palabra o blasfemia que, si se pronuncia contra el Espíritu Santo, merezca una negación de perdón y remisión. Si la universalizamos, ¿quién podría salvarse? Y si negamos que exista, contradecemos al Salvador. Por consiguiente, hay una blasfemia o palabra que, si se dice contra el Espíritu Santo, no tiene perdón. Y lo que el Señor nos pide es que averiguemos cuál es esa palabra; por eso no la expresó. Quiso que la busquemos, no que la neguemos. Porque las Escrituras suelen hablar de tal modo que, cuando se dice algo que no queda definido ni total ni parcialmente, no se considere necesario que se realice totalmente, y parcialmente pueda entenderse. Esta cláusula se pronunciaría en general, esto es, universalmente, si se dijera: “Al que dijere cualquiera palabra contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este siglo ni en el venidero”. Se pronunciaría en parte, esto es, particularmente, si se dijera “alguna blasfemia de espíritu no se perdonará”. Mas la cláusula no ha sido

---

<sup>1837</sup> Cf. Sermón 97 A, 3; Sermón 214, 11; Sermón 352, 6;

<sup>1838</sup> Cf. Sermón 278, 12;

<sup>1839</sup> Cf. Sermón 278, 12; Sermón 351, 9; Sermón 351, 12; Sermón 392, 2 (3);

<sup>1840</sup> Cf. SSC, VIII, 16;

<sup>1841</sup> Cf. Sermón 392, 2 (3);

enunciada ni universal ni particularmente, puesto que no se dijo “toda blasfemia de espíritu” ni “alguna blasfemia”, sino que se enunció de modo indefinido “quien dijere cualquiera palabra” o “quien dijere determinada palabra”, sino indefinidamente: Quien dijere palabra; no es necesario que pensemos en toda blasfemia o palabra, pero es necesario que el Señor haya querido dar a entender alguna blasfemia o palabra. Por lo demás, no quiso expresarlo, para que pidiendo, buscando y llamando, si recibimos una luz de recta inteligencia, no la tengamos en poco<sup>1842</sup>.

Otro ejemplo de cómo interpreta Agustín, en este caso “la antigua ley judía”, la encontramos en el sermón 380, 8, donde la propia ley es interpretada en sentido teológico, de modo que la norma por la que la mujer del hermano fallecido sin descendencia es tomada como mujer por su hermano está destinada a significar a Cristo, los discípulos como hermanos suyos y la Iglesia como su esposa, y que los que naciesen llevasen el nombre del difunto, función que además explica su derogación.

Encontramos la referencia a la Iglesia católica, (*Ecclesia catholica*)<sup>1843</sup>, la *Ecclesia Christi*<sup>1844</sup>, la *Ecclesia Dei*<sup>1845</sup>, la Iglesia de Jerusalén (*Ecclesia Ierosolymitana*)<sup>1846</sup>, pues en Jerusalén comienza a levantarse<sup>1847</sup> (distinta a la *Ecclesia*

<sup>1842</sup> *Exercere quippe nos voluit difficultate quaestionis, non decipere sententiae falsitate. Quapropter non est necesse, ut omnem blasphemiam vel omne verbum quod dicitur contra Spiritum Sanctum, remissionem quisquam existimet non habere; sed necesse est plane, ut sit aliqua blasphemia et aliquod verbum, quod, si dicatur contra Spiritum Sanctum, nullam umquam veniam remissionemque mereatur. Quia si omne acceperimus, quisnam poterit salvari? Si autem rursus nullum putaverimus, contradicimus Salvatori. Est ergo sine dubio aliqua blasphemia et aliquod verbum, quod, si dictum fuerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur. Quod sit autem hoc verbum, quaeri a nobis Dominus voluit; ideo non expressit. Quaeri, inquam, voluit, non negari. Solent enim Scripturae ita loqui, ut quando aliquid sic dicitur, ut neque ex toto neque ex parte dictum finiatur, non sit necesse ut ex toto fieri possit, ut et ex parte non intellegatur. Ista ergo sententia ex toto, id est, universaliter, pronuntiaretur, si diceretur: " Omnis blasphemiae Spiritus non remittetur ", aut: " Qui dixerit quaecumque verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sacculo neque in futuro ". Ex parte autem, id est, particulariter pronuntiaretur, si diceretur: " Quaedam blasphemiae Spiritus non remittetur ". Quia ergo nec universaliter nec particulariter enuntiata sententia est (non enim dictum est: " Omnis blasphemiae Spiritus ", aut: " Quaedam blasphemiae ", sed tantummodo indefinite dictum est: Spiritus blasphemiae non remittetur; nec dictum est: " Qui dixerit quodcumque verbum ", aut: " Qui dixerit quoddam verbum ", sed indefinite: Qui dixerit verbum), non est necesse ut omnem blasphemiam vel omne verbum intellegamus, sed necesse est plane ut quamdam blasphemiam et quoddam verbum voluerit intellegi Dominus: quamvis id exprimere noluerit, ut petendo, quaerendo, pulsando, si quid recti intellectus acceperimus, non viliter habeamus.*

<sup>1843</sup> Cf. Sermón 3, 1; Sermón 8, 18; Sermón 46, 38; Sermón 46, 41; Sermón 52, 6; Sermón 71, 5; Sermón 71, 7; Sermón 71, 18; Sermón 111, 2; Sermón 117, 6; Sermón 146, 2; Sermón 149, 6; Sermón 162 A, 10; Sermón 162 A, 11; Sermón 162 A, 12; Sermón 213, 8; Sermón 215, 8; Sermón 215, 9; Sermón 229 O, 3; Sermón 238, 3; Sermón 246, 4; Sermón 252, 5.5; Sermón 252, 10.10; Sermón 268, 1; Sermón 273, 2; Sermón 294, 1; Sermón 312, 6; Sermón 313 E, 4; Sermón 335 G; Sermón 346 B, 2; Sermón 346 B, 3; Sermón 352, 9; Sermón 358, 1; Sermón 358, 2; Sermón 360, 1; Sermón ACEP, 1; Sermón ACEP, 2; SSC, VI, 14;

<sup>1844</sup> Cf. Sermón 10, 8; Sermón 22, 4; Sermón 46, 34; Sermón 46, 41; Sermón 47, 18; Sermón 60 A, 1; Sermón 64 A, 3; Sermón 71, 37; Sermón 94 A, 1; Sermón 111, 2; Sermón 138, 10; Sermón 155, 7; Sermón 155, 13; Sermón 162 A, 10; Sermón 169, 5; Sermón 227; Sermón 229 F, 1; Sermón 229 I, 2; Sermón 260 A, 3; Sermón 290, 2; Sermón 293, C, 1; Sermón 313 B, 3; Sermón 340 A, 11; Sermón 355, 5; Sermón 359, 6; SDC, I, 1;

<sup>1845</sup> Cf. Sermón 47, 12; Sermón 47, 25; Sermón 56, 3; Sermón 63 A, 1; Sermón 71, 28; Sermón 71, 33; Sermón 76, 7; Sermón 91, 6; Sermón 93, 2; Sermón 101, 7; Sermón 115, 1; Sermón 149, 6; Sermón 162 A, 6; Sermón 168, 7; Sermón 176, 3; Sermón 198, 6; Sermón 214, 11; Sermón 223 A, 5; Sermón 260 D, 1; Sermón 267, 4.4; Sermón 279, 10; Sermón 297, 5; Sermón 298, 4; Sermón 299 B, 5; Sermón 299 C, 4; Sermón 315, 6; Sermón 328, 7 (1); Sermón 335 K, 5; Sermón 340 A, 7; Sermón 340 A, 9; Sermón 346 B, 3; Sermón 351, 2; Sermón 351, 12; Sermón 361, 4; Sermón 392, 2 (3); Sermón ACEP, 8;

<sup>1846</sup> Cf. Sermón 116, 6;

Ierosolymis)<sup>1848</sup>. Iglesia que “arroja las herejías y sus hijos: porque los herejes no serán herederos de los católicos”<sup>1849</sup> a causa de su soberbia. Sólo en ella se encuentra la vida eterna<sup>1850</sup>, aunque la Iglesia tiene la mortalidad<sup>1851</sup>, (producto del pecado original). Vemos que cuando habla de la Iglesia católica es siempre en relación con los herejes o los cismáticos, que odian a la Iglesia<sup>1852</sup>, o en relación con la herejía o la superstición<sup>1853</sup>. La Iglesia es también comparada con el paraíso<sup>1854</sup>, pues del mismo modo que el diablo expulsó al hombre del paraíso intenta expulsarlo también de la Iglesia, “Esto hace hoy Satanás: mediante el veneno de los herejes expulsa de la Iglesia, como entonces expulsó del paraíso por el veneno de la serpiente”<sup>1855</sup>.

También encontramos, en función del contexto en el que habla, expresiones como la Iglesia romana<sup>1856</sup>, en el sentido de Iglesia de la ciudad de Roma, en relación con el martirio de San Lorenzo, o Iglesia cartaginense<sup>1857</sup>, cuando habla de la sede de Cipriano.

Aplica a la Iglesia apelativos como “santa Iglesia”<sup>1858</sup>, la santa esposa<sup>1859</sup>, donde nada hay siniestro, vinculada por su carácter de virgen casta y por su similitud con María y la inmaculada concepción<sup>1860</sup>, toda ella de forma global es designada como virgen, desposada a un único varón<sup>1861</sup> (La virginidad más importante es la del corazón, que es la fe incorrupta como señala en el salmo 147, 10 y en el Sermón 213, 8). La Iglesia santa es ya la terrena, pues “ahora se halla en el pequeño número que se fatiga en medio de numerosos malos”<sup>1862</sup>. Siguiendo esta idea establece tres estados de los creyentes, de los miembros de Cristo en la Iglesia, estado conyugal, viudez y virginal<sup>1863</sup>. También habla de Ecclesia transmarina para identificar a la Iglesia del otro lado del mar<sup>1864</sup>.

La Iglesia es donde se habla la verdad<sup>1865</sup>, donde se da la fe y doctrina cristiana<sup>1866</sup>, donde se recogen las palabras de Dios<sup>1867</sup>, donde se leen las actas de los mártires<sup>1868</sup>, donde se enseña, del mismo modo que enseñó el maestro Cristo al cristiano combatir contra el mal<sup>1869</sup>, donde cada día se escuchan las lecturas<sup>1870</sup>, donde se

---

<sup>1847</sup> Cf Sermón 229 I, 4;

<sup>1848</sup> Cf. Sermón 316, 4;

<sup>1849</sup> Cf. Sermón 3, 1;

<sup>1850</sup> Cf. Sermón 3, 1;

<sup>1851</sup> Cf. Sermón 6, 7;

<sup>1852</sup> Cf. Sermón 313 G, 2; Sermón 335 G;

<sup>1853</sup> Cf. Sermón 346 B, 2;

<sup>1854</sup> Cf. Sermón 341, 5; Sermón 341, 6;

<sup>1855</sup> Cf. Sermón 348 A, 5;

<sup>1856</sup> Cf. Sermón 304, 1;

<sup>1857</sup> Cf. Sermón 310, 2;

<sup>1858</sup> Cf. Sermón 37, 13; Sermón 63 A, 1; Sermón 71, 37; Sermón 172, 2; Sermón 188, 4; Sermón 191, 2.3; Sermón 195, 2; Sermón 213, 8; Sermón 213, 9; Sermón 214, 11; Sermón 215, 4; Sermón 215, 9; Sermón 229 J, 4; Sermón 229 M, 1; Sermón 271; Sermón 293, 10; Sermón 294, 20; Sermón 301, 1; Sermón 317, 5; Sermón 335 L, 1; SSC, VI, 14;

<sup>1859</sup> Cf. Sermón 238, 1;

<sup>1860</sup> Cf. Sermón 188, 4; Sermón 191, 2.3; Sermón 195, 2; Sermón 213, 8; Sermón 264, 4; Sermón 317, 5;

<sup>1861</sup> Cf. Sermón 93, 2; Sermón 93, 4; Sermón 192, 2; Sermón 281, 1;

<sup>1862</sup> Cf. Sermón 229 M, 1;

<sup>1863</sup> Cf. Sermón 196, 2;

<sup>1864</sup> Cf. Sermón 46, 37; Sermón 46, 38; Sermón 138, 10; Sermón 147 A, 3;

<sup>1865</sup> Cf. Sermón 8, 5; Sermón 32, 2; Sermón 198, 12;

<sup>1866</sup> Cf. Sermón 10, 8;

<sup>1867</sup> Cf. Sermón 38, 6; Sermón 45, 7; Sermón 56, 10;

<sup>1868</sup> Cf. Sermón 51, 2; Sermón 94 A, 1; Sermón 305 A, 1;

<sup>1869</sup> Cf. Sermón 51, 2; Sermón 137, 6; Sermón 198, 16; Sermón 234, 2; Sermón 268, 4; Sermón 284, 5; Sermón 328, 7; SDC, I, 1;

muestran espectáculos respetables y venerados<sup>1871</sup>. Del carácter de la Iglesia como maestra, deriva la disciplina eclesiástica, al hacer derivar el término disciplina del latín diciendo<sup>1872</sup>. En ella se intenta sanar el ojo del corazón con que ver a Dios, a lo que se dirigen las exhortaciones morales de la Iglesia destinadas a corregir las costumbres<sup>1873</sup>. Incluso vemos que allí es donde se critica a la ley romana, por perseguir el adulterio de la mujer y no el cometido por el marido, a pesar de constituir el mismo pecado<sup>1874</sup>. En este sentido podemos ver como Agustín insta a que las mujeres no soporten el engaño del marido y sitúa a la Iglesia como herramienta a su servicio para realizarlo: “No permitáis que vuestros maridos se ocupen en la fornicación. Interpelad a la Iglesia contra ellos”<sup>1875</sup>, que podemos poner en relación con los lugares en que rechaza que los cristianos acudan ante los tribunales imperiales.

En la Ecclesia es donde se predicán los preceptos divinos<sup>1876</sup>, y lugar donde se cumplen, al menos por algunos<sup>1877</sup>. Allí donde existe la salvación<sup>1878</sup>, donde, para provecho de los que van, se les advierte con la amenaza del fuego eterno<sup>1879</sup> y también de la recompensa, la vida eterna y el reino<sup>1880</sup>. En la Iglesia se compran los mantos espirituales o lienzos, tomados de Filipenses 4, 15, incluso el lienzo, incorruptible, es figura de la Iglesia<sup>1881</sup>. Pero entre los que van a la Iglesia distingue los que asisten con provecho y los que lo hacen por frivolidad<sup>1882</sup>. Es la Iglesia la que celebra la memoria del Señor<sup>1883</sup>, la que celebra la venida del Espíritu Santo del Señor<sup>1884</sup>, su nacimiento y muerte<sup>1885</sup> y el nacimiento de Juan el bautista<sup>1886</sup>, la Iglesia que está llena de fe<sup>1887</sup>.

También encontramos la Iglesia como casa de Dios<sup>1888</sup>, las identifica ya que “quien ama la hermosura de la casa de Dios no hay duda de que ama a la Iglesia”, cuya hermosura está en los creyentes. Es la casa hecha con las oraciones, donde el pueblo se congrega, donde se celebran los oficios divinos, se cantan los himnos, donde se ora y se reciben los sacramentos (aunque siguiendo a Ratzinger que señala la distinción que hace en los comentarios a los salmos, la casa de Dios no es, con propiedad, la Iglesia temporal, sino sólo la escatológica, ya que la temporal vendría referida con la expresión de “tienda” por su carácter provisional). Compara a la Iglesia con una casa importante o grande, con asalariados, esclavos e hijos<sup>1889</sup>, que también adquiere un sentido

---

<sup>1870</sup> Cf. Sermón 57, 7; Sermón 71, 22; Sermón 345, 4;

<sup>1871</sup> Cf. Sermón 313 A, 3;

<sup>1872</sup> Cf. SDC, I, 1;

<sup>1873</sup> Cf. Sermón 88, 5;

<sup>1874</sup> Cf. Sermón 9, 4; Sermón 9, 11;

<sup>1875</sup> Cf. Sermón 392, 3 (4);

<sup>1876</sup> Cf. Sermón 18, 4;

<sup>1877</sup> Cf. Sermón 37, 13;

<sup>1878</sup> Cf. Sermón 51, 3;

<sup>1879</sup> Cf. Sermón 23 A, 1; Sermón 146, 2; Sermón 161, 4;

<sup>1880</sup> Cf. Sermón 56, 10; Sermón 161, 4;

<sup>1881</sup> Cf. Sermón 149, 9;

<sup>1882</sup> Cf. Sermón 32, 2;

<sup>1883</sup> Cf. Sermón 51, 32;

<sup>1884</sup> Cf. Sermón 272 B, 1;

<sup>1885</sup> Cf. Sermón 314, 1;

<sup>1886</sup> Cf. Sermón 287, 1; Sermón 290, 2; Sermón 290, 3; Sermón 293, 1; Sermón 293 C, 1; Sermón 380, 1;

<sup>1887</sup> Cf. Sermón 115, 1;

<sup>1888</sup> Cf. Sermón 15, 1; Sermón 15, 9; Sermón 86, 1; Sermón 107 A; Sermón 116, 7; Sermón 198, 12; Sermón 255 A;

<sup>1889</sup> Cf. Sermón 198, 12; Sermón 198, 48;

escatológico cuando dice “casa importante y en la ciudad celeste de Jerusalén” ciudad y templo que es la Iglesia universal<sup>1890</sup>.

Casa que, en otras citas, será inaugurada al final del mundo<sup>1891</sup>, por lo que podríamos identificarla con la Iglesia escatológica como hace Ratzinger, lo que concuerda con la identificación menor con la Iglesia terrena con una venta o mesón<sup>1892</sup> o posada<sup>1893</sup>, ya que “la casa o morada de donde ya nunca hemos de irnos lo será en llegando que lleguemos sanos al reino de los cielos”, es el lugar de curación en el camino de tu vida. Del mismo modo, con la nueva venida de Cristo “se llenará de gloria esta casa, es decir, la Iglesia”<sup>1894</sup>, identificando plenamente la casa de Dios con la Iglesia, como ya ha señalado Ratzinger<sup>1895</sup>. También es identificada la casa con los ciudadanos de la Jerusalén terrena<sup>1896</sup>, que es lo mismo que la Iglesia, mientras la Iglesia escatológica se identifica con la última casa. Identificación de Jerusalén con la Iglesia que también ocurre con “Sión”<sup>1897</sup>, identificación entre Ecclesia y Civitas que es manifiesta en el sermón 213, 8 cuando dice: “por la gracia de Dios somos fieles cristianos en esta Iglesia, es decir, en esta ciudad”, o cuando dice “esta Iglesia, peregrina ahora, se asocia a aquella otra Iglesia celeste, donde tenemos a los ángeles como ciudadanos”<sup>1898</sup>. De este modo encontramos ese doble carácter terreno/escatológico aplicado a la Iglesia, a la Civitas y a la domus en los sermones de los primeros tiempos, dualidad que también se observa en el sermón 51, 2.

También hemos podido detectar la conexión entre la casa y la penitencia, cuando señala que el Apóstol “encareció el disciplinar a los hijos, con miras a regir la casa”<sup>1899</sup>, y con más claridad aún en el Sermón sobre la disciplina cristiana cuando dice “Casa de la disciplina es la Iglesia de Cristo”<sup>1900</sup>, de forma que la disciplina se convierte en un elemento esencial de la Iglesia, vinculado estrechamente a su carácter didáctico.

Ya vimos en el apartado sobre civitas que se realiza una identificación, central en nuestro trabajo, entre la civitas y la Ecclesia. Apartado al que remitimos, aunque aquí debemos destacar esa identificación. Ésta se aprecia con claridad en el Sermón 214, 11, (apreciará el lector la tolerancia con los pecadores, aspecto sobre el que hablaremos a causa de su complejidad, que hace recomendable un análisis específico):

Honrad, amad, anunciad también a “la santa Iglesia”, vuestra madre, como a la ciudad santa de Dios, la Jerusalén celeste. Ella es la que fructifica en la fe que acabáis de escuchar y crece por todo el mundo: la Iglesia del Dios vivo, la columna y sostén de la verdad, la que tolera en la comunión en 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 costumbres. A causa del trigo, que gime ahora en medio de la paja, y cuya cantidad, almacenada en los graneros, se hará manifiesta en la última limpia, recibió las llaves del reino de los cielos, para que, por obra del Espíritu Santo, tenga lugar en ella el perdón de los pecados

---

<sup>1890</sup> Cf. Sermón 198, 48;

<sup>1891</sup> Cf. Sermón 116, 7;

<sup>1892</sup> Cf. Sermón 131, 6;

<sup>1893</sup> Cf. Sermón 179 A, 7;

<sup>1894</sup> Cf. Sermón 50, 10; Sermón 50, 11;

<sup>1895</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 316.

<sup>1896</sup> Cf. Sermón 50, 11;

<sup>1897</sup> Cf. Sermón 260 A, 3;

<sup>1898</sup> Cf. Sermón 341, 11;

<sup>1899</sup> Cf. Sermón 340 A, 7;

<sup>1900</sup> Cf. SDC, I, 1; SDC, III, 3;

mediante la sangre de Cristo. En esta Iglesia revive el alma que había muerto por el pecado para ser vivificada con Cristo, por cuya gracia hemos sido salvados<sup>1901</sup>.

Identificación con la civitas que persiste en el sermón 313 B, 3, y que también se aprecia en el sermón 341, 11:

El tercer modo tiene lugar cuando se anuncia el Cristo total en cuanto Iglesia, es decir, la cabeza y el cuerpo. (...) Desde el justo Abel hasta el fin del mundo, mientras haya hombres que engendren y sean engendrados, cualquier justo que pase por esta vida, todo el que vive ahora, es decir, no en este lugar, sino en esta vida, todo el que venga después; todos ellos forman el único cuerpo de Cristo y cada uno en particular son miembros de Cristo. Si, pues, en conjunto son el cuerpo y en particular son miembros, tiene que haber una cabeza para ese cuerpo. Y él mismo es, dice, la cabeza del cuerpo de la Iglesia; el primogénito, el que tiene el primado. Y como dijo también de él que siempre es la cabeza de todo principado y potestad, esta Iglesia, peregrina ahora, se asocia a aquella otra Iglesia celeste, donde tenemos a los ángeles como ciudadanos, y pecaríamos de arrogantes al pretender ser iguales a ellos tras la resurrección de los cuerpos, de no haberlo prometido la Verdad al decir: Serán iguales a los ángeles de Dios. Así se constituye la única Iglesia, la ciudad del gran rey<sup>1902</sup>.

La Iglesia es el fin de los cristianos, es el destino de su camino, que es la patria<sup>1903</sup>. El camino de la verdad es el camino a la patria<sup>1904</sup>. Pero incluso ésta parece convertirse en patria. Veamos para ello el sermón 62, 8. En él acepta la concepción de Cicerón de que la patria es mayor que los padres “hasta el punto de que no deben ser escuchados cuando ordenan algo contra ella”, situando Agustín a Dios por encima, de modo que aún cuando la patria ordena algo contra Dios tampoco debe obedecerse. Superpone a la concepción ciceroniana una entidad superior, Dios. A continuación se acerca al Salmo 45 (44), 11 “Escucha, hija, mira y pon atento oído, olvida tu pueblo y la casa de tu padre”, hija, (o mujer en el sermón, ya que el fragmento arriba transcrito está

---

<sup>1901</sup> Sanctam quoque **Ecclesiam**, matrem vestram, tamquam supernam Hierusalem sanctam **civitatem** Dei, honorate, diligite, praedicate. Ipsa est quae in hac fide, quam audistis, fructificat et crescit in universo mundo, **Ecclesia** Dei vivi, columna et firmamentum veritatis: quae malos in fine separandos, a quibus interim discedit disparilitate morum, tolerat in communionem sacramentorum. Haec propter sua frumenta inter paleam modo gementia, quorum in novissima ventilatione massa horreis debita declarabitur, claves accipit **regni** caelorum, ut in illa per sanguinem Christi, operante Spiritu Sancto fiat *remissio peccatorum*. In hac **Ecclesia** reviviscet anima, quae mortua fuerat peccatis, ut convivificetur Christo, cuius gratia sumus salvi facti.

<sup>1902</sup> Tertius modus est, quomodo totus Christus secundum **Ecclesiam**, id est, caput et corpus praedicetur. (...) Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi; singuli autem membra Christi. Si ergo omnes corpus, singuli membra; est utique caput cuius hoc sit corpus. *Et ipse est*, inquit, *caput corporis Ecclesiae, primogenitus, ipse primatum tenens*. Et quia de illo ait etiam, quod semper *caput omnis principatus et potestatis sit*, adiungitur ista **Ecclesia**, quae nunc peregrina est, illi caelesti **Ecclesiae**, ubi Angelos **cives** habemus; cui aequales nos futuros post resurrectionem corporum impudenter nobis arrogaremus, nisi Veritas promisisset, dicens: *Erunt aequales Angelis Dei*; et fit una **Ecclesia, civitas** Regis magni.

<sup>1903</sup> Cf. Sermón 16 A, 9; Sermón 246, 4; Sermón 255 A; Sermón 363, 3;

<sup>1904</sup> Cf. Sermón 246, 4;

tomado de la Biblia) que identifica claramente con la Iglesia<sup>1905</sup>. De este modo la Iglesia sólo se ve sometida a Dios. Nótese además cómo parece relacionar pueblo con patria:

“¿Quién es, dices, mayor que quien me ha engendrado?” Quien te ha creado. El hombre engendra, Dios crea. El hombre desconoce cómo engendra, desconoce lo que va a engendrar. Quien antes de que existiera aquel a quien hizo te vio para hacerte, ciertamente es mayor que tu padre. La patria misma sea mayor que tus mismos padres, hasta el punto que no deben ser escuchados cuando ordenan algo contra ella. Y si ésta ordenara algo contra Dios, tampoco debe obedecersele. Si, pues, quieres ser curada, si tras padecer el flujo de sangre, si tras padecer doce años en esa enfermedad, si tras haber gastado todos tus bienes en médicos sin haber recuperado la salud, quieres ser sanada de una vez, ¡oh mujer, a la que habla en cuanto figura de la Iglesia!, esto ordena tu padre y aquello ordena tu pueblo. Pero te dice tu Señor: Olvida a tu pueblo y a la casa de tu padre. ¿A cambio de qué bien, de qué fruto, de qué recompensa? Porque el rey, dice, apetece tu hermosura. Apetece lo que hizo, puesto que para hacerte hermosa te amó siendo fea. Por ti, aun infiel y fea, derramó su sangre; te restituyó fiel y hermosa, amando en ti lo que son dones tuyos. ¿Qué aportaste a tu esposo? ¿Acaso otra cosa distinta de las lujurias y los andrajos de los pecados? Tiró tus andrajos, rompió tu vestido de piel de cabra; se compadeció de ti para embellecerte; te embelleció para amarte<sup>1906</sup>.

Además, a esa superioridad de Dios sobre el padre y la Patria, también agrega la superioridad de la Iglesia sobre la madre<sup>1907</sup>, ambos aparecen como padres del creyente.

Esta Iglesia es la que enseña el significado del Antiguo Testamento, (lo que viene a constituir una forma de atribuirse la única interpretación auténtica de la Ley), así podemos entender referencias como la del sermón 4,13: “la Iglesia misma nos enseña por los santos profetas cómo hemos de entender espiritualmente las mismas promesas carnales”<sup>1908</sup>. El propio Agustín habla a oídos ya instruidos en la Iglesia<sup>1909</sup>.

Pero incluso califica a la Iglesia como “mundo”, como “mundo santo, bueno, reconciliado, salvado; mejor, necesitado de salvación”<sup>1910</sup>, y lo hace explícitamente en la que constituye una cita compleja. Fíjese el lector que en ella primero habla del mundo que es la Iglesia, hablando de Ecclesia Universa, como veremos la que integra a todos los cristianos en todos los grados jerárquicos. En ese mundo eclesial viene a hacer un

---

<sup>1905</sup> También en: Sermón 265 E, 4; Sermón 267, 3.3;

<sup>1906</sup> Quis est, inquis, maior eo qui me generavit? Ille qui te ipsum creavit. Generat enim homo, creat Deus. Unde generat homo, nescit: quid generaturus sit, nescit. Ille qui te vidit ut faceret, antequam esset quem fecit, certe maior est pater tuo. Maior sit patria et ipsis parentibus tuis; ut quidquid iusserint parentes contra patriam, non audiantur. Et quidquid iusserint patria contra Deum, non audiatur. Si enim sanari vis, si post fluxum sanguinis, si post duodecim annos in illo morbo, si post consumpta omnia in medicis, et non recepta sanitate aliquando vis sana fieri, o mulier, quam alloquor in typo **Ecclesiae**, iubet illud pater tuus, et illud iubet **populus** tuus. Sed dicit tibi Dominus tuus: *Obliviscere **populum** tuum et domum patris tui*. Quo bono? quo fructu? qua mercede? *Quoniam concupivit*, inquit, *rex decorem tuum*. Concupivit quod fecit: quoniam ut pulchram faceret, foedam amavit. Pro infideli et foeda sanguinem fudit, fidelem ac pulchram reddidit, dona sua in te amavit. Quid enim sponso tuo contulisti? Quid in dotem a priore patre et priore **populo** accepisti? Nonne luxurias et pannos peccatorum? Abiecit pannos tuos, discidit cilicium tuum: misertus est, ut ornaret; ornavit, ut amaret.

<sup>1907</sup> Cf. Sermón 344, 2;

<sup>1908</sup> Cf. También en: Sermón 198, 51; Sermón 198, 53;

<sup>1909</sup> Cf. Sermón 288, 3; Sermón 313 B, 3;

<sup>1910</sup> Cf. Sermón 96, 9;

reparto de funciones, “todos los miembros con sus funciones propias y distintas”, o “sigan a Cristo estos miembros que tienen allí su lugar, cada uno en su género, en su puesto, en su modo propio”, que recuerda la visión funcional de la sociedad en Platón, y que es coherente con el sentido jerárquico de juridicidad sacramental de la Iglesia. Dice en 96, 9:

Pero en este mundo santo, bueno, reconciliado, salvado; mejor, necesitado de salvación, aunque ahora esté salvado en esperanza –en esperanza estamos salvados-; en este mundo, pues, es decir, en la Iglesia, que sigue a Cristo en su plenitud, a todos se ha dicho: Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo. No es cosa que deban oír sólo las vírgenes y no las casadas; o sólo las viudas y no las esposas; o sólo los monjes y no los casados; o sólo los clérigos y no los seglares; sino que es toda la Iglesia, la totalidad del cuerpo, todos los miembros con sus funciones propias y distintas, la que ha de seguir a Cristo. Sígale la Iglesia única en su totalidad, sígale la paloma, la esposa, la redimida y la que recibió en dote la sangre de Cristo. Allí encuentra su lugar la integridad virginal; allí la continencia propia de la viuda; allí la castidad conyugal; allí no tiene lugar el adulterio ni la lascivia ilícita y digna de castigo. Sigán a Cristo estos miembros que tienen allí su lugar, cada uno en su género, en su puesto, en su modo propio; niéguese, es decir, no presuman de sí mismos; tomen su cruz, es decir, mientras están en el mundo toleren por Cristo cuantos sufrimientos les procure el mundo. Amen al único que no decepciona, el único que no sufre engaño, el único que no engaña. Ámenle porque es verdad lo que promete. Mas como no lo da al instante, la fe titubea. Resiste, persevera, aguanta, soporta la dilación: todo eso es llevar la cruz<sup>1911</sup>.

Esta visión que definimos como platónica también la encontramos en otros lugares<sup>1912</sup>, al señalar que cualquier don de la Iglesia es otorgado por Dios y cada miembro tiene el suyo, adecuado a su función. Esto lo podemos vincular con la Iglesia como cuerpo de Cristo. Un cuerpo y un único espíritu que lo anima, una Iglesia y un único Espíritu Santo. Reproduzcamos el sermón 268, 2, en el que también se aprecia (como algún otro de los citados en la nota anterior) la concepción de Agustín que afecta a la indivisibilidad del alma, cuestión a la que llegó tempranamente, apareciendo en los diálogos de Casiciaco, o cómo se configura la Iglesia como Cuerpo de Cristo, o cómo es posible relacionar los miembros amputados con los sarmientos podados (lo que hace el propio santo en otros lugares):

---

<sup>1911</sup> Sed in hoc mundo sancto, bono, reconciliato, salvato; imo salvando, nunc autem spe salvato: Spe enim salvi facti sumus: in hoc ergo mundo, hoc est **Ecclesia**, quae tota sequitur Christum, universaliter dixit: Qui vult me sequi, abneget semetipsum. Non enim hoc virgines debent audire, et maritalitatis debent; aut viduae debent, et nuptiae non debent: aut monachi debent, et coniugati non debent; aut clerici debent, et laici non debent: sed universa **Ecclesia**, universum corpus, cuncta membra per officia propria distincta et distributa, sequantur Christum. Tota sequatur ipsa unica, sequatur columba, sequatur sponsa, sequatur redempta et dotata sanguine sponsi. Habet ibi locum suum integritas virginalis; habet ibi locum suum continentia vidualis; habet ibi locum suum pudicitia coniugalitatis: non ibi habet locum suum adulterium; non ibi habet locum suum illicita et puniendae lascivia. Ista autem membra quae habent ibi locum suum in genere suo, et in loco suo, et in suo modo, sequantur Christum; abneget se, id est non praesumat de se; tollant crucem suam, id est, tolerant in mundo pro Christo quidquid intulerit mundus. Ament eum qui solus non decipit, qui solus non fallitur, solus non fallit: ament eum, quia verum est quod promittit. Sed quia non modo dat, titubat fides. Dura, persevera, tolera, porta dilationem, et tulisti crucem.

<sup>1912</sup> Cf. Sermón 162 A, 4; Sermón 162 A, 6; Sermón 267, 4.4; Sermón 268, 2; Sermón 275, 3;



Por tanto, quien tiene el Espíritu Santo está dentro de la Iglesia que habla las lenguas de todos. Quienquiera que se halle fuera de ella, carece del Espíritu Santo. El Espíritu Santo se dignó manifestarse en las lenguas de todos los pueblos para que el que se mantiene en la unidad de la Iglesia, que habla en todos los idiomas, comprenda que posee el Espíritu. Un solo cuerpo –dice el apóstol Pablo–; un solo cuerpo y un solo Espíritu. Considerad nuestros miembros. El cuerpo consta de muchos miembros, y un único espíritu aporta vida a todos ellos. Ved que, gracias al alma humana por la que yo mismo soy hombre, mantengo unidos todos los miembros. Mando a los miembros que se muevan, aplico los ojos para que vean, los oídos para que oigan, la lengua para que hable, las manos para que actúen y los pies para que caminen. Las funciones de los miembros son diferentes, pero un único espíritu unifica todo. Muchas son las órdenes, muchas las acciones, pero uno solo quien da órdenes y uno solo al que se le obedece. Lo que es nuestro espíritu, esto es, nuestra alma, respecto a nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo respecto a los miembros de Cristo, al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Por eso, el Apóstol, al mencionar un solo cuerpo, para que no pensásemos en uno muerto, dijo: Un solo cuerpo. Pero te suplico: -¿Este cuerpo está vivo? –Sí, vive. -¿De dónde recibe la vida? –De un único espíritu. Y un solo Espíritu. Centrad, pues, hermanos, la atención en nuestro cuerpo y doleos de los que se desgajan de la Iglesia. Cada uno de nuestros miembros realiza sus funciones mientras estamos con vida, mientras nos mantenemos sanos; si uno sufre por cualquier causa, todos los miembros sufren con él. Con todo, puesto que está en el cuerpo, puede sentir dolor, pero no puede expirar. ¿Qué es, pues, expirar sino perder el espíritu? Y ahora, si un miembro se separa del cuerpo, ¿le sigue, acaso, el espíritu? Se reconoce el miembro de que se trata: es un dedo, una mano, un brazo, una oreja; fuera del cuerpo tiene solamente la forma, pero no la vida. Lo mismo sucede al hombre separado de la Iglesia. Buscas en él el sacramento, y lo encuentras; buscas el bautismo, y lo encuentras; buscas el símbolo, y lo encuentras. Es la forma exterior; pero, si el espíritu no te vigoriza interiormente, en vano te glorías externamente del rito<sup>1913</sup>.

---

<sup>1913</sup> Qui ergo habet Spiritum Sanctum, in **Ecclesia** est, quae loquitur omnium linguis. Quicumque praeter hanc **Ecclesiam** est, non habet Spiritum Sanctum. Ideo enim Spiritus Sanctus in omnium linguis **gentium** se demonstrare dignatus est, ut ille se intellegat habere Spiritum Sanctum, qui in unitate **Ecclesiae** continetur, quae linguis omnibus loquitur. *Unum corpus*, Paulus dicit Apostolus: *Unum corpus, et unus spiritus*. Membra nostra attendite. Multis membris constitutum est corpus, et vegetat membra omnia unus spiritus. Ecce humano spiritu, quo sum ego ipse homo, membra omnia colligo: **impero** membris ut moveantur, intendo oculos ad videndum, aures ad audiendum, linguam ad loquendum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum. Officia membrorum dispartita sunt, sed unus spiritus continet omnia. Multa iubentur, multa fiunt: unus iubet, uni servitur. Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra; hoc Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi, quod est **Ecclesia**. Ideo Apostolus, cum corpus unum nominasset, ne intellegeremus mortuum corpus: *Unum*, inquit, *corpus*. Sed rogo te, vivit hoc corpus? Vivit. Unde? De uno spiritu. *Et unus spiritus*. Attendite ergo, fratres, in nostro corpore, et dolete eos qui de **Ecclesia** praeciduntur. In membris nostris, quamdiu vivimus, cum sani sumus, implent omnia membra officia sua. Si unum membrum dolet alicunde, compatiuntur omnia membra. Tamen quia in corpore est, dolere potest, exspirare non potest. Quid est enim "exspirare", nisi spiritum amittere? Iam vero si membrum praecidatur de corpore, numquid sequitur spiritus? Et tamen membrum agnoscitur quid est; digitus est, manus est, brachium est, auris est: praeter corpus habet formam, sed non habet vitam. Sic et homo ab **Ecclesia** separatus. Quaeris ab illo sacramentum, invenis: quaeris Baptismum, invenis: quaeris symbolum, invenis. Forma est: nisi intus spiritu vegeteris, frustra foris de forma gloriaris.

Hemos dicho que mediante el Espíritu Santo la Iglesia perdona. Éste también es denominado “Espíritu Santo de disciplina”<sup>1914</sup>, en alusión a la penitencia necesaria en la realización del perdón. Es la disciplina necesaria en la Iglesia, pues ésta corre peligro en este mundo a causa de la muchedumbre<sup>1915</sup>. También mediante el Espíritu se verifica en la Iglesia el don de Dios o la gracia de la regeneración y reconciliación<sup>1916</sup>, Él es el que congrega en unidad<sup>1917</sup>, la unidad es su obra<sup>1918</sup>, manifestada en la multitud de lenguas<sup>1919</sup>. Esa unidad se vincula a su vez con la paz, que realiza el mismo Apóstol en Efesios 4, 3 (“cuidando de conservar la unidad de espíritu en el vínculo de la paz”)<sup>1920</sup>. Esta importancia debemos tenerla en cuenta para lo que se dirá en las conclusiones de este capítulo respecto a la coerción.

Un elemento fundamental, don del Espíritu Santo, es la unidad, de la que ya hemos hablado en otros lugares, y que alcanza la categoría de sacramento<sup>1921</sup>, y que fue encarecida por el propio Cristo<sup>1922</sup>. El amor “no se posee sino es dentro de la unidad de la Iglesia”<sup>1923</sup>. Aparece como elemento propio de la Iglesia, frente a la división de los herejes<sup>1924</sup>, así dice “si eres hermosa, hay unidad en ti. Donde hay división, hay fealdad, no hermosura”<sup>1925</sup>. Por ello la Iglesia es única, y apartarse de ella es apartarse de la unidad, supone apartarse de la salud<sup>1926</sup> y regresar a ella supone su recuperación<sup>1927</sup>.

Frente a la unidad de la Iglesia contrasta la división de los carnales, de Esaú, que o están divididos o son fáciles a la división<sup>1928</sup>, al igual que el pecado, dividido contra sí mismo<sup>1929</sup>. Todo el que rompe la unidad o vive de modo que la daña se incluyen entre ellos, incluyendo a aquellos (también obispos) que aman sus “comodidades seculares” y “cuando la Iglesia toma alguna medida contra ellos, ¡qué fácilmente se separan!”<sup>1930</sup>.

Los que viven separados de la Iglesia carecen de espíritu y son incapaces de comprenderlo<sup>1931</sup>, mientras los que están dentro de la Iglesia que organizan cismas son carnales, “párvulos dentro de la Iglesia”, que no comprenden las cosas del espíritu, aunque lo poseen mientras están dentro<sup>1932</sup>, frente a los de fuera, que abandonan la Iglesia<sup>1933</sup> y toman como sede el Aquilón<sup>1934</sup>. El espíritu inmundo también está dividido contra sí<sup>1935</sup> como enemigo de la unidad, que es la verdadera Iglesia.

---

<sup>1914</sup> Cf. Sermón 71, 32;

<sup>1915</sup> Cf. Sermón 251, 1.1;

<sup>1916</sup> Cf. Sermón 71, 23; Sermón 265, 10.12;

<sup>1917</sup> Cf. Sermón 71, 28; Sermón 71, 34; Sermón 227;

<sup>1918</sup> Cf. Sermón 71, 33;

<sup>1919</sup> Cf. Sermón 87, 9; Sermón 89, 1; Sermón 99, 10; Sermón 175, 3; Sermón 229 I, 3; Sermón 267, 3.3; Sermón 268, 1; Sermón 268, 2; Sermón 268, 4; Sermón 269, 1; Sermón 271;

<sup>1920</sup> Cf. Sermón 71, 28; Sermón 71, 32; Sermón 71, 37;

<sup>1921</sup> Cf. Sermón 229 A, 1;

<sup>1922</sup> Cf. Sermón 340 A, 11;

<sup>1923</sup> Cf. Sermón 265, 11;

<sup>1924</sup> Cf. Sermón 46, 39; Sermón 265, 5.6;

<sup>1925</sup> Cf. Sermón 46, 37;

<sup>1926</sup> Cf. Sermón 125, 6; Sermón 137, 1; Sermón 198, 8; Sermón 356, 10;

<sup>1927</sup> Cf. Sermón 359, 7;

<sup>1928</sup> Cf. Sermón 4, 33;

<sup>1929</sup> Cf. Sermón 71, 33;

<sup>1930</sup> Cf. Sermón 4, 34;

<sup>1931</sup> Cf. Sermón 71, 30; Sermón 71, 31; Sermón 265, 11;

<sup>1932</sup> Cf. Sermón 71, 31; Sermón 268, 2; Sermón 271;

<sup>1933</sup> Cf. Sermón 268, 2;

<sup>1934</sup> Cf. Sermón 198, 15;

<sup>1935</sup> Cf. Sermón 71, 37;

En expresiones como la anterior sobre los obispos, así como en otras<sup>1936</sup>, se percibe que el clericalismo ya era considerado una situación especial, al que se rendía honores equivalentes a los altos funcionarios y magistrados del imperio, gozando de privilegios, por ejemplo al mostrar el interés que los sujetos tenían en ostentarlo<sup>1937</sup>. Este elemento, sumado a ciertas concepciones donatistas le lleva a encarecer a los fieles que no pongan su esperanza en el obispo<sup>1938</sup>. También señala que la existencia de ministros y dignatarios en la Iglesia que no viven de acuerdo con las palabras y sacramentos de ellos mismos no es justificación para salir de la Iglesia<sup>1939</sup>. A los que buscan esos privilegios (también relacionado con la presencia de malos en la Iglesia) los denomina mercenarios<sup>1940</sup>. En 137, 5 divide el género humano en tres tipos de personas, una de ellas son esos mercenarios, junto al pastor y al ladrón. El pastor es el que da la vida por sus ovejas, a los que se ha de amar, el mercenario, al que hay que tolerar, es el que al ver al lobo huye, es el falso pastor. Y el ladrón es el lobo, que debe ser esquivado, identificado con el diablo<sup>1941</sup>. Mercenarios que parece identificar con los “asalariados”<sup>1942</sup> que vimos tenía la casa. Esa casa cuenta con asalariados, esclavos e hijos. Los esclavos son aquellos que sirven en ella por temor, no por amor.

Debemos destacar la importancia que tiene el Espíritu Santo, que debe resaltarse aún más cuando de él Agustín afirma, respecto a la remisión de los pecados, ya que él es el que regenera<sup>1943</sup>: “Tal remisión la realiza la Trinidad, pero se entiende que propiamente pertenece al Espíritu Santo. Porque él es el Espíritu de adopción de los hijos, en el que clamamos Abba...”<sup>1944</sup>. De este modo se evidencia, en un plano de lo que hemos dado en llamar “Teología del Derecho”, cómo en el cristianismo, y en las sociedades cristianas, se asume la institución jurídica de la adopción, que es rechazada por otras religiones (Corán Sura 33), y es que en el cristianismo la aceptación de esta institución adquiere un significado trascendental cuando los cristianos se hacen por el espíritu, no por la carne, hijos de Abrahán, es decir, una cierta forma de “adopción” (mutatis mutandis) se produce con los gentiles convertidos, que, adoptados por el Padre y la Madre (Dios y la Iglesia), pasan a formar parte del Pueblo de Dios. Interpretación que avala el propio santo en el sermón 198, 44.

Pero dejando esto a un lado, el Espíritu Santo es un elemento importante en las siete virtudes del mismo, siete virtudes a las que también llama operaciones espirituales que mencionó Isaías, y que en el sermón 198, 51 vincula con la Iglesia como número que identifica a la Iglesia universal, junto a las siete Iglesias a las que escribe Juan y san Pablo.

La Iglesia es recomendada por Cristo resucitado, por Cristo ascendido y por Cristo en el cielo enviado en Espíritu Santo<sup>1945</sup>, y junto a ella se encarece la unidad de la Iglesia<sup>1946</sup>.

La expansión por todo el orbe<sup>1947</sup> es vinculada con la universalidad de la Iglesia católica, que junto a la unidad, la constituye en la verdadera Iglesia de Dios, la Iglesia

<sup>1936</sup> Cf. Sermón 137, 5; Sermón 355, 6;

<sup>1937</sup> Cf. Sermón 355, 6;

<sup>1938</sup> Cf. Sermón 340 A, 9;

<sup>1939</sup> Cf. Sermón 351, 11;

<sup>1940</sup> Cf. Sermón 137, 5; Sermón 137, 10; Sermón 137, 10; Sermón 251, 4;

<sup>1941</sup> Cf. Sermón 137, 12;

<sup>1942</sup> Cf. Sermón 198, 12;

<sup>1943</sup> Cf. Sermón 212, 2;

<sup>1944</sup> Cf. Sermón 71, 28;

<sup>1945</sup> Cf. Sermón 265, 10.12; Sermón 268, 4;

<sup>1946</sup> Cf. Sermón 268, 4;

de la totalidad<sup>1948</sup>, frente a “las iglesias” parciales, como la Iglesia del partido de Donato<sup>1949</sup>, por cuyo regreso se ora. En relación con esa expansión por todo el orbe encontramos la aplicación del verbo subyugar (subiugere), para referir que el bautismo, uno de los bienes de la Iglesia que comparte con los herejes<sup>1950</sup>, “subyugó salutíferamente los pueblos de todo el orbe de la tierra al nombre de Cristo”<sup>1951</sup> y que manifiesta una idea de dominio y superioridad, al igual que vimos con imperium.

La Iglesia aparece como lugar donde “ya se nos manifiesta el reino de Dios. En ella está el Señor, la ley y los profetas;”<sup>1952</sup>. Incluso se identifica en ocasiones el reino de los cielos con la Iglesia presente (no escatológica, y ello a pesar de que el uso de Reino de Dios es usualmente escatológico<sup>1953</sup>. Ésta identificación resulta clara en el Sermón 251, 4, donde la realiza tres veces, cuando dice:

En verdad os digo: Quien viole uno de estos mis mandatos menores y los enseñe, será tenido por el menor en el reino de los cielos. Quien viole y enseñe así, esto es, viviendo mal y mostrando el bien, respectivamente, será tenido por el menor en el reino de los cielos. **Pero ¿en qué reino de los cielos? En la Iglesia del tiempo presente, porque también a ella se la llama reino de los cielos.** En efecto, si no se llamara reino de los cielos también a esta Iglesia que reúne en sí a buenos y malos, no diría el Señor en la parábola: El reino de los cielos se parece a una red barredera que se echa al mar y recoge peces de toda especie. Mas estáte atento a lo que sigue. El reino de los cielos se parece a una red barredera que se echa al mar –una red barredera no deja de ser una red- que recoge peces de toda especie. ¿Y qué? La arrastran hasta la orilla. Son palabras del Señor en la parábola. Y, cuando los han llevado a la orilla, se sientan, seleccionan los buenos, y los echan a los canastos y a los malos los tiran. Él mismo les expuso la parábola. ¿Qué dice? Así sucederá al fin del mundo. ¿Habéis advertido lo que significa la orilla? Vendrán –dijo- los ángeles, y reunirán a los malos sacándolos de entre los buenos y los arrojarán al horno de fuego ardiente; allí habrá llanto y crujir de dientes. Sin embargo, **se ha llamado a la Iglesia reino de los cielos. A veces, en el mar nada juntos peces buenos y malos; de idéntica manera, en este reino de los cielos, es decir, en la iglesia de este tiempo**, es considerado como el menor el que enseña el bien y practica el mal, pues en ella se encuentra también él. **No está excluido de ella; está en el reino de los cielos, es decir, en la Iglesia tal cual es en el tiempo presente.** Enseña el bien y practica el mal: es necesario, es un mercenario. En verdad os digo –afirma- ya recibieron su recompensa. De algo sirven, pues si de nada sirviesen los que enseñan el bien y practican el mal, no hubiese dicho el Señor

---

<sup>1947</sup> Cf. Sermón 149, 10; Sermón 157, 6; Sermón 162 A, 7; Sermón 162 A, 9; Sermón 162 A, 10; Sermón 162 A, 12; Sermón 164, 12; Sermón 183, 11; Sermón 198, 51; Sermón 198, 55; Sermón 210, 6, 8; Sermón 221, 1; Sermón 229 I, 4; Sermón 238, 3; Sermón 239, 1; Sermón 242, 12; Sermón 243, 2.2; Sermón 250, 1; Sermón 252, 10.10; Sermón 265, 5.6; Sermón 265, 10.12; Sermón 265 E, 4; Sermón 265 F, 4; Sermón 268, 1; Sermón 269, 1; Sermón 293 C, 1; Sermón 295, 5; Sermón 301, 1; Sermón 306 C, 1; Sermón 338, 1; Sermón 346 B, 3; Sermón 358, 2; Sermón 358, 3; Sermón 359, 1; Sermón 359, 5; Sermón 359, 6; Sermón 360, 1;

<sup>1948</sup> Cf. Sermón 162 A, 10; Sermón 162 A, 11; Sermón 164, 14; Sermón 265, 5.6; Sermón 358, 1;

<sup>1949</sup> Cf. Sermón 46, 32; Sermón 46, 33; Sermón 138, 9; Sermón 138, 10; Sermón 162 A, 7; Sermón 164, 14;

<sup>1950</sup> Cf. Sermón ACEP, 2;

<sup>1951</sup> Cf. Sermón 260 C, 2;

<sup>1952</sup> Cf. Sermón 78, 4;

<sup>1953</sup> Cf. Sermón 272 B, 2;

mismo a su pueblo: Los escribas y fariseos se han sentado en la cátedra de Moisés; haced lo que os dicen, no lo que ellos hacen. ¿Por qué? Por que dicen, pero no hacen<sup>1954</sup>.

Entre las potestades de la Iglesia (ya vimos que entre ellas incluye la capacidad de perdonar pecados y junto a ella la imposición de penitencia, distinto a la coerción ya que, si bien ambas son legítimas, frente a la violencia ilegítima, la coerción se extiende sobre todos, mientras la penitencia se extiende sobre algunos sometidos a una relación particular, si bien este sentido estricto no es el que utilizamos de forma sistemática en todo el trabajo.) vemos que ésta tiene una capacidad de coacción, así, encontramos que “la Iglesia” puede tomar “alguna medida contra ellos”<sup>1955</sup>, refiriéndose a los obispos.

Al referirse a los obispos se observa como ostentan la “obediencia del pueblo”<sup>1956</sup>, son los dirigentes<sup>1957</sup>, los que gobiernan los pueblos<sup>1958</sup>, los “preósitos de las Iglesias”<sup>1959</sup>. En el sermón 359 A, 11 enumera, entre los que presiden los pueblos, “sean ricos o pobres, sean reyes o emperadores, o jueces u obispos, u otros dirigentes de las iglesias”<sup>1960</sup>. Los que ostentan “algún cargo en la Iglesia”<sup>1961</sup> deben recibir el primer puesto, sentarse en un lugar más elevado para distinguirse de los demás, no para su soberbia, lo que puede llevarles a la condenación<sup>1962</sup>, sino para “que piensen en la carga de la que han de rendir cuentas”, o “cada cual ha de rendir cuentas de su administración al padre de familia”<sup>1963</sup>. A ese pueblo lo llega a denominar “Masa Cándida”<sup>1964</sup>, confiada a su gobierno.

Hemos visto a lo largo de los sermones cómo Agustín acepta la jerarquía eclesiástica, esta aceptación vemos que la apoya objetivamente en la interpretación del texto del Cantar de los cantares “ordena en mí la caridad”, que interpreta como la orden a la Iglesia de “estableced una jerarquía, un orden y dad a cada uno lo que se le

---

<sup>1954</sup> *Amen enim dico vobis, quoniam quicumque solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit: solverit et docuerit sic; solverit male vivendo, et docuerit bona docendo: minimus vocabitur in regno coelorum. Sed in quo regno coelorum? In Ecclesia quae modo est; quia et ipsa vocatur regnum coelorum. Nam si non vocaretur regnum coelorum et ista Ecclesia, quae colligit bonos et malos, non diceret ipse Dominus in parabola loquens: Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare, quae congregat omnia genera piscium. Sed ecce quid sequitur? Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare. Sagenae, retia sunt: congregat omnia genera piscium. Sed quid? Trahunt illa ad littus. Hoc in parabola Dominus dicit. Et cum traxerint ad littus, sedent, et colligunt bonos et mittunt in vascula, malos autem proiciunt. Et exposuit quod proposuit. Quid enim ait? Sic erit in consummatione saeculi. Intellexistis littus? Veniunt, inquit: Angeli, et colligunt malos de medio iustorum, et mittunt in caminum ignis ardentis: ibi erit fletus et stridor dentium. Tamen regnum coelorum est appellata Ecclesia. Et quando quidem mare habet pisces simul natantes et bonos et malos, in isto regno coelorum, id est, in Ecclesia huius temporis minimus vocatur ille qui docet bona, et agit mala: quia ibi est et ipse. Non enim non est ibi: ibi est in regno coelorum, id est, in Ecclesia, qualis est isto tempore. Docet bona, agit mala: necessarius est, mercenarius est. Amen dico vobis, ait, perceperunt mercedem suam. Prodest aliquid. Nam si nihil prodessent, qui bona docent et male vivunt, non diceret ipse Dominus suo populo: Scribae et Pharisei cathedram Moysi sedent: quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite. Quare? Dicunt enim, et non faciunt.*

<sup>1955</sup> Cf. Sermón 4, 34;

<sup>1956</sup> Cf. Sermón 4, 34; Sermón 306 C, 1;

<sup>1957</sup> Cf. Sermón 198, 49; Sermón 310, 2;

<sup>1958</sup> Cf. Sermón 355, 2;

<sup>1959</sup> Cf. Sermón 198, 53;

<sup>1960</sup> Cf. Sermón 359 A, 11;

<sup>1961</sup> Cf. Sermón 91, 5;

<sup>1962</sup> Cf. Sermón 340 A, 2;

<sup>1963</sup> Cf. Sermón 359 A, 11;

<sup>1964</sup> Cf. Sermón 306 C, 1;

debe”<sup>1965</sup>. De este modo la superación de la estructura carismática inicial se ve superada por una estructura jerárquica impuesta desde el texto bíblico

La Iglesia es la que distingue “el estiércol”, “las herejías y cismas”<sup>1966</sup>, incluso distingue “a la paja que el viento arrebata antes de la bielta” de otros malos que deben ser tolerados<sup>1967</sup>. Esa tolerancia debemos ponerla en relación con la intención de Agustín, contra los donatistas, de que “en la Iglesia los malos no contaminan a los buenos”<sup>1968</sup>.

Ya vimos que una potestad fundamental de la Iglesia es la del perdón y la penitencia de los pecados<sup>1969</sup>, que fundamenta en la resurrección de Lázaro<sup>1970</sup>. Se ve con claridad en el sermón 67, 3 y 139 A, 2:

Dirá quizá alguno: ¿De qué sirve la Iglesia si ya sale el confesor resucitado por la voz del Señor? ¿Qué aprovecha al que se confiesa la Iglesia, a la que dijo el Señor: Lo que desatares en la tierra, será desatado en el cielo? Observa al mismo Lázaro cuando sale con sus ataduras. Ya viví confesando, pero aún no caminaba libre, constreñido por las mismas ataduras. ¿Qué hace, pues, la Iglesia, a la que se dijo: Lo que desatares será desatado, sino lo que a continuación dijo el Señor a los discípulos: Desatadlo y dejadlo marchar?<sup>1971</sup>

Y el muerto salió atado con las vendas; porque, si bien el consuetudinario cesa de pecar, todavía es reo de lo pasado, y necesario es que ruegue y haga penitencia por lo hecho, no por lo que hace, pues ya no lo hace; está vivo, no lo hace, pero aún está ligado por las cosas que hizo. Luego es a los ministros de la Iglesia, por medio de los cuales se imponen las manos a los penitentes, a los que dice Cristo: Desatadle y dejadle ir<sup>1972</sup>.

Y muy especialmente puede apreciarse en el Sermón 213, 9, vinculado ese perdón con el bautismo y con la oración, sin mencionar en este caso la penitencia, y en el que se puede además apreciar el modo en que usualmente interpreta las escrituras:

“Y en el perdón de los pecados”. Si no existiese en la Iglesia, ninguna esperanza nos quedaría. Si no existiese en la Iglesia el perdón de los pecados, ninguna esperanza habría de vida y liberación eterna. Damos gracias a Dios que concedió este don a su Iglesia. Ved que vais a acercaros a la fuente santa: os bañaréis en el bautismo salvador y os renovaréis en el baño de la regeneración; al ascender de ese baño quedaréis sin pecado alguno. Todos los que en el pasado os perseguían

---

<sup>1965</sup> Cf. Sermón 100, 2;

<sup>1966</sup> Cf. Sermón 5, 1; Sermón 198, 42;

<sup>1967</sup> Cf. Sermón 5, 1;

<sup>1968</sup> Cf. Sermón 99, 8

<sup>1969</sup> Cf. Sermón 116, 6; Sermón 129, 9; Sermón 139 A, 2; Sermón 183, 11; Sermón 214, 11; Sermón 215, 9; Sermón 229 J, 5; Sermón 238, 3; Sermón 268, 4; Sermón 295, 2; Sermón 352, 6; Sermón 352, 8;

<sup>1970</sup> También Sermón 352, 8;

<sup>1971</sup> Dicit ergo aliquis, Quid prodest **Ecclesia**, si iam confessor voce dominica resuscitatus prodit? Quid prodest **Ecclesia** confitenti, cui Dominus ait: *Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo?* Ipsum Lazarum attende: cum vinculis prodit. Iam vivebat confitendo; sed nondum liber ambulabat, vinculis irretitus. Quid ergo facit **Ecclesia**, cui dictum est: *Quae solveritis, soluta erunt*; nisi quod ait Dominus continuo ad discipulos: *Solvite illum, et sinite abire?*

<sup>1972</sup> Et processit ille mortuus, ligatus institit; quia, etsi desiit peccare, adhuc de praeteritis reus est, et opus est ut precetur, et agat paenitentiam propter facta; non propter ea quae facit, quia iam non facit; reviviscit, non facit; sed propter ea, quae fecit, adhuc ligatus est. Ergo ministris **Ecclesiae** suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit: *Solvite eum, et sinite illum.*

quedarán eliminados allí. Vuestros pecados serán semejantes a los egipcios que perseguían a los israelitas; los perseguían, sí, pero sólo hasta el mar Rojo. ¿Qué significa “hasta el mar Rojo”? Hasta la fuente consagrada con la cruz y la sangre de Cristo. Lo que es rojo tiñe de rojo. ¿No ves cómo está teñido de rojo el partido de Cristo? Pregunto a los ojos de la fe; si miras a la cruz, presta atención también a la sangre; si miras a lo que de ella cuelga, considera también lo que derramó. El costado de Cristo fue perforado con una lanza, y manó el precio pagado por nosotros. Es la razón por la que el bautismo, es decir, el agua en la que os sumergís y por la que pasáis cual si fuera el mar Rojo, es signada con la señal de Cristo. Vuestros pecados son vuestros enemigos; van detrás de vosotros, pero sólo hasta el mar. Cuando hayáis entrado en él, vosotros os libraréis, pero ellos serán aniquilados, del mismo modo que el agua cubrió a los egipcios, mientras los israelitas se zafaban de ellos pasando a pie enjuto. ¿Y qué dijo la Escritura? No quedó ni uno solo de ellos. Sean tus pecados muchos o pocos, sean grandes o pequeños, ¿qué importa, si no quedó ninguno de ellos? Pero como tenemos que vivir en este mundo, en el que nadie vive sin pecado, su perdón no se obtiene solamente en el lavado del bautismo, sino también mediante la oración del Señor, diariamente repetida, que vais a recibir dentro de ocho días. En ella encontraréis una especie de bautismo diario, de forma que habéis de dar gracias a Dios, que concedió a su Iglesia este don que proclamamos en el Símbolo; en efecto, después de decir: “En la santa Iglesia”, añadimos: “En el perdón de los pecados”<sup>1973</sup>.

Esa potestad de perdonar los pecados se da a la Iglesia, pero ésta aparece en ocasiones en el sentido de comunidad, por ejemplo cuando dice, “También vosotros atáis y desatáis, pues quien es atado es separado de vuestra compañía, y cuando se reconcilia, es desatado por vosotros, puesto que también vosotros rogáis por él a Dios”<sup>1974</sup>. Es una potestad que se otorga a la comunidad. Así Agustín habla de los penitentes<sup>1975</sup> o fieles sometidos a la penitencia pública, que estaban separados de los demás, que ocupaban un lugar aparte en el templo y no comían con el resto como muestra e otros lugares, como la enarración 100, 8 o la carta a Parmeniano 3, 2, 13. De este modo Agustín intenta realzar el papel de toda la comunidad cristiana en la reconciliación de los penitentes como han señalado distintos autores como Fitzgerald,

---

<sup>1973</sup> *In remissionem peccatorum*. Haec in **Ecclesia** si non esset, nulla spes esset: remissio peccatorum si in **Ecclesia** non esset, nulla futurae vitae et liberationis aeternae spes esset. Gratias agimus Deo, qui **Ecclesiae** suae dedit hoc donum. Ecce venturi estis ad fontem sanctum: diluimini baptismo salutari, lavacro regenerationis renovabimini; eritis sine ullo peccato, ascendentes de illo lavacro. Omnia quae vos praeterita persequabantur, ibi delebuntur. Aegyptiis insequentibus Israelitas similia erunt vestra peccata; persequentibus, sed usque ad Mare Rubrum. Quid est, usque ad Mare Rubrum? Usque ad fontem Christi cruce et sanguine consecratum. Quod enim rubrum est, rubet. Non vides, quomodo rubeat pars Christi? Interroga oculos fidei: si crucem vides, attende et cruorem: si vides quod pendet, attende quod fudit. Lancea perforatum est latus Christi, et manavit pretium nostrum. Ideo signo Christi signatur baptismus, id est, aqua ubi tinguimini, et quasi in Mari Rubro transitis. Peccata vestra hostes vestri sunt: sequuntur, sed usque ad mare. Cum vos intraveritis, evadetis, illa delebuntur; quomodo evadentibus per siccum Israelitis aqua cooperuit Aegyptios. Et quid dixit Scriptura? *Unus ex eis non remansit*. Peccasti multa, peccasti pauca; peccasti magna, peccasti parva; quid ad *unus ex eis non remansit*? Sed quoniam vivituri sumus in isto saeculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in Oratione dominica et quotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum; ut agatis Deo gratias, qui donavit hoc munus **Ecclesiae** suae, quod confitemur in Symbolo; ut cum dixerimus: *Sanctam Ecclesiam*, adiungamus: *remissionem peccatorum*.

<sup>1974</sup> Cf. Sermón 229 N, 2;

<sup>1975</sup> Cf. Sermón 352, 8; Sermón 392, 5 (6); Sermón 393, 1;

Labonnardière o Verheijen...<sup>1976</sup> y que explica además el rechazo por la penitencia privada<sup>1977</sup>.

Respecto a la penitencia, señala Agustín “en la Iglesia se perdonan los pecados de tres modos: por el bautismo, por la oración y por la gran humildad de la penitencia”<sup>1978</sup> y “Tres son los actos penitenciales que vuestra erudición reconoce conmigo”<sup>1979</sup>. El tercero de ellos lo constituyen los pecados contra el decálogo, volviéndose a ver la separación del penitente al decir “sea separado por algún tiempo del sacramento de la paz celeste mediante la disciplina eclesiástica”<sup>1980</sup> penitencia que considera la más severa y dolorosa, la que da el nombre a los penitentes<sup>1981</sup>.

Debemos ponerlo en relación la liberación del creyente con la tiranía del pecado<sup>1982</sup>, tal como se expuso en epígrafes anteriores.

Pero la Iglesia además es la que ostenta la máxima autoridad, lo que debe hacer replantear la doctrina clásica del agustinismo político, del que no nos ocuparemos en este lugar. Note el lector la referencia a la auctoritas en el sermón 51, 4:

Aquel que hizo a sus discípulos pescadores de hombres, en sus redes incluyó todo género de autoridades. Si ha de creerse a una muchedumbre, ¿cuál hay mayor que la Iglesia extendida por todo el orbe de la tierra? ¿Son autoridad los ricos? Vean a cuántos capturó. ¿Lo son tal vez los pobres? Contemplan cuántos millares hay. ¿Lo son los nobles? Casi toda la nobleza está ya dentro. ¿Los reyes acaso? Vean que todos están ya sometidos a Cristo. ¿O los más elocuentes, los más sabios, los más prudentes? Contemplan cuántos oradores, cuántos filósofos de este mundo fueron apresados en las redes por aquellos pescadores para ser sacados del abismo a la salvación<sup>1983</sup>.

A esa autoridad de la Iglesia también se refiere en otros lugares<sup>1984</sup>. Autoridad que cohibe a los pelagianos y se sustenta “en el canon bien fundado de la verdad”<sup>1985</sup>. También ostentan autoridad las escrituras, firmamento de la Iglesia, autoridad que se extiende sólo sobre los hombres, excluyendo de ella tan sólo a los ángeles<sup>1986</sup>, o la autoridad del Apóstol<sup>1987</sup>. La Iglesia católica ostenta autoridad respecto a cuestiones teológicas<sup>1988</sup>, aunque Agustín admite la discusión sobre “otras cuestiones aún no

---

<sup>1976</sup> LA BONNARDIÈRE A. M., “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après s. Augustin”, *Revue Études Augustiniennes*, 1967, vol. XIII, nº 1-2, p. 63-65 ; FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 339; VERHEIJEN, L., “Les sermons de saint Augustin pour le Carême (205-211) et sa motivation de la vie ascétique”, *Augustiniana*, n. 21 (1971), p. 357-404.

<sup>1977</sup> Cf. Sermón 392, 2 (3);

<sup>1978</sup> Cf. SSC, VIII, 16;

<sup>1979</sup> Cf. Sermón 351, 2;

<sup>1980</sup> Cf. Sermón 351, 7;

<sup>1981</sup> Cf. Sermón 352, 8;

<sup>1982</sup> Cf. Sermón 216, 7;

<sup>1983</sup> Ille qui discipulos suos fecit piscatores hominum, intra retia sua omne genus auctoritatis inclusit. Si multitudini credendum est; quid copiosius **Ecclesia** toto orbe diffusa? Si divitibus credendum est; attendant quot divites cepit: si pauperibus credendum est, attendant pauperum millia: si nobilibus; intus est iam pene tota nobilitas: si regibus; videant omnes subditos Christo: si eloquentioribus, doctioribus, prudentioribus; intueantur quanti oratores; quanti periti, quanti philosophi huius mundi ab illis piscatoribus irretiti sint, ut ad salutem de profundo attraherentur;

<sup>1984</sup> Cf. Sermón 198, 8; Sermón 294, 1; Sermón 294, 17; Sermón 351, 2;

<sup>1985</sup> Cf. Sermón 294, 17;

<sup>1986</sup> Cf. Sermón 229 R; Sermón 229 V;

<sup>1987</sup> Cf. Sermón 361, 3;

<sup>1988</sup> Cf. Sermón 294, 1; Sermón 358, 5;



examinadas con diligencia ni garantizadas con la autoridad de la Iglesia” donde “ha de soportarse al amante de discusiones que se equivoca”<sup>1989</sup>, acepta la discusión para lograr la adhesión voluntaria, “vengan, pues sin temor”<sup>1990</sup>.

Debemos señalar que dentro de las referencias incluidas en el Anexo I dentro del epígrafe “Ecclesia”, en el sermón 61, 13 encontramos una nueva utilización del recurso de la gradatio que ya señalamos en el epígrafe relativo al término imperium. Allí, en concreto en el sermón 41, 3, donde dice, respecto a una frase de la Biblia, que debe entenderse de forma que nos “insinúe”, nos “ordene”, nos “imponga” (insinuandum, praecipendum, imperandum). En el caso del sermón 61, 13 encontramos que es el propio Agustín es el sujeto de la frase, “os ruego”, “os lo aconsejo”, “os lo mando”, “os lo prescribo” (rogo, moneo, praecipio, iubeo), que en el sermón 138, 10 queda en un más sencillo “os amonesto y ruego” (Hortor vos, obsecro vos). En el sermón 196, 4, vuelve a utilizar esa figura, en la que el obispo “os manda, os amonesta, os suplica, os conjura, os obligo” (episcopus iubens, monens, rogans, adiurans, (ego) obstringo), y otra vez en el sermón 392, 3 (4) Agustín amonesta, ordena y manda de forma absoluta (moneo, praecipio, iubeo), admitiendo la coerción y la capacidad de dirección del obispo.

Note el lector que en este caso Agustín utiliza el verbo prescribir. La utilización del verbo iubeo nos hace pensar en un sentido netamente jurídico, así como ciertos usos jurídicos del mismo vienen a permitirnos fundamentar, por ejemplo legem iubere, “votar una ley”, tribunos iubere, “nombrar tribunos”, provinciam iubere, “asignar el gobierno de una propincia”, populus iussit “el pueblo ordenó”, que nos proporciona Bogarín<sup>1991</sup>, lo podríamos interpretar como una muestra de la capacidad legislativa del obispo. No obstante el citado autor discute la procedencia de ius de este verbo, cosa que afirma De Miguel<sup>1992</sup>, y considera que el sentido de voluntad es secundario respecto al de deseo como afirma Segura<sup>1993</sup>, entre otros fundamentos.

Los obispos son “los ministros de aquellas llaves en la Iglesia”<sup>1994</sup>, son los que ostentan la capacidad de perdonar los pecados, así como la posibilidad de ordenar la penitencia públicamente si considera que puede ser útil como ejemplo<sup>1995</sup>. De este modo los obispos son mediadores en la concesión del perdón y son los que determinan la penitencia. Este tema de la capacidad de la Iglesia para conceder el perdón debemos relacionarlo en san Agustín con las distintas teorías que negaban la capacidad de perdonar a la Iglesia fuera total o parcialmente (como los novacianos o los luciferianos (por Lucifer de Cagliari)). En esta dialéctica Agustín se ve obligado a combinar la acción del perdón de Dios con la acción de la Iglesia, aspecto que soluciona con las dos fases de la resurrección de Lázaro, primero Cristo mediante la confesión, acto interior, después la Iglesia mediante sus ministros. Esta capacidad de la Iglesia es tan importante (o más, desde un plano teológico) que la potestad coercitiva, ya que ambas son el reverso de una misma moneda. En ambas podemos considerar que existe un carácter o una potestad de carácter “estatal” pues tan relevante es jurídicamente estar legitimado para ejercitar la coerción como para eximir de culpa.

---

<sup>1989</sup> Cf. Sermón 294, 20;

<sup>1990</sup> Cf. Sermón 358, 5;

<sup>1991</sup> BOGARÍN DÍAZ, J., “De nuevo sobre el concepto etimológico de Derecho”, *Derecho y conocimiento*, vol. 1, Universidad de Huelva, Huelva 2002, p. 299-329, p. 312.

<sup>1992</sup> DE MIGUEL, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Madrid 2000, p. 504.

<sup>1993</sup> SEGURA MUNGUÍA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Ed. Anaya, Madrid 1985, p. 384.

<sup>1994</sup> Cf. Sermón 351, 9;

<sup>1995</sup> Cf. Sermón 351, 9;

La Iglesia manda sobre el creyente, y en ese mandar el verbo que suele utilizar es *iubere*<sup>1996</sup>,

En relación con la coerción debemos tener en cuenta las referencias que afectan a la separación de la Iglesia, es decir, la pena de excomunión<sup>1997</sup>, pena que Agustín parece reticente a aplicar, a pesar de que, según Van der Meer<sup>1998</sup>, era relativamente frecuente en la Iglesia primitiva “cuando se trataba de un escándalo real, de un adulterio conocido en la ciudad, de pacto con los herejes, blasfemia o apostasía de la fe, o de crímenes que caían bajo la sanción de la ley, como asesinato o graves malos tratos, el obispo excomulgaba de la Iglesia al culpable”. Ante la exclusión por un pecado público la penitencia debía ser igualmente pública.

Esa reticencia de Agustín a aplicar la excomunión podemos ponerla en relación con la imposibilidad de cerrar las puertas de la Iglesia a quien llama a ella<sup>1999</sup> o con la paciencia que muestra Agustín, que no denomina herejes a los pelagianos en los primeros momentos de la controversia. De hecho a los fieles les recomienda con ellos “comportaos amigable, fraterna, plácidamente; amorosa y pacientemente”<sup>2000</sup>. Evita citar el nombre de los promotores de la herejía, limitándose a rebatir los errores para ganarles más fácilmente, circunstancia que ayuda en la datación del sermón 294. La calificación como herejes la realizará después, cuando las posiciones estaban bien definidas y se materialice la división.

La separación del conjunto de los fieles puede apreciarse cuando dice “que el desertor del ejército está privado de los legítimos camaradas” (*legitima societate*)<sup>2001</sup>, bautismo que es definido como signo de salvación, y no como salvación misma<sup>2002</sup>, que depende de la piedad, don del Espíritu Santo, lo que enlaza con la Unidad. De este modo Agustín recurre al símil del creyente soldado<sup>2003</sup>, del Cristo emperador (al que ya hemos hecho referencia al hablar del término *Imperium*) y del hereje o cismático como desertor<sup>2004</sup>, transformándose el bautismo en agravante de condenación.

En el tiempo de Agustín la excomunión era considerada como un gran deshonor en la vida social. Quizá por ello Agustín prefiere otras formas de corregir al pecador. Así en algunos sermones viene a establecer un procedimiento<sup>2005</sup>, que toma del Evangelio de San Mateo 18, 15-17, en el que primero se le corrige a solas, después ante dos o tres testigos, y por último ante toda la comunidad, ante la Iglesia. Pero en todo caso debe ser corregido, lo que es una obligación del pastor e incluso un derecho del corregido para poder corregirse<sup>2006</sup>, que incluye a los donatistas que piden el perdón y la penitencia<sup>2007</sup>, derecho que deriva de la caridad cristiana, y que conduce a la imposibilidad de negar la entrada a la Iglesia a nadie<sup>2008</sup>. En otro lugar, sermón 164, 11, señala que el constituido en juez (eclesiástico) recibe el poder de juzgar y a través de él podrá corregir, excomulgar, degradar, que en el texto latino configura no en tres sino en

---

<sup>1996</sup> Cf. Sermón 296, 13;

<sup>1997</sup> Cf. Sermón 17, 3; Sermón 164, 8; Sermón 164, 11; Sermón 351, 10; Sermón 352, 9;

<sup>1998</sup> VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965, p. 490.

<sup>1999</sup> Cf. Sermón 296, 13;

<sup>2000</sup> Cf. Sermón 294, 20;

<sup>2001</sup> Cf. Sermón 260 A, 2;

<sup>2002</sup> Cf. Sermón 260 A, 3;

<sup>2003</sup> Cf. Sermón 312, 4; Sermón 313, 4; Sermón 359, 5; Sermón 363, 3; Sermón ACEP, 2; SSC, VIII, 16;

<sup>2004</sup> Cf. Sermón 260 A, 3; Sermón 359, 5; Sermón ACEP, 2; Sermón ACEP, 4; SSC, VIII, 16;

<sup>2005</sup> Cf. Sermón 17, 6; Sermón 82, 7; Sermón 83, 1; Sermón 295, 2;

<sup>2006</sup> Cf. Sermón 77 C, 1;

<sup>2007</sup> Cf. Sermón 296, 13; Sermón 296, 14;

<sup>2008</sup> Cf. Sermón 296, 15;

cuatro verbos, probablemente, y una vez más, dentro del recurso de la gradatio, “coerce, corripit, excommunicat, degradat”. Curiosamente el traductor omite el verbo que puede resultarnos más sugerente, “coerce”, admisión evidente de la coerción, aunque siempre “en conformidad con la norma eclesiástica”. De este modo, dentro de la recomendación de la tolerancia admite la coerción, limitando la tolerancia “hasta donde lo permita el mantenimiento de la disciplina”. Esas normas eclesiásticas aparecen en otros lugares<sup>2009</sup>, vinculadas a la disciplina cristiana y a la coerción, e incluso a la autoridad de la Iglesia<sup>2010</sup>.

Debemos relacionar la disciplina con la penitencia. La penitencia está vinculada, como hemos dicho en otros lugares, al perdón de los pecados y el mantenimiento de la verdad católica<sup>2011</sup> y particularmente frente a las herejías, que alcanza una importancia particular a nivel teológico respecto a aquéllas herejías que excluían de la misma ciertos pecados. La penitencia tiene límite como se ve cuando señala la posibilidad de que el exceso de penitencia constituya pecado, con las palabras “para que no aumentáramos por exceso de ella, dejó en la incertidumbre el día de nuestra muerte”<sup>2012</sup>. Punto el que resulta interesante destacar cómo en el sermón 356, 10 es al Hijo a quien se vincula con la disciplina, mientras al padre con el gobierno (en el gobierno de Dios y en la disciplina de Cristo, es decir, regente Deo, in disciplina Christi).

También podríamos considerar que la penitencia es una especie especial de coerción, con la diferencia de que ésta tiene como objeto la reconciliación del pecador con la comunidad, es decir, tiene un carácter eminentemente de “reinserción”, la disciplina como fuerza particular, y la coerción como la posibilidad de ejercer la fuerza conforme al derecho eclesiástico de forma genérica, como por ejemplo en el caso de la excomunión.

En relación con la coerción podemos hablar de la referencia a la tortura, de la que dice “bajo ningún concepto es conveniente que la Iglesia haga tal cosa”<sup>2013</sup>, mostrándose contrario a ella, en un sermón que además es tardío (año 425).

Esa corrección disciplinar de la Iglesia se aprecia, por ejemplo, en la crítica al usurero y el rechazo de la comunidad<sup>2014</sup>, si bien dice, en el sermón 86, 3, que no hay una prohibición de ser usurero. Pero, sí hay una prohibición de la Iglesia de ayunar en determinados días<sup>2015</sup>. Respecto al procedimiento indicado dice en 82, 7:

Corrígele, pues, a solas. Si te escuchare, has ganado a un hermano, pues hubiera perecido de no haberlo hecho. Si, en cambio, no te escuchare, es decir, si defendiera su pecado como algo justo, lleva consigo a dos o tres, porque en el testimonio de dos o tres testigos se mantiene toda palabra. Si ni a ellos escuchare, dílo a la Iglesia; si ni a la Iglesia escuchare, sea para ti como un pagano y un publicano. No le cuentes ya en el número de tus hermanos. Mas no por eso ha de descuidarse su salvación<sup>2016</sup>.

---

<sup>2009</sup> Cf. Sermón 196, 4;

<sup>2010</sup> Cf. Sermón 351, 2;

<sup>2011</sup> Cf. Sermón 352, 9;

<sup>2012</sup> Cf. Sermón 352, 9 *in fine*.

<sup>2013</sup> Cf. Sermón 355, 5;

<sup>2014</sup> Cf. Sermón 86, 3;

<sup>2015</sup> Cf. Sermón 210, 7;

<sup>2016</sup> *Corripit ergo eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum: quia perierat, nisi faceres. Si autem non te audierit, id est, peccatum suum quasi iustitiam defenderit, adhibe tecum duos vel tres; quia in ore duorum vel trium testium stat omne verbum. Si nec ipsos audierit, refer ad **Ecclesiam**: si nec **Ecclesiam** audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Noli illum deputare iam in numero fratrum tuorum. Nec ideo tamen salus eius negligenda est.*

La Iglesia aparece como un sujeto con voluntad propia en lo que se refiere a la normativa, por ejemplo al hablar del ayuno<sup>2017</sup> o de la vigilia<sup>2018</sup>. La Iglesia también siente lástima<sup>2019</sup> o tristeza<sup>2020</sup>, entendida como comunidad.

Aparece la Iglesia en el sentido físico de templo<sup>2021</sup>, aunque el cuerpo del creyente también es templo de Dios<sup>2022</sup>, Iglesia y creyentes son sus templos vivos<sup>2023</sup>. El templo lo configura como un lugar de oración aunque no exclusivo, cuya mayor utilidad es incentivar la devoción del grupo<sup>2024</sup>. En este sentido habla de las reliquias de los mártires, que sirven de ejemplo, para eso sirven las festividades de la Iglesia<sup>2025</sup>, y “concede a sus iglesias los cuerpos de los santos no para gloria de los mártires, sino para que se conviertan en lugares de oración”<sup>2026</sup>, reliquias que ahora congregan a la muchedumbre<sup>2027</sup>, como las de las mártires Perpetua y Felicidad<sup>2028</sup>.

También se refiere a la basílica en la que está hablando<sup>2029</sup> y que suele incluir a la comunidad de fieles que en ella se congrega, que es la verdadera Iglesia, como se ve en el sermón 359, 9: “Se os ha construido esta iglesia; pero vosotros sois Iglesia en un sentido más pleno. Se os ha construido la iglesia en que entren vuestros cuerpos; pero vuestras mentes deben ser el lugar adonde entre Dios”. En otras ocasiones la iglesia es contrapuesta al teatro<sup>2030</sup>.

También la encontramos como lugar de realización de determinados actos jurídicos y como lugar de ejercicio del Derecho de asilo<sup>2031</sup>. En el sermón 162 A, 2 Agustín muestra casos de conflicto en su tiempo, en los que la autoridad superior envía a sacar a un hombre de la Iglesia y éste termina también refugiado en el mismo sitio. En estas expresiones el término autoridad podría hacer referencia al demonio, aunque en otras es evidente que se refiere a las autoridades mundanas (302, 21). Justifica Agustín el derecho de asilo como una necesidad, con vistas a los inocentes aunque de ella puedan beneficiarse los culpables.

También se ocupa de distinguir la paciencia con la que los criminales soportan los tormentos de la paciencia con la que los soportan los mártires, variando la causa, que

---

<sup>2017</sup> Cf. Sermón 198, 6; Sermón 221, 2;

<sup>2018</sup> Cf. Sermón 221, 2; Sermón 223 D, 1; Sermón 223 D, 3;

<sup>2019</sup> Cf. Sermón 198, 8;

<sup>2020</sup> Cf. Sermón 309, 1;

<sup>2021</sup> Cf. Sermón 9, 4; Sermón 16 A, 9; Sermón 17, 5; Sermón 21, 6; Sermón 23 A, 1; Sermón 32, 2; Sermón 37, 6; Sermón 50, 7; Sermón 51, 2; Sermón 51, 14; Sermón 56, 10; Sermón 57, 7; Sermón 58, 12; Sermón 58, 13; Sermón 61, 13; Sermón 62, 9; Sermón 82, 13; Sermón 90, 5; Sermón 91, 9; Sermón 97 A, 3; Sermón 107 A; Sermón 112 A, 7; Sermón 161, 4; Sermón 161, 4; Sermón 162 A, 2; Sermón 176, 2; Sermón 178, 7; Sermón 198, 2; Sermón 198, 11; Sermón 198, 51; Sermón 223, 2; Sermón 227; Sermón 229 F, 1; Sermón 229 S, 1; Sermón 234, 2; Sermón 235, 3; Sermón 243, 6; Sermón 248, 3.3; Sermón 250, 3; Sermón 252, 4.4; Sermón 252 A, 5; Sermón 262, 2.2; Sermón 264, 1; Sermón 272 A, 1; Sermón 277, 13; Sermón 280, 2; Sermón 293, 11; Sermón 296, 15; Sermón 306 B, 6; Sermón 308, 5; Sermón 313 B, 3; Sermón 313 E, 7; Sermón 335 D, 3; Sermón 336, 3; Sermón 339, 5; Sermón 351, 7; Sermón 356, 7; Sermón 359, 7; Sermón 359, 9; Sermón 361, 4;

<sup>2022</sup> Cf. Sermón 82, 13; Sermón 363, 3; SSC, VI, 14;

<sup>2023</sup> Cf. Sermón 99, 9; SSC, VI, 14;

<sup>2024</sup> Cf. Sermón 198, 11;

<sup>2025</sup> Cf. Sermón 325, 1; Sermón 335 L, 1;

<sup>2026</sup> Cf. Sermón 277, 1; Sermón 305 A, 1;

<sup>2027</sup> Cf. Sermón 280, 2;

<sup>2028</sup> Cf. Sermón 281, 1;

<sup>2029</sup> Cf. Sermón 243, 6; Sermón 248, 3.3; Sermón 252 A, 5; Sermón 262, 2.2; Sermón 308, 5; Sermón 313, 1; Sermón 339, 5; Sermón 355, 2; Sermón 356, 7; Sermón 359, 9;

<sup>2030</sup> Cf. Sermón 250, 3;

<sup>2031</sup> Cf. Sermón 161, 4; Sermón 162 A, 2; Sermón 302, 21;

nos recuerda la teoría de la causa civil en los contratos, la causa de los mártires es la lucha por la verdad, la justicia, por Dios, por Cristo, por la fe y por la unidad de la Iglesia, por la caridad única<sup>2032</sup>, “porque al mártir no lo hace la pena sino la causa”<sup>2033</sup>. Sobre la causa de Cristo se apoya la Iglesia<sup>2034</sup>.

De este modo viene a distinguir la causa de la muerte, como razón o fin, de la pena o de la materialización de esa muerte. Agustín condenaba esas prácticas en base a la distinción de pena y causa y que puede servir para la interpretación de períodos posteriores, importante a la hora de analizar el fenómeno del martirio y particularmente cuando estudiamos momentos de exaltación del martirio en los que los creyentes buscaban la muerte sea por sus medios, amenazando a otros para que los maten o provocando a las fuerzas imperiales para que se la diesen (carta 185, 4.15) a los que Filastrio (fuente de San Agustín en materia de herejías como señala Marcos<sup>2035</sup>) denomina “los amantes de la muerte”, y que podemos poner en relación con períodos posteriores como en el martirio de Santa Eulalia.

También encontramos aquí lo que consideramos referencias (como ya hemos hecho en epígrafes anteriores respecto a la obligación de sostenimiento de los eclesiásticos a cargo del pueblo) a la materia tributaria. Son las referencias a cómo los pobres construyen la Iglesia, no sólo a nivel espiritual, como piedras vivas y santas<sup>2036</sup>, sino también con las dádivas para ello, pobres que son las riquezas de la Iglesia<sup>2037</sup>.

En distintos lugares manifiesta el sostenimiento de los clérigos por parte de la comunidad. Así, como crítica por el incumplimiento del voto de pobreza, señala respecto a “un presbítero compañero nuestro” que hizo testamento, cómo éste “se alimentaba de la Iglesia”<sup>2038</sup>. De hecho, ese voto de pobreza parece estar en relación con ese deber de la comunidad de alimentarlos, ya que dice: “he dicho a los hermanos que viven conmigo que quien tenga algo, o lo venda, o lo regale, o lo dé al común; poséalo la Iglesia, por medio de la cual Dios nos alimenta”<sup>2039</sup>, en un fragmento que se nos antoja ambiguo, en función de si a ese Ecclesia le damos el sentido de comunidad o el institucional, como persona jurídica. Más bien parece que debemos darle el segundo sentido por la forma en la que habla al final del mismo fragmento: “Si está dispuesto a que lo alimente Dios por medio de su Iglesia, a no tener nada propio, sino o a darlo a los pobres o a ponerlo en común, permanezca conmigo”<sup>2040</sup>.

En relación con el ámbito tributario Agustín habla de la multitud tributaria o “stipendiaria multitud”<sup>2041</sup>, en un fragmento (Sermón 351, 5) en el que no sólo reitera la necesidad de que los laicos mantengan a la Iglesia, sino también condena acudir a los tribunales en base a Primera de Corintios 6, 7, de un modo que viene a reservar para los tribunales eclesiásticos todos los asuntos entre creyentes, en lo que supone un intento de excluir la jurisdicción civil romana cuando los sujetos son católicos, es decir, viene a crear un foro que persigue el conocimiento exclusivo de los asuntos que afectan a los creyentes para la aplicación de sus propios métodos. Esta cuestión la podemos poner en relación con la circunstancia de que, a lo largo de la historia del derecho, nos

---

<sup>2032</sup> Cf. Sermón 274, 1;

<sup>2033</sup> Cf. Sermón 328, 7 (1); Sermón 335 G;

<sup>2034</sup> Cf. Sermón 358, 5; Sermón 359, 6;

<sup>2035</sup> MARCOS SÁNCHEZ, M. M., “Minorías y sectas en el mundo romano”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3, nº 1, 2007, p. 1-5.

<sup>2036</sup> Cf. Sermón 116, 7;

<sup>2037</sup> Cf. Sermón 302, 8; Sermón 303, 1;

<sup>2038</sup> Cf. Sermón 355, 3;

<sup>2039</sup> Cf. Sermón 355, 6;

<sup>2040</sup> Cf. Sermón 355, 6;

<sup>2041</sup> Cf. Sermón 351, 5;

encontramos con el modelo italiano de estatuto personal, que conduce a que la Ley nacional rija aspectos como estado civil, capacidad de la persona, relaciones familiares o sucesión por causa de muerte, que conduce a la aplicación de esa Ley personal por tribunales distintos a los de la ley del Estado en el que se encuentra dicho tribunal, tal como señala el profesor Carrascosa<sup>2042</sup>:

Y si esto deben hacer los dispensadores de la palabra de Dios y ministros de sus sacramentos, ¡cuánto más la restante multitud tributaria y cierta provincia del gran rey! Para no ofenderla ni siquiera con la falsa sospecha de avaricia, el apóstol Pablo, soldado fidelísimo y valerosísimo, militó a sus propias expensas, y cuando le faltó quizá lo necesario, dijo: Despojé a otras iglesias, recibiendo de ellas mi salario para servirlos a vosotros. ¡Cuánto más deben hacer penitencia los provinciales (laicos) de la Iglesia, envueltos en negocios mundanos! Aunque se hallen inmunes de robos, de rapiñas, de fraudes, de adulterios y fornicaciones y toda clase de lujuria, del odio cruel y de la enemistad pertinaz, de la fealdad de cualquier idolatría, de la vanidad de los espectáculos, de la impía vanidad herética o cismática y de todos los crímenes y torpezas del mismo estilo, deben ser puros e íntegros; sin embargo, debido a la administración de los asuntos familiares y de los lazos tan estrechos del matrimonio, pecan tanto que parecen no ya rociados del polvo de este mundo, sino cubiertos de fango. Esto es lo que les dice el Apóstol: Ciertamente, ya es un delito el que andéis de tribunal en tribunal. ¿Por qué no preferís sufrir la iniquidad? ¿Por qué no el ser defraudados? En efecto, es cosa execrable lo que añadió en atención a algunos: Pero vosotros obráis la iniquidad y defraudáis, ¡y a hermanos! **Prescindiendo de la iniquidad y el fraude, afirmó que era un delito el mismo hecho de andar en tribunales y litigios sobre asuntos temporales; lo cual sería llevadero, advierte, si tales litigios se fallasen en tribunal de la Iglesia.** A esto se refieren también las palabras: Quien no tiene mujer, piensa en las cosas de Dios, en cómo agradar a Dios; quien, en cambio, está unido en matrimonio piensa en las cosas del mundo, en cómo agradar a su mujer. Y lo mismo dice de la mujer. También aquello otro: Y de nuevo volved a lo mismo, para que no os tienta Satanás por vuestra incontinenia. Para mostrar que eso era pecado, aunque se tratase de una concesión a la debilidad, añadió en seguida: Mas esto lo digo como concesión, no mandándolo<sup>2043</sup>.

---

<sup>2042</sup> CARRASCOSA GONZÁLEZ, J., CALVO CARAVACA, A. L. (Dirs.), *Derecho Internacional Privado*, Volumen II, 13ª edición, editorial Comares, Granada 2012, p. 18 y ss.

<sup>2043</sup> Sed si hoc dispensatores verbi Dei et ministri Sacramentorum eius, milites Christi; quanto magis cetera stipendiaria multitudo, et quaedam provincia magni regis? Quam ne forte vel falsa suspicione avaritiae miles ille fidelissimus atque fortissimus apostolus Paulus offenderet, suis stipendiis militavit: et ubi forte defuit sumptus necessarius: *Alias*, inquit, ***Ecclesias exspoliavi, accipiens ab eis stipendium ad vestram ministrationem.*** Quanto ergo magis ***Ecclesiae*** provinciales saecularibus negotiis obligati, quotidianam debent agere paenitentiam? Qui quamvis a furtis, a rapinis, a fraudibus, ab adulteriis et fornicationibus omnique luxuria, a crudelitate odiorum et inimicitiarum pertinacia, ab omni denique idololatriae foeditate, spectaculorum nugacitate, haeresum atque schismatum impia vanitate, atque ab omnibus huiusmodi flagitiis et facinoribus immunes, puri atque integri esse debeant: tamen propter administrationem rerum familiarium, et coniugiorum arctissima vincula, tam multa peccant, ut non tam de istius mundi pulvere aspergi, quam luto obliniri videantur. Hoc est quod Apostolus eis dicit: *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quia iudicia habetis vobiscum. Quare non magis iniquitatem patimini? Quare non potius fraudamini?* Nam illud execrabile est, quod propter quosdam addit et dicit: *Sed vos iniquitatem facitis, et fraudatis, et hoc fratribus.* Exceptis tamen iniquitatibus et fraudibus, hoc ipsum habere inter se iudicia et lites de saecularibus rebus, delictum esse dicit: quod tamen ferendum esse admonet, si vel **ecclesiastico** iudicio lites huiusmodi finiantur. Hinc est etiam illud: *Qui sine uxore est,*

Esa visión también se aprecia en otros lugares del sermón 351, como en 351, 10, o en el sermón 355, 3, de que trataremos en detalle en el próximo epígrafe. Y muy especialmente en el sermón 392, 3 (4), donde prioriza sobre el papel de jueces del “procónsul o su vicario, el conde o el emperador” el carácter de juez de Cristo. En dicho sermón Agustín recomienda a las mujeres cristianas que ante la fornicación del marido recurran a la Iglesia, y no a los jueces mundanos: “No permitáis que vuestros maridos se ocupen en la fornicación. Interpelad a la Iglesia contra ellos. No digo que los acuséis ante los jueces mundanos, ante el procónsul o su vicario, el conde o el emperador, sino ante Cristo”. De este modo, junto a otros, vemos que Agustín prioriza la jurisdicción eclesiástica sobre la civil.

Habla de la manumisión del esclavo<sup>2044</sup>, de hecho vemos cómo los miembros del clero manumiten a sus esclavos<sup>2045</sup>. La manumisión en la Iglesia fue autorizada por Constantino el año 321, mediante las actas episcopales y ante el tribunal del obispo, que podemos encontrar en Código Teodosiano<sup>2046</sup> IV, 7, que pasa al código justiniano como I, 13, es la manumissio in ecclesia. Fenómenos que debemos vincular con el proceso de equiparación de los obispos a los funcionarios civiles. Un ejemplo destacable de esa asimilación a los funcionarios del Estado podemos ver cómo, a un nivel menos oficial, el obispo se encargaba de suplir ciertas necesidades de tipo asistencial, se convierte en protector de viudas, huérfanos, vírgenes, pobres, libertos y necesitados, por ejemplo en el sermón 176, 2, donde se les encomienda el patrimonio de los huérfanos<sup>2047</sup>, su protección “para que no sea oprimido por los extraños tras la muerte de sus padres” o la protección de los niños que teme los maten sus padres.

Estamos ante ejemplos de la influencia del cristianismo en el derecho romano, influencia que, como ya han señalado autores como Rouco Varela<sup>2048</sup>, es recíproca, y determina en ocasiones la configuración de las propias instituciones jurídicas. Biondi<sup>2049</sup> señala viene a destacar el cambio que se produce con la conversión de Constantino al catolicismo en la legislación, la reacción de Juliano el Apóstata, o cómo compilaciones posteriores, como el Código Teodosiano, si bien asumen la tradición anterior tienen un marcado carácter cristiano que se manifiesta en CT 1, 1, 5 que reitera con la modificación del primer proyecto del año 435 o con la Novela Theodosiana 1, 3, con la que se promulga el Código y que repite por tercera vez la declaración de atribuir eficacia sólo a las leyes de Constantino en adelante.

También vemos que reflexiona el santo sobre otras instituciones jurídicas como la de la adopción<sup>2050</sup>, aceptada en los “textos eclesiásticos”. Así como la manifestación de principios jurídicos procedentes del derecho romano, y particularmente del derecho procesal penal, al hablar de las condenas de Ceciliano cuando estaba ausente y sus

---

*cogitat ea quae sunt Dei, quomodo placeat Deo: qui autem matrimonio coniunctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori. Quod etiam de femina similiter notat. Vel illud cum ait: Et iterum ad idipsum estote, ne vos tentet satanas propter intemperantiam vestram. Quod ut peccatum esse demonstraret, sed infirmitati concessum; subiecit statim: Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium.*

<sup>2044</sup> Cf. Sermón 21, 6; Sermón 356, 6; Sermón 356, 7;

<sup>2045</sup> Cf. Sermón 356, 3; Sermón 356, 7;

<sup>2046</sup> MOMMSEN, TH., KRUEGERI, P., *Codex Theodosianus*, Ed. Weidmann, Hildesheim 1990, vol. I, p. 179.

<sup>2047</sup> También en: Sermón 293, 10;

<sup>2048</sup> ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, p. 81.

<sup>2049</sup> BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 vol., Vol. I: Orientamento religioso della legislazione, p. 1 y ss.

<sup>2050</sup> Cf. Sermón 51, 28;

absoluciones estando presente<sup>2051</sup>, por las que se viene a manifestar la necesidad de que las sentencias (eclesiásticas o no) no produzcan indefensión. Refiriéndose a las sentencias eclesiásticas encontramos que las expresa como “ab ecclesiastica veritate”<sup>2052</sup>.

Otra institución jurídica que podemos apreciar es la de la “herencia”, no sólo en el plano escatológico, al que también nos hemos referido, sino también a la regulación temporal de la misma, como al hablar de la renuncia que hace Agustín como obispo, de la herencia de un presbítero, rechazando “las partijas correspondientes a los desheredados hasta que ellos no lleguen a la edad legal. La Iglesia se lo guarda en depósito”<sup>2053</sup>, lugar donde vuelve a erigirse, como obispo, en juez entre los herederos, entre otros casos<sup>2054</sup>, y esto a pesar de Lucas 12, 14, que él mismo cita<sup>2055</sup>, aunque interpretándolo no literalmente sino de forma alegórica como manifestación de la unidad de la herencia de Cristo y de la misma Iglesia, como hace en otros textos<sup>2056</sup>.

También se observa el cumplimiento de la regulación civil, en especial el respeto a la edad legal para disponer válidamente de sus bienes<sup>2057</sup>. En estas referencias sobre la herencia pueden apreciarse ciertos usos, como la elaboración de los lotes por el mayor y la elección del mismo por el menor<sup>2058</sup>, o cómo Agustín adopta una posición favorable a las legítimas de los hijos, negándose a aceptar las herencias que pasan por la desheredación del hijo<sup>2059</sup>, llegando a decir “quien quiera dejar a la Iglesia como heredera habiendo desheredado al hijo, busque a otro que se lo acepte, no a Agustín; más aún, ¡ojalá no encuentre a nadie por la misericordia de Dios!”, estableciendo las legítimas como propias del derecho del cielo, frente al derecho del foro, cuando dice “Una persona que no tenía hijos ni esperanza de tenerlos donó a la Iglesia todos sus bienes, quedándose con el usufructo. A esa persona le nacieron hijos, y el obispo le devolvió de improviso lo que le había donado. El obispo podía muy bien no habérselo devuelto, pero según el derecho del foro, no el del cielo”<sup>2060</sup>, contraponiendo *iure fori* con *iure caeli*, y que conlleva la afirmación de la existencia de un derecho propio distinto del público o civil. El citado fragmento muestra la realización frecuente de donaciones a la Iglesia, como la donación del diácono Heraclio de un terreno y un solar<sup>2061</sup>, o el presbítero Leporio de un monasterio hospital y una casa<sup>2062</sup>, Eleusino el lugar donde se fundó un monasterio<sup>2063</sup>, así como la actitud de Agustín ante ellas, dispuesto a devolverlas al que las donó en caso de necesidad o arrepentimiento<sup>2064</sup>, pero junto a ellas se puede apreciar la capacidad jurídica de la Iglesia, para ser propietaria y arrendataria<sup>2065</sup>, así como los monasterios<sup>2066</sup>.

---

<sup>2051</sup> Cf. Sermón 359, 6;

<sup>2052</sup> Cf. Sermón 359, 6;

<sup>2053</sup> Cf. Sermón 355, 3;

<sup>2054</sup> Cf. Sermón 356, 5; Sermón 356, 11;

<sup>2055</sup> Cf. Sermón 358, 2;

<sup>2056</sup> Cf. Sermón 358, 4; Sermón 359, 4; Sermón ACEP, 1; Sermón ACEP, 5;

<sup>2057</sup> Cf. Sermón 355, 6; Sermón 356, 3;

<sup>2058</sup> Cf. Sermón 356, 3;

<sup>2059</sup> Cf. Sermón 355, 4; Sermón 355, 5;

<sup>2060</sup> Cf. Sermón 355, 5;

<sup>2061</sup> Cf. Sermón 356, 7;

<sup>2062</sup> Cf. Sermón 356, 10;

<sup>2063</sup> Cf. Sermón 356, 15;

<sup>2064</sup> Cf. Sermón 356, 7; Sermón 356, 11;

<sup>2065</sup> Cf. Sermón 356, 10;

<sup>2066</sup> Cf. Sermón 356, 15;



Resulta de importancia destacar los lugares en los que habla de la causa eclesiástica<sup>2067</sup> o del juicio eclesiástico (Iudicio ecclesiastico)<sup>2068</sup> o sentencia eclesiástica<sup>2069</sup>, que constituye la existencia de lo que podríamos definir como una jurisdicción propia. En ellos Agustín critica a los donatistas que trasladasen el asunto eclesiástico al poder humano. De hecho las referencias a los juicios son abundantes, comparando las tres cruces del calvario con un tribunal<sup>2070</sup>

También se encuentran distintas costumbres de la Iglesia, como el cantar<sup>2071</sup>, manifestación de la alabanza a Dios, o cómo la Iglesia conserva la tradición de cantar el aleluya<sup>2072</sup>. También la tradición de la celebración de Juan el bautismo o la aceptación unánime por la Iglesia del 25 de diciembre como fecha del nacimiento de Jesús<sup>2073</sup>. La costumbre de comenzar a leer los Hechos de los Apóstoles el domingo de Pascua<sup>2074</sup>. Habla de la costumbre eclesiástica<sup>2075</sup>, respecto a la forma de expresarse las Escrituras, o al uso eclesiástico<sup>2076</sup> “de mencionar el nombre de los mártires ante el altar de Dios”, y referencias a los sacramentos<sup>2077</sup> de la Iglesia junto a otras ya mencionadas. Habla de la que considera una costumbre africana, la celebración del día vigésimo y trigésimo, no de toda la Iglesia<sup>2078</sup>. Podemos referir aquí cómo compara el sacramento del bautismo con el sello de la milicia, y la Iglesia con el ejército, dentro de la crítica al rebautismo realizado por los donatistas<sup>2079</sup>. Por ello podríamos considerar que en el bautismo hay un aspecto jurídico, ya que con este sacramento que se imparte en la iglesia<sup>2080</sup> los niños pasan a formar parte de la Iglesia. Habla de cómo el símbolo se descubre por medio de la Escritura y los sermones eclesiásticos<sup>2081</sup>. La costumbre de orar por los muertos y observada en toda la Iglesia mencionando sus nombres en el momento del sacrificio eucarístico.

Relacionado con la autoridad que ostenta la Iglesia encontramos “la costumbre antigua, canónica y fundada de la Iglesia”<sup>2082</sup>, de forma que la tradición se vincula con la autoridad<sup>2083</sup>. Pero también de costumbres de la comunidad, como la adoración de las columnas de las iglesias<sup>2084</sup>, que el editor considera refiere un rito de carácter mágico o religioso de origen judío. Esta costumbre es criticada por Agustín<sup>2085</sup>, junto a la adoración de pinturas o piedras, o la costumbre de encender hogueras en la celebración de san Juan bautista<sup>2086</sup>, en la que se mezclaban elementos cristianos y paganos.

---

<sup>2067</sup> Cf. Sermón 162 A, 8;

<sup>2068</sup> Cf. Sermón 162 A, 8; Sermón 351, 5; Sermón 351, 10;

<sup>2069</sup> Cf. Sermón 162 A, 8; Sermón 351, 10; Sermón ACEP, 7;

<sup>2070</sup> Cf. Sermón 328, 7 (1);

<sup>2071</sup> Cf. Sermón 17, 5; Sermón 34, 6;

<sup>2072</sup> Cf. Sermón 252, 9.9; Sermón 254, 5;

<sup>2073</sup> Cf. Sermón 380, 1;

<sup>2074</sup> Cf. Sermón 314, 1;

<sup>2075</sup> Cf. Sermón 71, 22; Sermón 229 R;

<sup>2076</sup> Cf. Sermón 159, 1;

<sup>2077</sup> Cf. Sermón 198, 47; Sermón 198, 49;

<sup>2078</sup> Cf. Sermón 265 F, 4;

<sup>2079</sup> Cf. Sermón 260 A, 2; Sermón ACEP, 2; Sermón ACEP, 5;

<sup>2080</sup> Cf. Sermón 293, 11;

<sup>2081</sup> Cf. Sermón 212, 2; Sermón 214, 1;

<sup>2082</sup> Cf. Sermón 294, 14;

<sup>2083</sup> Cf. Sermón 294, 19; Sermón 249, 20;

<sup>2084</sup> Cf. Sermón 198, 10;

<sup>2085</sup> Cf. Sermón 198, 16;

<sup>2086</sup> Cf. Sermón 293 B, 5;

También critica costumbre de índole pagana o mágica, como acudir a hechiceros, astrólogos o el uso de amuletos<sup>2087</sup>.

También habla de que en un caso las Escrituras parecen no referirse al uso de “virgen” común en la Iglesia, como sanctimoniales,<sup>2088</sup> sino que se refiere a la Iglesia entera. Con esa expresión de “Iglesia entera” (universa ecclesia)<sup>2089</sup> busca incluir tanto a sus dirigentes como al pueblo cristiano. Habla de la “fe eclesiástica”<sup>2090</sup> para referirse a la fe católica.

También aparece la expresión de la sociedad de la Iglesia (societatis Ecclesiae)<sup>2091</sup>, elemento que era previo y necesario para poder constituir un “Estado”.

---

<sup>2087</sup> Cf. Sermón 335 D, 3;

<sup>2088</sup> Cf. Sermón 93, 1;

<sup>2089</sup> Cf. Sermón 93, 1; Sermón 93, 2; Sermón 93, 4; Sermón 96, 9; Sermón 172, 2; Sermón 223 D, 1; Sermón 245, 4; Sermón 295, 2;

<sup>2090</sup> Cf. Sermón 91, 2; Sermón 246, 3;

<sup>2091</sup> Cf. Sermón 149, 8;

## CAPITULO XXIII

### Estudio sobre la coerción en los sermones

Hemos separado este epígrafe del estudio de los conceptos anteriores con el ánimo de afrontar un estudio sistemático de la forma en que aparece y evoluciona la idea de “coerción” en los *sermones*.

Hablar de la coerción en Agustín, y particularmente la posición que adopta ante ella a lo largo del tiempo es un elemento trascendental tanto por ser ésta un elemento esencial a la hora de considerar si la Iglesia tiene una potestad jurídica propia para san Agustín e independiente a la civil, tema central de nuestro trabajo, así como por la relevancia que dicha admisión tiene en los siglos sucesivos.

Esa labor ha resultado especialmente compleja ante lo que resultaban aparentes contradicciones dentro del pensamiento agustiniano, que son fruto de una evolución personal del santo. De hecho, hemos encontrado que ciertos autores han apuntado la aceptación por parte de Agustín de la coerción. 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”<sup>2092</sup>.

La evolución que en la cita precedente describe Truyol y Serra es perceptible de forma especial en la obra retórica, centrándonos aquí sólo en los Sermones, lugar donde, la amplitud cronológica facilita un estudio diacrónico de su pensamiento, que podrá ser completado con otros escritos del Santo como los comentarios al Evangelio de San Juan, donde este panorama veremos se enriquece con otros usos.

Los Sermones que hemos considerado presentan referencias (incluidas o no en el Anexo) relacionadas con la coerción, ordenados cronológicamente son:

Sermón.	Cronología.
164 A	Época Presbiterado
351	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.

<sup>2092</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: I. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza universidad, Textos, Madrid 2004, p. 271.

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.
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.
71	417-418

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

A éstas debemos añadir los sermones no datados números: 5, 9, 17, 77 C, 137, 161, 265 E, 347, 363 o 392, sermones para los que, en base a las coordenadas que pretendemos establecer en este capítulo, podríamos proponer una cronología, pero que no nos sirven para la elaboración de la misma y cuyo contenido omitiremos en las siguientes líneas.

Dentro de esa evolución podemos encontrar dos o hasta tres fases (aunque desde los sermones podrían ser reconducibles, como se dirá, a dos). Tal constatación no debe sorprendernos, 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 quererres 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.

Un reflejo de la existencia de esas fases y la dificultad para asumirlas en la inmensidad de la obra agustiniana queda patente, como ejemplo, en la discusión sobre la aceptación de la pena de muerte, que se evidencia en la discusión entre Silva<sup>2093</sup> y Blázquez<sup>2094</sup>, en torno a la eticidad de la pena de muerte.

<sup>2093</sup> SILVA, E., “San Agustín y la pena capital”, *Revista de Estudios Políticos*, nº. 208-209, 1976, p. 207-220.

<sup>2094</sup> BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *La pena de muerte según San Agustín*, Augustinus, Madrid 1977; BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *La pena de muerte y biotanasia de Estado*, Visión Libros, Madrid 2012, p. 35 y ss.; BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *Teología del siglo XX. Pena de muerte*, San Pablo, Madrid 1994, p. 77 a 103 y 125 a 129; BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., “Aclaraciones sobre san Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 211, enero-febrero, 1977, p. 275-279. Idem, “San Agustín,

La aceptación de la coerción y la pena capital, que ya se aprecia en la Ciudad de Dios, se corresponda con una tercera fase, siendo la fase intermedia de aceptación de la coerción para la conversión, pero dirigida a la conversión en vida. Así, la aceptación de la pena de muerte sería fruto de la frustración del santo, ultima ratio de la sociedad en su legítima defensa frente al criminal. Desde la posición que vimos en la Ciudad de Dios, las leyes terrenas deben perseguir la paz social, y en ese objetivo están legitimados para imponer ese tipo de penas.

Pero es el tema de la pena capital un tema colateral a nuestro interés, por eso nos proponemos a realizar un análisis sistemático de los sermones antes citados intentando establecer una serie de fases:

### **XXIII.1.- 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, vemos cómo Agustín restringe el uso de la coerción eclesiástica, y decimos restricción y no negación, puesto que, como vamos a ver seguidamente, los presupuestos necesarios para su existencia sí que son admitidos ya en los sermones más tempranos. De este modo, inicialmente Agustín asume los presupuestos necesarios para poder ejercitar esa coerción, pero matizada por una posición extremadamente restrictiva respecto a su uso, que le lleva a recomendar la tolerancia.

En el primero de los sermones señalados, el 164 A, destaca cómo Agustín separa la condición de pecador de la condición de ser humano, para explicar las aparentes contradicciones entre distintos pasajes bíblicos, que le llevan a la afirmación de que tampoco a los pecadores se les debe negar la misericordia. En este sermón vemos que admite la venganza sobre el pecador, pero matizada por la inhumanidad de negar el socorro a otro ser humano. Combina en un mismo sujeto elementos dignos de coerción con otros dignos de caridad, esto lleva a que Agustín, desde el primer momento acepta la disciplina, y con ella la penitencia, que podemos entender como una forma de coerción autoimpuesta. La penitencia, como vía de remisión de los pecados, a la que se refiere en muchos otros sermones como 129 o 268.

En este punto no podemos olvidar la importancia de la aceptación de la “penitencia”, aún siendo un “acto de contrición voluntario”<sup>2095</sup> y más ante la trascendencia posterior que tendrá. Tomás y Valiente<sup>2096</sup>, relaciona la tortura con la penitencia, ya que “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

---

contra la pena de Muerte”, *separata de ARBOR, revista geeral de investigación y cultura*, junio 1975, Madrid 1975.

<sup>2095</sup> PREGO DE LIS, A., “La pena de Exilio en la legislación Hispanogoda”, p. 515-529, en AA. VV. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad* Tardía, Antigüedad y Cristianismo, n. XXIII, Murcia 2006, p. 519.

<sup>2096</sup> TOMÁS Y VALIENTE, F., *La Tortura en España: Estudios históricos*, Ariel, Barcelona 1973, p. 214 y 215.

Lizandra<sup>2097</sup> “la confesión del reo, por clara influencia canónica, se convierte en 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 la tortura, 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 su propios nombres? En medio de suplicios, de tormentos, perforados los costados, casi desgarrados los miembros, se mantiene el ánimo en su perversa obstinación.

Vemos que desde los primeros años Agustín 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 que asume se ve condicionada por el amor de los que gobiernan por los gobernados. Pues bien, es aquí, en la intensidad con que ese amor condiciona esa potestad donde encontramos la evolución de san Agustín respecto a la asunción de la coerción como elemento necesario para un ejercicio que más de coerción es disciplinario, ya que en ningún caso procederá, en la jurisdicción eclesiástica, en casos de no creyentes.

Si seguimos con la lectura del 164 A, recomendará la muerte del hombre como pecador, es decir, la conversión del mismo, pero defiende plenamente la necesidad de que permanezcan en vida como hombres.

Esta división del ser humano como hombre y como pecador supone la negación práctica de la posibilidad de ejercitar una verdadera coerción, si bien está limitada en cuanto al modo de su ejercicio. Desde el primer momento vemos que Agustín afirma la titularidad de esa potestad, admite una potestad correctora por parte del padre de familia, del magistrado y del rey, y también la potestad del Obispo, y esa afirmación es esencial, pues supone que en los conceptos que analizamos y en el sentido en que lo analizamos, y en especial respecto al concepto de civitas como Estado, no hay una evolución, puesto que desde sus primeros escritos podemos encontrar la afirmación de esa potestad, que supone la afirmación de un ámbito propio, un ámbito que podríamos denominar como jurisdiccional. La existencia de esa potestad del obispo está íntimamente ligada a la concepción de la Iglesia como civitas, y que se liga a muchos de los conceptos estudiados y algunos otros, al carácter de comunidad de ecclesia y también la asunción del paso subsiguiente, categorizar esa comunidad como estado, esa ecclesia como civitas.

Así, pues, en este fragmento encontramos la manifestación de que ya en el período del presbiterado (del 391 al 395) Agustín afirma la potestad eclesiástica de tipo disciplinario, que no coercitiva (que diferenciamos a priori de la coerción por el ámbito, la disciplina se aplica sobre individuos sujetos a una relación de carácter especial, mientras la coerción se aplicaría de forma genérica), y ésta se configura de una forma que impide negar 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”,

---

<sup>2097</sup> GRIMA LIZANDRA, V., *Los delitos de tortura y de tratos degradantes por funcionarios públicos*, Tirant lo blanch, Universidad de Valencia, Valencia 1998, p. 27 y ss.

caridad que en otros lugares divide en dos clases<sup>2098</sup>, la que consiste en la limosna y la que consiste en el perdón de las ofensas. De este modo viene a establecer una relación entre la misericordia con la de coerción e impunidad del pecado, una relación que parece que en estos primeros momentos se cierra con la mayor limitación de la coerción, como veremos también en otros fragmentos, ya que la reducción de la caridad llevaría a la crueldad y a la falta de humanidad. Creemos poder relacionarlo, aunque en este sermón no se haga referencia a ello, con los dones del Espíritu Santo de Isaías. 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 caer en la posición del pecador, lo que le lleva a la caridad por el hombre pecador y la búsqueda de su corrección. Además, puede apreciarse 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 o Gudín Rodríguez-Magariños<sup>2099</sup>, y que conduce a la identificación pena/penitencia), y siguiendo en esa línea a la comprensión de la pena con una finalidad esencialmente rehabilitadora.

(En relación con Isaías y los dones del Espíritu Santo puede contrastar la visión Agustiniana con la de Santo Tomás, que parece atribuir al temor una función diferente como se desprende de la obra de Congar<sup>2100</sup>, lo que enlaza con aspectos netamente filosóficos como la crítica que realiza Santo Tomás a San Agustín y San Buenaventura contra la teoría de la iluminación<sup>2101</sup>).

Esta visión lleva a la negación de la pena de muerte, como hará en distintas epístolas (por ejemplo 100, finales del año 408, o 153, 18, año 413 o 414) lo que enlaza con la discusión sobre la posición de San Agustín ante la pena de muerte de autores como Blázquez<sup>2102</sup> o Silva<sup>2103</sup>, aunque en su evolución posterior, y aún cuando son palpables las reticencias del santo respecto a la pena capital, no creemos que pueda admitirse la postura de que Agustín niegue, como han hecho varios autores (Novoa<sup>2104</sup>, Blázquez o Bondolfi), expresamente 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, que coincide con un período avanzado. De modo que compartimos plenamente las palabras de Cantera Montenegro<sup>2105</sup> 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<sup>2106</sup> también se ocupa de

---

<sup>2098</sup> Cf. Sermón 259, 4;

<sup>2099</sup> GUDÍN RODRÍGUEZ-MAGARIÑOS, F., “Estudios: Evolución de la tortura en España: de un reputado instituto procesal a un execrable delito”, *Boletín de información del Ministerio de Justicia de España*, año 60, nº 2021, septiembre 2006, p. 3827-3858, p. 3832.

<sup>2100</sup> CONGAR, Y. M.-J., *El Espíritu Santo*, Ed. Herder, sección de teología y filosofía, vol. 172, Barcelona 1991, p. 342 y ss.

<sup>2101</sup> GILSON, E., “Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926), p. 5-127.

<sup>2102</sup> BLÁZQUEZ, N., “Aclaraciones sobre san Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 211, enero-febrero, 1977. p. 275-279.

<sup>2103</sup> SILVA, E., “San Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 208, julio-octubre 1976, p. 207-219.

<sup>2104</sup> NOVOA, C., “Castigo de Dios y pena de muerte”, *theologica Xaveriana*, n. 141 (2002) 81-100, p. 88, nota 12.

<sup>2105</sup> CANTERA MONTENGRO, S., *Una visión cristiana de la historia, Comentarios sobre La Ciudad de Dios de San Agustín*, Ediciones CEU, Sevilla 2011, p. 121 y 122.

<sup>2106</sup> BIONDI, B., “Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano”, *ACII: VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIv a codice Iustiniano Promulgatis*, Roma 12-17 nov. 1934, Roma 1936, p. 3-19. o BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 vol., Vol. III, p. 532 y ss.



esta polémica cuestión, y destaca cómo la llegada del cristianismo y la influencia de la teología en el ámbito jurídico produce modificaciones. No se encuentra traza alguna de la ley de Talión del derecho hebreo<sup>2107</sup>. La pena de muerte, afirma Biondi, con sus variadas formas de ejecución (espada, “vivicombustine”,...) no sólo se mantiene sino que resulta aplicada a nuevas hipótesis (CT 9, 10, 2; Ct, 9, 22, 1; Ct, 9, 15, I; CT 9, 9, 1; CT, 9, 24, I; CT 16, 5, 9; CT, 7, 18, 2, entre otros). No obstante cuando las fuentes hablan de poena capitis, no siempre es la pena de muerte, ya que puede ser utilizada en el sentido de hecho o pena muy grave. Supplicium en el lenguaje de la edad postclásica denota en general la pena<sup>2108</sup>. Sin embargo detecta un progresivo proceso de decadencia, desde Constantino a Justiniano, como demuestra la constatación de que en algún caso la pena de muerte está explícitamente abolida (CT 9, 17, 2) y tales leyes del código teodosiano no son acogidas por el código Justiniano o en este caso 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 creyente no se puede 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 cabe duda de cómo el poder civil tenía la facultad de infringir la pena de muerte, parece que los cánones nunca sancionan con pena de muerte, en base a la Glosa al Decreto (ad c. 8 C. 2 q. 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 que no se cierre la enmienda del reo. Pero la legitimidad de tal pena nunca es negada en base a San Pablo (Efesios 6, 17; Hebreos 4, 12; apocalipsis 2, 16; 19, 5) San Ambrosio también admite en el comentario al Salmo 37, 51, que el juez non licet in plurimis causis a gladio temperare, quia legibus servit. En la misma línea debemos considerar la epístola 100, 2 de San Agustín, como tampoco dudará de ello santo Tomás.

En este punto recordamos las palabras de Biondi<sup>2109</sup> que afirma con carácter general que “la sostanza della predicazione evangelica sta nel precetto della carità; se si fosse preso alla lettera ed in ogni direzione, si sarebbe arrivati non ad un adattamento ma alla distribuzione dell’ordinamento giuridico. Ma non era questo l’intento del Salvatore, né su questa via si è incamminata la Chiesa”.

Por la importancia del fragmento transcrito reproducimos a continuación el Sermón 164 A, con subrayado de las partes fundamentales a las que hemos hecho referencia:

Hay quienes piensan que sólo se ha de dar limosna a los justos, y que no conviene, en cambio, dar nada a los pecadores.

A la cabeza de este error se encuentran los maniqueos; creen que en cualquier alimento se hallan mezcladas y reunidas partículas de Dios, y opinan que ha de evitarse que se vean manchadas por los pecadores y enredadas en lazos más miserables. Esta insensatez, que ofende la sensibilidad de cualquier persona sana con sólo proponérsela, quizá no merezca siquiera ser refutada.

<sup>2107</sup> DAUBE, D., *Studies in Biblical Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1947, p. 102 y ss.

<sup>2108</sup> SCHEPSES, E., “Rechtsfall der Alypius”, en *Studia et Documenta Historia et Iuris*, n. 5, 1939, p. 140-160, p. 158 y ss.

<sup>2109</sup> BIONDI, B., “Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano”, ACII: VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIv a codice Iustiniano Promulgatis, Roma 12-17 nov. 1934, Roma 1936, p. 3-19. o BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 vol., Vol. III, p. 532 y ss.

Pero algunos, sin pensar nada de eso, opinan que no se ha de alimentar a los pecadores para no atentar contra Dios, cuya indignación contra ellos se manifiesta de manera que también nosotros podemos ser objeto de su ira si queremos socorrer a quienes él quiere castigar. Incluso presentan como pruebas textos de las Sagradas Escrituras en los que leemos: Otorga misericordia y no recibas al pecador; véngate de los impíos y pecadores. Haz bien al humilde y nada des al impío, porque también el Altísimo tiene odio a los pecadores y se venga de los impíos. **Al no entender cómo han de tomarse estas palabras se revisten de una detestable crueldad.** De aquí la conveniencia, hermanos, de hablar a vuestra caridad acerca de este tema, no sea que por error de comprensión no cumpláis la divina voluntad.

**El apóstol Pablo afirma clarísimamente que la misericordia ha de otorgarse a todos.** Dice: Mientras tenemos tiempo, no nos cansemos de hacer el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe. Del texto se desprende con bastante claridad que los justos han de ser los primeros en beneficiarse de estas obras. En efecto, ¿quiénes otros han de entenderse bajo la expresión hermanos en la fe si en otro lugar encontramos escrito que el justo vive de la fe? **Pero no se han de cerrar las entrañas de misericordia a los otros hombres, incluidos los pecadores, ni siquiera si nos miran con ánimo hostil,** pues nuestro Salvador nos dice y advierte: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian. Ni siquiera en los libros del Antiguo Testamento se calló esto. Allí está escrito: Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber, texto del que se sirvió también el Apóstol ya en el Nuevo.

Pero no por eso es falso lo que antes pusimos; son también preceptos de Dios: Otorga misericordia y no recibas al pecador. Tales cosas se dijeron para que a ningún pecador hagas el bien por el hecho de ser pecador; **para que hagas el bien a quien te odia no por ser pecador, sino por ser hombre.** De esta forma cumplirás ambos preceptos y **no serás ni perezoso en la venganza ni inhumano al negar el socorro.** Todo el que arguye con rectitud al pecador, ¿qué otra cosa muestra sino que no quiere que sea pecador? Así, pues, odia en él lo que también Dios odia, para que perezca lo que hizo el hombre y se vea libre lo que hizo Dios. El pecado, en efecto, lo hizo el hombre; al hombre en cambio lo hizo Dios. **Cuando pronunciamos juntos estos dos nombres: hombre pecador, no lo hacemos en balde. En cuanto es pecador, corrígelo, y en cuanto es hombre, ten piedad de él. De ninguna manera conseguirás librar al hombre si no persigues en él al pecador.**

**Toda disciplina mira a esto y se adapta y acomoda a cualquier clase de gobernante: no sólo al obispo que gobierna a su pueblo, sino también al pobre que gobierna su casa, al rico que gobierna su familia, al marido que gobierna a su mujer, al padre que gobierna a sus hijos, al magistrado que gobierna su provincia y al rey que gobierna su nación. Todos éstos, si son buenos, quieren, ciertamente, bien a aquellos a los que gobiernan y, según el poder que les fue concedido por el Señor de todo, que gobierna incluso a los gobernantes, se esfuerzan para que aquellos a los que gobiernan permanezcan en vida como hombres y perezcan como pecadores.** De esta forma cumplen lo que está escrito: Otorga misericordia y no recibas al pecador, para que no quieran que se salve en él la condición de pecador; y véngate de los impíos y pecadores, significando aquí que **ha de destruirse en ellos lo que los hace impíos y pecadores; haz bien al humilde, por el hecho de ser humilde, y nada des al impío, por el hecho de ser impío;** puesto que también el Altísimo

tiene odio a los pecadores y se venga de los impíos, quien, sin embargo, dado que no sólo son pecadores e impíos, sino también hombres, hace salir su sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos. Por lo tanto, **ningún hombre ha de encontrar cerrada la puerta de la misericordia ni abierta la de la impunidad para su pecado.**

De aquí se ha de comprender, sobre todo, cómo no ha de despreciarse la limosna que se otorga a cualesquiera pobres por **derecho de humanidad** si ya el mismo Señor aliviaba la indigencia de los mismos incluso sacando de la bolsa que llenaba con las aportaciones de los otros. Quizá alguno dirá que no fueron pecadores aquellos hombres débiles y mendigos que según mandato del Señor han de ser más bien invitados, ni tampoco aquellos a quienes él solía dar de la bolsa; y que, por lo tanto, no se sigue de estos testimonios tomados del Evangelio el mandato de que los misericordiosos acojan y alimenten a los pecadores. Pongan esos atención a lo que ya antes mencioné, pues sin duda son pecadores y malvados en grado sumo quienes odian y persiguen a la Iglesia, de los cuales, no obstante, se dice: Haced el bien a quienes os odian, y esto se apuntala con el ejemplo de Dios Padre, que hace salir su sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos.

Por ello, **no acojamos a los pecadores por ser pecadores; pero, no obstante, tratémoslos con delicadeza humana por sí mismos, puesto que también son hombres. Persigamos en ellos su propia maldad y tengamos piedad de nuestra común condición.** Y así, mientras tenemos tiempo, no nos cansemos de hacer el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe.

En el sermón 351 volvemos a ver las referencias a la penitencia. En 351, 2 habla de los actos penitenciales: “Tres son los actos penitenciales que vuestra erudición reconoce conmigo. Son habituales en la Iglesia de Dios y conocidos de los que miran atentamente” vinculado con la autoridad de la Iglesia, que “custodia con tanta firmeza en todo el orbe de la tierra”. Aporta una versión personal, ampliada, del decálogo en 351, 4. En 351, 11 se dirige “a quienes exhortamos a hacer penitencia”, y en 351, 7 señala que “Dios amenaza al pecador, diciéndole: Yo te acusaré y te pondré ante tus mismos ojos”, allí dice “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 ejercita en este tiempo su paciencia, para aplicar en el futuro su severidad”, de este modo Agustín viene a ubicar el momento del juicio y de la pena fuera de este tiempo, en un momento escatológico y, en una interpretación a contrario sensu, limitando la coerción en el tiempo presente a juicio y existencia de pruebas o confesión, 351, 10. Incluso afirma 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.

También se aprecia cómo difiere el castigo a los malos al plano escatológico en 351, 8, con la separación de ovejas y cabritos, a la izquierda y derecha, el reino y el fuego eternos, en 351, 9, y cómo la vía de perdón está en la penitencia eclesiástica y sólo la eclesiástica, con frases como:

Al perseverar en su pecado, se atesora ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios. Al vivir todavía, la paciencia de Dios lo conduce a la penitencia. Atado con las cadenas de tan mortíferos pecados, ¿rehúsa, o difiere, o duda en huir a las llaves de la Iglesia, que le desaten en la tierra para ser desatado en el cielo?”, “Júzguese, pues el hombre espontáneamente respecto a estas cosas mientras aún le es posible y mejore sus costumbres, no sea que, cuando ya no pueda hacerlo, sea juzgado por el Señor, aunque no quiera. Y, aunque él mismo profiera contra sí la sentencia de una medicina durísima, pero medicina siempre, preséntese a los obispos, los ministros de aquellas llaves en la Iglesia.

El carácter escatológico de la coerción, parece conducirle a no aplicar una coerción en el tiempo histórico. También se aprecia en 351, 12, en la idea de que mientras hay vida hay tiempo para la penitencia y la conversión, que enlaza con la negación de la pena de muerte, ya que impediría la penitencia del sujeto. Esta idea la se reitera en diferentes sermones. En 351, 12 dice: “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”, lo que vuelve a enlazar con el tema de las llaves de la Iglesia y la penitencia.

En este mismo sentido, la coerción escatológica, se aprecia en el sermón 22, 10, es la primera con la que amenaza a los impíos, en ella señala claramente que Cristo ni prometió algo que no fuese eterno ni amenazó con algo temporal:

Uno y otro son eternos, pues no prometió a los suyos algo que no fuese eterno, ni amenazó a los impíos con algo temporal. De la misma manera que prometió a los santos la vida, la felicidad, el reino, una herencia eterna sin fin, así amenazó a los impíos con el fuego eterno. Si aún no amamos lo que prometió, al menos temamos aquello con que nos amenazó.

También se muestra en 351, 9, la función docente de la penitencia, recomendando la penitencia pública:

Si su pecado no sólo le causa un grave daño a él, sino que también sirve de escándalo para los demás, y al obispo le parece que repercutirá en bien de la Iglesia, no rehúse hacer penitencia ante el conocimiento de muchos o incluso de todo el pueblo; no se oponga ni añada por vergüenza otro tumor a su llaga letal y mortal.

En este punto debemos destacar, como ya hemos hecho brevemente en páginas anteriores y en este mismo capítulo respecto al sermón 164 A, que desde el primer momento Agustín admite la existencia de una jurisdicción eclesiástica, y la potestad disciplinaria. En este sermón 351, 5 encontramos la crítica a acudir a los tribunales, pero restringiéndola a los tribunales civiles, que no a los eclesiásticos, lo que entendemos como una nueva afirmación de la Iglesia en el sentido de “Estado”, pues con ella intenta reservar a los tribunales eclesiásticos el conocimiento de los litigios entre creyentes, es decir, crea un foro propio para los católicos que son los tribunales canónicos y excluye, basándose en San Pablo, los tribunales civiles diciendo: “Prescindiendo de la iniquidad y el fraude, afirmó que era un delito el mismo hecho de andar en tribunales y litigios sobre asuntos temporales; lo cual sería llevadero, advierte, si tales litigios sobre asuntos temporales se fallasen en tribunal de la Iglesia”. De este modo, Agustín está afirmando

la existencia de un derecho propio y de un poder judicial propio, elementos que vienen a configurar algunos de los elementos básicos del poder estatal. Está afirmando un foro propio de competencia sobre los cristianos. No creemos que estemos ante un intento de exclusión de la competencia de los tribunales civiles en favor de los eclesiásticos por la concepción que Agustín tiene sobre el Estado y sus funciones, sino ante la necesidad de que los fieles asuman que el tribunal competente para sus causas, y especialmente para las causas entre católicos, aunque esto ciertamente dota a los tribunales eclesiásticos de un carácter primario, dejando los tribunales civiles, aparentemente, como foro para no católicos y causas mixtas. (Esta afirmación plantea varias cuestiones. En primer lugar no es una referencia aislada, ya que la hemos detectado también en otros lugares. En segundo podría aducirse que exclusión se deba sólo a aquellas causas de carácter eclesiástico, posición que no nos parece la más plausible pues no es éste el contexto al que se refiere, referenciando pleitos de carácter civil).

En 351, 10 Judas es ejemplo de la tolerancia a los malos, y con ese ejemplo Agustín hace una defensa evidente de la necesidad de tolerar a los malos en este tiempo, pero en el mismo fragmento también está la referencia a los tribunales eclesiásticos, lo que nos induce a pensar la existencia de actividades de índole coactiva dentro de la ejecución de sentencias canónicas, aún cuando Agustín a nivel personal se decantase por la tolerancia y fuese reacio tanto a la coerción en general como a la excomunión en particular. Por ello dice “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. ¿Quién osará cargar sobre sus espadas una y otra cosa, es decir, ser acusador y juez de alguien?”. A continuación cita Agustín a San Pablo (Primera de Corintios 5, 12-13 o Romanos 14, 4), que constituye la limitación de esa jurisdicción eclesiástica cuya existencia es un presupuesto de la concepción de la Iglesia como civitas, una limitación que pervivirá durante toda la historia de la Iglesia y que impide la aplicación de la jurisdicción eclesiástica a los no creyentes, limitándose su ámbito a los ciudadanos. En San Pablo se materializa en “Pues ¿por qué voy a juzgar yo a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes vosotros juzgáis? A los de fuera, Dios los juzgará”, o en Romanos 14, 4, “¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que se mantenga en pie o caiga sólo interesa a su amo; pero quedará en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo”. Esta idea se manifiesta en Agustín, que interpreta a San Pablo como “No quiso que un hombre juzgase a otro hombre en base a una sospecha arbitraria o incluso usurpando un poder judicial que no era el suyo, sino que se hiciese según el orden establecido en la Iglesia, ya confesando espontáneamente, ya tras haber sido acusado y declarado convicto. De lo contrario, ¿por qué dijo: Si un hermano es denunciado como fornicario o idólatra, etc., sino porque quiso dar a entender que esa denuncia que se hace contra alguno se efectúa mediante sentencia conforme a la normativa e integridad del derecho? Pues si basta la denuncia, se condenará a muchos inocentes, puesto que es frecuente que se les denuncie falsamente en cualquier crimen”, palabras con las que viene a afirmar la necesidad de que la coerción canónica se realice mediante un procedimiento judicial que dé garantías al sujeto y garantice la culpabilidad del reo, siendo preferible la tolerancia a los malos en la Iglesia que el exceso de celo en su exclusión.

Esa idea lleva a Agustín a manifestar la necesidad de tolerancia de 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”.

Un bello ejemplo de la amplia tolerancia que Agustín propugna en esta primera fase la encontramos en 229 S, 1, donde directamente niega toda posibilidad de separación, pues el único que separa es Dios, (al igual que en 229 V aunque menos evidente):

Dentro de la Iglesia, ¿qué se corresponde con la tierra seca? Se llama tierra seca a toda alma sedienta de Dios. Fueron separadas las aguas, y apareció la tierra seca. El mar es este siglo, y los malos las aguas amargas; fueron separadas y reunidas en un lugar, es decir, fueron predestinadas a un mismo fin, al que se dirige Dios a todos los que separa de los santos. **Pero el que separa es Dios, pues el hombre no puede separar estas cosas.** Y así, la tierra seca es resultado de una separación. Piensa en dos hombres simultáneamente: uno desea ir a los espectáculos, otro a la iglesia. Están juntos corporalmente, pero los separan los deseos. El primero cae en las aguas amargas; en el segundo aparece la tierra seca. ¿Cómo demostramos que es árida la tierra que simboliza a los hombres que desean vivir bien? Dice el salmo al Señor: Mi alma es para ti como tierra sin agua”.

Esa tolerancia Agustín la ve representada en 351, 10, en las parábolas bíblicas de la paja y el grano, donde la paja debe ser tolerada hasta la última limpia, o en las redes, donde los peces buenos están mezclados con los malos hasta el momento de la separación, “que se efectuará en la orilla, es decir, al final del mundo”, (en términos similares se pronuncia en 88, 19; 88, 21-22;) aspectos todos ellos que vienen a limitar ampliamente el ejercicio de la coerción, pero Agustín mostrándose a favor de la tolerancia de los malos en estos primeros momentos parece también dar a entender que era práctica habitual en aquel momento ese ejercicio coactivo por parte de los tribunales, del mismo modo que no plantea dudas en el 164 A respecto a la potestad de corrección que tiene la Iglesia y el obispo, al igual que el Padre de familia, el Magistrado o el Imperio, cada uno en su ámbito. En otras palabras, creemos poder detectar que desde el primer momento Agustín admite la capacidad disciplinaria de la Iglesia, limitada a sus miembros, es decir, a los bautizados, pero en esta fase es reticente a la hora de ejercitar esa potestad que asume, pero cuyo ejercicio le plantea dudas.

También señala que la Iglesia tolera a los malos en 63 A, 1:

Grande es la multitud que confluye a la Iglesia extendida por toda la tierra; creen todos los pueblos. Pero, entre ellos, una parte oprime, otra es oprimida; la parte que es oprimida, tolera; la que tolera, recibirá la recompensa logrando el fruto de la tolerancia; de ella dice el Señor en el Evangelio: Dará fruto con la tolerancia.

En el sermón 302, 19 se observa que Agustín parece preferir la argumentación para convencer, amonestado (incluso a un pueblo como 302, 17), pero acepta la coacción física, aunque limitada a aquellos sujetos sometidos a autoridad, como niños. Vemos pues cómo el elemento de “potestad” es el elemento del que se deriva la capacidad coactiva, (también de forma notablemente evidente en 302, 13 en la que llama a respetar a todas ellas, incluidas las estatales y a no usurpar sus funciones), pero muestra cómo le resulta al propio Agustín imposible impedirlo al pueblo en general:

No quiero decir, hermanos, que pueda salir alguno de vosotros e impedirlo al pueblo; ni siquiera yo lo puedo; pero cada uno puede hacerlo en su casa con su hijo, su siervo, su vecino, su cliente, con quien es menor que él; moveos para que no lo hagan. Convenced a cuantos podáis; con otros, con aquellos sobre los que tenéis autoridad, mostraos severos. (...) Os dais cuenta, pues, de que no sucedería nada malo de no quererlo los cristianos. No hay réplica posible. Puede hacerse el mal en privado, pero no en público, si los cristianos no lo quieren y se proponen impedirlo, pues cada cual sujetaría a su siervo, a su hijo. Al adolescente lo amansaría la severidad del padre, del padrino, del maestro, de buen vecino; la severidad de una corrección mayor, **en su propio cuerpo**. Si se obrase de esta manera, no serían muchos los males que nos afligiesen.

La posición a este respecto de Agustín es aún más clara en 302, 16, cuando habla de la “*potestatis necessitas*”, donde se muestra la coerción como una necesidad de la autoridad:

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.

No obstante, ese encomio de la tolerancia no impide que Agustín acuda al temor como medio para incentivar las buenas costumbres de los fieles, del mismo modo en que el propio Dios amenaza, como dice en el sermón 351, 7, “Dios, en efecto, amenaza al pecador”<sup>2110</sup> o en Sermón 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”. Pero es el temor a la ira de Dios, es un temor escatológico, temor que encaja también dentro de la configuración del temor como una de las virtudes del Espíritu Santo, como primer escalón dentro del progreso del creyente en el camino hacia Dios, no un temor temporal. Sin embargo, en estos primeros textos, (recordemos que estamos centrados en los sermones) Agustín no hace referencia a Isaías, donde encontrará fundamento para la coerción temporal. Sí hace referencia a Isaías en el sermón 252 A, 6, pero ahí sólo es mencionado y citado, no utilizado como fundamento para la coerción. En ningún caso se aprecian modificaciones en la posición de Agustín respecto a la penitencia como vía adecuada para el perdón de los pecados. También se refiere a las siete operaciones espirituales de Isaías en 198, 51, pero dentro de una interpretación cabalística.

En 351 (datado el 391), apartado 7, hace referencia al temor, pero un temor interno, no activo; donde la disciplina eclesiástica y la penitencia aparecen como remedio, y que se vincula con las llaves de la Iglesia y su capacidad para perdonar los pecados. La severidad es del sujeto contra sí mismo, y ante la amenaza escatológica. Además resulta importante la referencia a cómo Dios ejercita la paciencia en este tiempo. Note nuestro lector cómo Agustín admite el acercamiento de criminales al altar, es decir, a la comunión, lo que en nuestra opinión es reflejo de las reticencias que Agustín muestra en esta primera fase a aplicar la pena de la excomunión:

---

<sup>2110</sup> Nam minatur hoc Deus peccatori,...

El tercer acto de penitencia es el que hay que sufrir por aquellos pecados contrarios al decálogo de la ley, y de los que dice el Apóstol: Quienes tales obras hacen no poseerán el reino de los cielos. En esta penitencia, cada cual ha de mostrar una mayor severidad consigo mismo, para que, convirtiéndose en propio juez, no sea juzgado por el Señor, según dijo el mismo Apóstol: Si nos juzgáramos a nosotros mismos, no seríamos juzgados por el Señor. Suba, pues, el hombre al tribunal de su mente contra sí mismo si teme aquello: Conviene que comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que allí cada cual reciba según las obras realizadas mediante el cuerpo, buenas o malas. Comparezca ante sí mismo para que no le acontezca luego lo dicho. Dios, en efecto, amenaza al pecador, diciéndole: Yo te acusaré y te pondré ante tus mismos ojos. Así, constituido el corazón en tribunal, preséntese el pensamiento como acusador; la conciencia, como testigo, y el temor, como verdugo. Corra de allí, por las lágrimas, como la sangre del alma que se confiesa. Finalmente, profiera la mente misma una sentencia tal que el hombre se considere indigno de participar al cuerpo y sangre del Señor. Así, 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. Representad ante vuestros ojos la imagen del juicio futuro; de esa manera, cuando otros se acerquen al altar de Dios al que él no se acerca, piense cuánto ha de temerse tal pena, por la que, mientras unos reciben la vida eterna, otros son precipitados a la muerte eterna. A este altar que ahora aparece colocado en la iglesia sobre la tierra, expuesto a los ojos terrenos, para celebrar los divinos misterios, pueden acceder incluso muchos criminales, puesto que Dios ejercita en este tiempo su paciencia, para aplicar en el futuro su severidad. Acceden también los ignorantes, puesto que la paciencia de Dios los conduce a la penitencia. Aquéllos, en cambio, en la medida de la dureza de su corazón y de su impenitencia, atesoran ira para el día de la ira y de la revelación de justo juicio de Dios, que pagará a cada uno según sus obras. Pero a aquel altar al que por nosotros subió Jesús como precursor, adonde nos precedió como cabeza de la Iglesia y al que han de seguirle sus miembros, no podrá tener acceso ninguno de aquellos de quienes, como ya recordé, dijo el Apóstol: Porque quienes tales obras hacen no poseerán el reino de Dios. Allí sólo asistirá el sacerdote; pero el sacerdote en su plenitud, es decir, con el cuerpo, del que la cabeza, él, ya ha subido a los cielos. El es de quien dijo el apóstol Pedro: Pueblo santo, sacerdocio real. ¿Cómo se atreverá o podrá entrar en el interior del velo o en aquel invisible santo de los santos quien despreció la medicina de la disciplina celeste y no quiso separarse poco a poco de las cosas visibles?<sup>2111</sup>

---

<sup>2111</sup> Tertia actio est paenitentiae, quae pro illis peccatis subeunda est. Quae Legis decalogus continet; et de quibus Apostolus ait: *Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* In hac ergo paenitentia, maiorem quisque in se severitatem debet exercere; ut a se ipso iudicatus, non iudicetur a Domino, sicut idem Apostolus ait: *Si enim nos iudicemus, a Domino non iudicemur.* Ascendat itaque homo adversum se tribunal mentis suae; si timet illud quod oportet nos exhiberi ante tribunal Christi, ut illic recipiat unusquisque quod per corpus gessit, sive bonum, sive malum. Constituat se ante faciem suam, ne hoc ei postea fiat. Nam minatur hoc Deus peccatori, dicens: *Arguam te, et statuam te ante faciem tuam.* Atque ita constituto in corde iudicio, adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor. Inde quidam sanguis animi confitentis per lacrimas profluat. Postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis Domini: ut qui separari a **regno** caelorum timet per ultimam sententiam summi iudicis, per **ecclesiasticam** disciplinam a Sacramento caelestis panis interim separetur. Versetur ante oculos imago futuri iudicii: ut cum alii accedunt ad altare Dei, quo ipse non accedit, cogitet quam sit contremiscenda illa poena, qua percipientibus aliis vitam aeternam, alii in mortem praecipitantur aeternam. Ad hoc enim altare, quod nunc in **Ecclesia** est in terra



Siguiendo con el mismo sermón 351, en el apartado 9, se observa cómo la falta de penitencia es lo que lleva a la condenación, pero “al vivir todavía, la paciencia de Dios lo conduce a la penitencia”. De este modo la penitencia aparece desde los primeros momentos, así como la voluntad de Agustín de incentivar el temor de Dios por parte de los fieles a la ira de Dios, que es palpable en el texto anteriormente transcrito al igual que en 351, 9, donde el perdón se vincula a la penitencia, que además sólo es válida si se realiza dentro de la Iglesia católica.

Al perseverar en su pecado, se atesora ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios. Al vivir todavía, la paciencia de Dios lo conduce a la penitencia. Atado con las cadenas de tan mortíferos pecados, ¿rehúsa, o difiere, o duda en huir a las llaves de la Iglesia, que le desaten en la tierra para ser desatado en el cielo? Quien confía sólo en su nombre de cristiano, ¿puede osar prometerse alguna salvación después de esta vida y no temer a aquel trueno veraz salido de la boca del Señor: no todo el que dice: “Señor, Señor”, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre que está en los cielos; éste entrará en el reino de los cielos? ¿Qué? ¿No concluye en lo mismo el Apóstol al mencionar tales cosas en su carta a los Gálatas? Son manifiestas, dijo, las obras de la carne, cuales son las fornicaciones, la impureza, la lujuria, la idolatría, la hechicería, las enemistades, los pleitos, los celos, los enojos, las disensiones, las herejías, las envidias, las borracheras, las comilonas y cosas parecidas, sobre lo cual os digo, como ya os he dicho, que quienes tales cosas hacen no poseerán el reino de Dios. Júzguese, pues, el hombre espontáneamente respecto a estas cosas mientras aún le es posible y mejore sus costumbres, no sea que, cuando ya no pueda hacerlo, sea juzgado por el Señor, aunque no quiera. Y, aunque él mismo profiera contra sí la sentencia de una medicina durísima, pero medicina siempre, preséntese a los obispos, los ministros de aquellas llaves en la Iglesia. Y como quien comienza ya a ser un buen hijo, guardado el orden de los miembros maternos, recibe la medida de la satisfacción de los ministros de los sacramentos. Así, ofreciendo con devoción y súplica el sacrificio de un corazón atribulado, cumpla lo que no sólo le servirá a él personalmente para recibir la salud, sino también de ejemplo para los otros. Si su pecado no sólo le causa un grave daño a él, sino que también sirve de escándalo para los demás, y al obispo le parece que repercutirá en bien de la Iglesia, no rehúse hacer penitencia ante el conocimiento de muchos o incluso de todo el pueblo; no se oponga ni añada por vergüenza otro tumor a su llaga letal y mortal<sup>2112</sup>.

---

positum, terrenis oculis expositum, ad mysteriorum divinorum signacula celebranda, multi etiam scelerati possunt accedere: quoniam Deus commendat in hoc tempore patientiam suam, ut in futuro exerat severitatem suam. Accedunt enim ignorantes quoniam patientia Dei ad paenitentiam eos adducit. Illi autem secundum duritiam cordis sui et cor impaenitens, thesaurizant sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua. Ad illud autem altare, quo praecursor pro nobis introiit Iesus, quo caput **Ecclesiae** praecessit, membris ceteris secuturis, nullus eorum accedere poterit, de quibus, ut iam commemoravi, dixit Apostolus: *Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt*. Solus enim sacerdos, sed plane ibi totus assistet, adiuncto scilicet corpore qui caput est, quod iam ascendit in caelum. Ipse est cui dixit apostolus Petrus: *Plebs sancta, regale sacerdotium*. Quomodo ergo in interiora veli, et in illa invisibilia Sancta sanctorum intrare audebit aut poterit, qui medicinam caelestis disciplinae contemnens, noluit paulisper a visibilibus separari?

<sup>2112</sup> Nam utique quod ita perseveranter peccat, thesaurizat sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei. Quod autem adhuc vivit, patientia Dei ad paenitentiam eum adducit. Implicatus igitur tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat, aut differt, aut dubitat confugere ad ipsas claves **Ecclesiae**, quibus solvatur in terra, ut sit solutus in caelo; et audet sibi post hanc vitam, quia tantum Christianus

En 351, 10 se manifiesta la tolerancia con aquellos que comulgan en pecado, pero en él hace expresión de la necesidad de realizar la coerción mediante un juicio eclesiástico. Esa tolerancia le lleva a exigir pruebas ante la denuncia, diciendo que muchos buenos cristianos “callan y toleran los pecados ajenos que conocen porque con frecuencia les faltan pruebas documentales y no pueden demostrar ante los tribunales eclesiásticos lo que saben. Aunque algunas cosas sean verdaderas, el juez no les ha de dar fácil crédito si no lo demuestran de forma fehaciente”.

También podemos incluir dentro de la tolerancia, el aceptar a los malos que solicitan asilo huyendo de la justicia, como señala en 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” a la que también se refiere en 162 A, 2. El tema del asilo lo podemos encontrar en distintos textos agustinianos, como la Ciudad de Dios (I, 4; I, 34; V, 17,2) En el concilio de Cartago se sabe que 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<sup>2113</sup>.

En 210, 6, 8, en los últimos años del siglo IV, se aprecia cómo Agustín atribuye el temor a la ley antigua frente al amor de la ley nueva, y manifiesta su 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 (sermón 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, de modo que relega el papel del temor en lo que creemos fruto de una situación de éxtasis religioso. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la concepción singular de la ley que tiene Agustín, como aguijón del pecado, y de una utilidad muy limitada, ya que el

---

dicitur, salutem aliquam polliceri; nec veridico illo dominicae vocis tonitruo contremiscit: *Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum?* Quid, ad Galatas idem apostolus, nonne talia enumerans eodem fine concludit? *Manifesta sunt, inquit, opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuriae, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comessationes, et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Iudicet ergo se ipsum homo in istis voluntate, dum potest, et mores convertat in melius: ne cum iam non poterit, etiam praeter voluntatem a Domino iudicetur. Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in **Ecclesia** claves ministrantur: et tamquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis Sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum; ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex, id tamen agat quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut si peccatum eius, non solum in gravi eius malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati **Ecclesiae** videtur antistiti, in notitia multorum, vel etiam totius **plebis** agere paenitentiam non recuset, non resistat, non lethali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem.

<sup>2113</sup> Un estudio reciente sobre el derecho de asilo lo podemos encontrar en: RICO ALDAVE, H., *El Derecho de asilo en la cristiandad*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona 2005.

cumplimiento de la ley no depende de la coerción, sino de la gracia como manifiesta con claridad en el sermón 252 A, 6: “Pero ¿Quién cumple la ley sin ayuda? Absolutamente nadie. (...) Se escuchó la ley; ciertos hombres se abstendían de obrar mal por temor al castigo, pero no se abstendían del mal deseo. Danos, pues, Señor, tu ayuda: He aquí que dará la bendición quien dio la ley. Como aquí se dice que el que dio la ley dará también la bendición, es decir, el auxilio del Espíritu Santo para que pueda cumplirse la ley, del mismo modo se dijo de la sabiduría de Dios: Lleva en su lengua la ley y la misericordia. Si se llevase sólo la ley, ¿quién resistiría? Se exigirían las acciones ordenadas por la ley, y todos serían hallados reos. Vino la misericordia, que te ayuda a cumplirla y te perdona lo que no cumples. Esta misericordia procede del Espíritu Santo (...) Se juntaron, por tanto, la misericordia y la ley”. Vemos en este sermón como reduce el valor del temor en el cumplimiento de la ley, para centrarse en la gracia y en el amor, del mismo modo a 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 cree que “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”(Sermón 198, 4) y porque parece vincular más el temor con los demonios pues: “El amor está a la espera del premio, el temor, del castigo” (162 A, 4).

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”.

En el sermón 259 encontramos nuevas referencias al perdón a través de la confesión así como (259, 2) la referencia a la separación de buenos y malos después del juicio, y no durante este tiempo. En 259, 3 realiza una argumentación similar a la que veremos posteriormente con la interpretación de Isaías. Agustín considera la necesidad de ser misericordioso con otros hombres, y hace la argumentación de cómo haber participado de las mismas desgracias ayuda a desarrollar la misericordia, y así: “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 conmoverá. 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, ¡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, pero en este caso el recuerdo de la experiencia pasada funciona como temor, y al igual que él también 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.

Pero en estos primeros momentos afirmamos que el valor que Agustín otorga al temor es menor, así en el sermón 350 A, 2, identifica el amor con el Nuevo Testamento y el Viejo con el temor, reduce la función del temor.

En el sermón 252 es de resaltar el apartado 4.4, donde señala la mezcla de paja, que tanto llenan iglesias como anfiteatros, y grano (también se aprecia en 252, 6; 25 A; 1; 29 A, 1; 62, 5; y en otra infinidad de lugares). Allí comenta el enfrentamiento personal que Agustín tuvo para terminar con las borracheras dentro de la basílica. Se refiere en ese lugar 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 pues en ella se plantea la necesidad de corregir con dureza las comilonas y borracheras, cuestiones que veremos al tratar el epistolario agustiniano. No obstante, este hecho lo debemos considerar producto de la potestad disciplinaria que vemos acepta desde el primer momento, si bien en el caso referido Agustín logra la eliminación de las borracheras dentro de la Iglesia “con blandura y en pocas palabras troqué su pensamiento, llevándolo al recto camino”<sup>2114</sup>.

Del mismo modo reitera la capacidad de dirección del obispo sobre los fieles en 306 C, 1; en los que dicha dirección ya se manifiesta y debe ser puesta en relación con la capacidad de coacción de la Iglesia, instrumento para garantizar la efectividad del poder de la Iglesia. Ese poder, distinto al eclesiástico, (manifestación del dualismo cristiano del que hablan Ratzinger<sup>2115</sup>, Lombardi<sup>2116</sup>, o Soler<sup>2117</sup> entre otros<sup>2118</sup>, 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<sup>2119</sup>, aunque negado rotundamente por otros como Álvarez Turienzo<sup>2120</sup>), se aprecia también en 306 C, 6 al referirse a *potentiae seculares*, el poder secular, al que también se refiere en 62, 4 y muy especialmente en 62, 13, donde también se incluye veladamente la autoridad eclesiástica (también en 62, 8 otro ejemplo del dualismo cristiano en Agustín: La patria misma sea mayor que tus mismos padres, hasta el punto que no deben ser escuchados cuando ordenan algo contra ella. Y si ésta ordenara algo contra Dios, tampoco debe obedecerse; en 302, 13: El Estado tiene su organización. Las autoridades existentes fueron establecidas por Dios; o en 302, 21: Por lo demás, y en cuanto se refiere a las autoridades, sabed que hay leyes promulgadas por los emperadores cristianos en el nombre de Dios que la protegen con suficiencia y hasta abundantemente y que dichas autoridades parecen ser tales que no se atreverán a actuar contra su madre, lo que les acarrearía el reproche de los hombres y el juicio de Dios. Eso está lejos de su intención; ni creo que puedan hacerlo ni veo que lo hagan), también manifiesta la autoridad eclesiástica y remite a las leyes de los emperadores cristianos, en el sermón 162 A, 7-12, y en 91, 5 señala cómo la jerarquía eclesiástica está al frente de la asamblea de cristianos y como sólo pueden ser juzgados por Dios en cuanto a su fuero interno respecta:

Nadie puede ser acusador del corazón sino quien ve en él. Conviene, en efecto, que se otorgue el primer puesto al siervo de Dios que tiene algún cargo en la Iglesia, porque, si no se le otorgara, el mal será para quien se niega a ello; ningún bien, en cambio, se deriva para aquel a quien se concede. Es conveniente, por tanto, que en la asamblea de los cristianos los que están al frente de ella se

---

<sup>2114</sup> Cf. Epístola 29, 8.

<sup>2115</sup> RATZNINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid 1987, p. 163-301, p. 184 y ss.

<sup>2116</sup> LOMBARDI, G., *La laicità dello Stato*, “*Studi cattolici*”, 31, 1987, p. 323-330

<sup>2117</sup> SOLER, C., *Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*, en *Ius canonicum*, 30, 1990, p. 287-304.

<sup>2118</sup> Un resumen lo podemos encontrar en AA. VV. *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Editorial Eunsa, Instituto Martín Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1994, p. 35-84, p. 39 y ss.

<sup>2119</sup> ROCHE ARNAS, P., “San Agustín y Edigio Romano: De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 15, 2008, p. 113-126, p. 116 y ss. También en ROCHE ARNAS, P. (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Ed. Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, p. 65 y ss.

<sup>2120</sup> En ROCHE ARNAS, P. (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Ed. Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, p. 41 y ss.

sienten en un lugar más elevado, para que mediante la misma sede se distingan de los demás y aparezca con claridad su ministerio; no para que a causa de ella se inflen, sino para que piensen en la carga de la que han de rendir cuentas. ¿Quién conoce si aman o no aman esto? Es cosa del corazón y no puede tener más juez que Dios.

Ese poder eclesiástico también aparece cuando denomina a los Poderes seculares como “dientes” en 313 B, 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.

Vea nuestro lector cómo clama Agustín a la Iglesia para que se reconozca esos dientes, clama para que los utilice, en un sermón que, aceptando la cronología admitida, es anterior al 400. Esto lleva a que las fases que estamos intentando precisar, no manifiestan un cambio en los fundamentos de Agustín, que están fijados desde los primeros escritos, sino en un cambio personal a la hora de afrontar los problemas de la Iglesia de su tiempo, cambio en el que Agustín evoluciona hacia una cada vez mayor aceptación de la coerción como instrumento en defensa de la Iglesia. Y sin embargo, los fragmentos transcritos pueden inducir fácilmente a error, ya que esos dientes, si bien creemos supone la aceptación del poder eclesiástico, son identificados en esta primera época con “los dos preceptos” (amar a Dios y al prójimo), un amor al prójimo que conduce a buscar su conversión: “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 también cómo Agustín no conduce el sermón hacia la capacidad disciplinaria de la Iglesia, como sí hará en la siguiente fase.

Y 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 deciroslo; 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 el 62, 18 intenta separar la persecución de paganos y judíos realizada por el emperador 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, pero esa persecución la

fundamenta en “las maldades” que comenten, habla de violencias, lo que hace pensar más en crímenes de carácter penal romano, que no aquellos de carácter eclesiástico, que no competen a la Iglesia por no ser cristianos:

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.

Más referencias a la tolerancia, propio de la primera fase, las hallamos en 346 A, 2, o en 252 A, 2: “la Iglesia tolera a los que viven mal; puede ser oprimida, pero no hundirse”. Pero esa tolerancia a la mezcla de buenos y malos no implica el silencio, así en el sermón 88, 24:

¡Cuán frecuente y cuán vehementemente increpó Jeremías a los pecadores y criminales de su pueblo! Sin embargo, vivía en medio de ellos, con ellos entraba al único templo, celebraba los mismos misterios. Vivía en la misma asamblea de hombres malvados, pero clamando salía de allí. Esto es salir de allí, esto no tocar lo inmundo: no consentir con la voluntad y no perdonar con la boca. ¿Qué decir de Jeremías, de Isaías, de Daniel, de Ezequiel y de los restantes profetas, que no se apartaron de un pueblo malo para no abandonar a los buenos mezclados en aquel pueblo, en el que también éstos pudieron existir?.

Esta forma de defender la tolerancia en Agustín, de aceptar la convivencia con los malvados, es más, la necesidad de su mezcla, debemos ponerla en íntima relación con la herejía donatista, y supone también una prueba para el católico, así en 88, 18: “Cuando un cristiano comienza a vivir rectamente, a arder en buenas obras y a despreciar el mundo, al comienzo de sus buenas obras sufre a los cristianos tibios como criticones y contradictores. Si, en cambio, persevera y con su resistencia los vence sin apartarse de sus buenas obras, los mismos que antes se lo prohibían, ahora ya le respetan”.

Encontramos también muestras de un cierto ejercicio de carácter coercitivo aplicado a no cristianos en una lectura atenta del sermón 301 A, 7. Refiriéndose a cómo se cometen pecados en las ciudades hace una exhortación a los cristianos para no cometerlas (por ejemplo no acudir a los espectáculos) con la esperanza de que con el ejemplo se conviertan los no cristianos o, en su caso, se les incomode lo bastante para hacerles marchar en lo que parece una forma de destierro social, pero démonos nuevamente cuenta de que se trata de una coacción social, no institucional. 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 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. Hacedos este regalo, cristianos: no vayáis a los teatros”.

El sermón 214 plantea el problema de la diversidad de dataciones que sobre él se han ofrecido. En relación con la coerción encontramos que en 214, 11, además de la

identificación de Iglesia como Ciudad santa de Dios, referencias a la tolerancia de los malos, “que serán apartados al fin de los tiempos”, es decir, sólo escatológicamente serán segregados, así como las habituales referencias al trigo y la paja. Todas ellas continúan en la fase posterior.

En esos primeros momentos podemos ver cómo las llamadas a la tolerancia ya se enmarcan dentro de las referencias bíblicas del trigo y la paja.

Este es el caso del sermón 346 A, 2, (año 399), donde se señala cómo, dentro del carácter profético de las escrituras “se predijeron escándalos en la misma Iglesia, se predijo la cizaña y la paja, cosas todas que no sólo vemos con nuestros propios ojos, sino que lo toleramos con cuanta fortaleza nos ha concedido el Señor”, o en el sermón 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 estos textos vemos cómo Agustín acude a la tolerancia, a cómo “toleramos los malos con cuanta fortaleza nos ha concedido el Señor” (Sermón 346 A, 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. Lo buenos toleren a los malos; los malos cambien e imiten a los buenos”

En esta primera fase podemos encontrar la actitud reacia de Agustín a expulsar de la Iglesia, a utilizar la excomunión y la coerción, ante el temor de alejar al cristiano de la Iglesia, así como en 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 hasta el final de los tiempos lo interpreta como la incapacidad de ser separados por el hombre. También en 73 A, 3: “Y decís: En tal lugar se vio que había malos; en tal congregación se vio que había malos; en todas partes se vio que había malos, pero no siempre reinarán los malos con los buenos” que viene de 73 A, 1.

Esa incapacidad de distinguir en este tiempo el trigo de la paja o de la cizaña lleva a que en el Sermón 229 S (400-410 o 29 marzo 403) diga “Pero el que separa es Dios, pues el hombre no puede separar estas cosas”, refiriéndose a la separación de buenos y malos. Esa posibilidad de transformación se aprecia en el sermón 73 A, 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”.

### **XXIII.2.- SEGUNDA FASE. Cambio de posición.**

La duda que se nos puede plantear a este respecto es la del inicio de la misma, ya que su existencia creemos quedará probada por los elementos que aquí expondremos, (sustentada también en el criterio de algunos autores a los que nos referiremos).

La complejidad de lo que estamos intentando es alta, ya que estamos intentando detectar variaciones en la posición del santo que pueden llevarnos a situar aquí sermones que podríamos también situar en la primera, o al contrario, ya que los elementos de continuación son múltiples, la evolución es paulatina y la fuente plantea serios problemas para realizar una diacronía segura.

Ese cambio al que aludimos lo encontramos en el sermón 82 donde el temor parece que pasa a jugar un papel mayor. Así en 82, 12 parece que la función del temor, primer escalón en Isaías, es mayor cuando lo considera como motivo para corregirse el

pecador tras la amenaza del sacerdote: “La corrección es pública, pero la enmienda secreta. Estoy seguro de que quien sienta temor se corregirá”. Igualmente en el mismo sermón 82, apartado 13 vemos una evidentísima asimilación pecado/delito cuando considera como criminal, *sceleratius*: “Si eligieses cometer un adulterio en la iglesia, dentro de estas paredes, ¿quién habría más criminal que tú?”.

Recordemos el sermón 302, donde vimos que la coerción aparecía como “*potestatis necessitas*”, es decir, necesidad de la potestad (convengamos con el traductor y asumamos “autoridad”). De esa posición de la coerción, de la que habla menos en los primeros escritos y de una forma más limitada, pasa al sermón 55, 4 donde la disciplina eclesiástica, siempre admitida por Agustín, va adquiriendo un sentido más coercitivo con las siguientes palabras:

En él está nuestra esperanza; sometámonos a él e imploremos misericordia. 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.

Notemos también cómo en este sermón el “temor” adquiere una mayor relevancia, como instrumento para alcanzar la vida eterna, en el sentido del texto de Isaías, cuando en el sermón 55, 1 (No incluido en el anexo I) señala:

El capítulo del santo Evangelio que acabamos de escuchar en la lectura debe de habernos aterrorizado y 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 que se opera en Agustín la encontramos en la contraposición del 351, 10, (sermón que no plantea problemas de datación) donde dice que él no puede excluir a nadie de la comunión, aunque sea medicinal, sin mediar confesión o juicio eclesiástico, (aún más contundente parece el ya visto 229 S, 1 donde parece excluir toda posibilidad separación, si bien podemos pensar que no hay contradicción ante el carácter escatológico de las palabras de este 229 S) frente al sermón 3, 1, donde acepta la coerción eclesiástica, y particularmente la excomunión, puesto que “la Iglesia dice: Arroja las herejías y sus hijos: porque los herejes no serán herederos de los católicos”.

En el sermón 251 vemos cómo la parábola de las dos pescas vuelve a mostrar la inevitable falta de separación de malos y buenos en la vida presente, pero vemos que la forma en la que se expresa cambia ligeramente, por un lado vemos que al vacilar las barcas lo interpreta en el sentido de que la disciplina iba a hallarse en peligro, y además obtiene tres símbolos entre los que están la opresión de la Iglesia:



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. También a propósito de esta primera pesca está escrito que cogieron tantos peces que ambas barcas, estando llenas, se hundían, es decir, que el peso hacía prever el hundimiento. 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.

No obstante debemos admitir que en este texto no hay una afirmación tajante de la coerción sustancialmente distinta a la fase anterior, de hecho muchos elementos perviven como las parábolas del grano o la paja o la pesimista visión de la ley, en este mismo sermón hace una exposición bastante clarificadora de lo que es la ley para Agustín, en relación con el número 17 diciendo en 251, 6:

Reconoce, pues, la ley en el diez y al Espíritu Santo en el siete. Únase a la ley el Espíritu, puesto que, si recibes la ley y te falta la ayuda del Espíritu, no cumples lo que lees, no cumples lo que se te ordena. Y además todo hombre bajo la ley pasa a ser un trasgresor. Haga acto de presencia el Espíritu, preste su ayuda, y se cumplirá lo mandado. Si falta el Espíritu, la letra te mata. ¿Por qué? Porque te convertirá en trasgresor. 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, peor 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.

Esas llamadas a la tolerancia se suceden 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 les exige 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. Esto digo a los malos, aunque son cristianos; esto digo a la cizaña”.

También continúa la amenaza escatológica, en 57, 6, “la voluntad de Dios es que reinen los buenos y sean condenados los malos”. En 313 E, 7, habla del temor pero no se trata aquí 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.

En el sermón 56, 8 se hace un análisis parecido a la convivencia del grano y la paja pero en unos términos distintos. Distingue ahora carnales y espirituales “En la Iglesia, el cielo son los espirituales; la tierra, los carnales”, ambos parecen estar en lucha, una lucha de carácter escatológico entre el bien y el mal, lucha que también tiene un carácter intimista pues opera en el interior de cada hombre: “el cielo es la mente; la tierra es la carne. (...) Cuando la carne llegue a ir de acuerdo con la mente y la muerte haya sido engullida por la victoria, en modo que no quede ningún deseo carnal en lucha contra la mente; cuando pase el combate que se libra en la tierra; cuando pase la guerra que se combate en el corazón; (...) 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<sup>2121</sup> 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 la posibilidad de 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.

De este modo puede verse una evolución, ya que acepta la incapacidad de juzgar el interior y admite la confesión y la penitencia, pero ahora también va apareciendo en juego la coerción física.

En relación con los sermones 46 y 47 debemos destacar una incongruencia en los datos aportados en la edición 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 en nota al pie es identificado con el sermón 46, lo que nos hace pensar que debemos plantearnos que dicho sermón 47 sea igualmente del año 414.

---

<sup>2121</sup> SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de Civitate Dei*, Berlin 1911.

Además el sermón 46 presenta, en el apartado 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 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 (los sacerdotes, que también son ovejas). Es decir, da un valor al temor, más frecuente de la fase segunda y tercera, pero también la constante referencia a la confesión y a la penitencia: “¿Ignoras, dice, que la paciencia de Dios te conduce a la penitencia?”. Pero en él encontramos ciertos elementos que parecen propios de un momento de transición hacia una mayor aceptación de la coerción. Nos referimos al hecho de que en este sermón Agustín señala que no ha llegado el momento del juicio y clama por la tolerancia, así en 47, 6 dice: “Vendrá la siega, y ellos serán separados. Ahora, pues, no es el tiempo de la separación, sino el de la tolerancia”, entre otras expresiones relativas a la tolerancia no incluidas en el anexo I como “El que sembró tolera la amalgama”, o aún más “Se les indigestó ver la cizaña y lamentaron verla mezclada a tan buena cosecha. Y dijeron: ¿No sembraste buena semilla? ¿De dónde viene el que apareciera la cizaña? El les dio razón de su procedencia; sin embargo, no permitió que fuese arrancada antes de tiempo. Aunque los siervos mismos estaban airados contra la cizaña, con todo pidieron el consejo y la orden del dueño. Les disgustaba que la cizaña se hallase en la cosecha; pero veían que, si hacían algo por su propia cuenta aun en el arrancar la cizaña, ellos mismos iban a ser contados entre la cizaña”, 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?”. 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**, pues también la suma tranquilidad de la verdad lo hace al decir: ¡Oh insensatos y lentos de corazón para comprender! Pero debe hacerse con aquel amor mediante el cual queremos introducir en los hombres una inquietud; es para inculcarles el esfuerzo en mantenerla atención y tal vez para serenar la nube de su mente, que contrajeron por los negocios del mundo;”.

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: “A continuación no hace mención alguna de los machos cabríos. Los mencionó una sola vez, para que supiéramos que existían. El los conoce bien. Luego habla como si sólo

hubiera ovejas. Primeramente habló como él lo ve; después, como nosotros lo vemos. Sea manifiesto a las ovejas que hay machos cabríos y que al final serán separados: ahora yo distingo en cierto modo entre oveja y oveja. Sólo mediante la predestinación y la presciencia conoce él quiénes son ovejas y quiénes machos cabríos. El solo, que pudo predestinar, que pudo prever”. (No entraremos en este punto al tema de la predestinación en Agustín). Y así Agustín en este sermón afirma la capacidad de “corregir” y de mantener la “disciplina”, pero 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, “El 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. Omíto vuestras borracheras, vuestros lucros y usuras sobre usuras. Omíto las bandas y furia de los circunceliones. Omíto todas estas cosas y muchas otras que no puedo enumerar”, para finalizar con una nueva llamada a la tolerancia “venga, 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: “Por todo el mundo hay trigo y por todo el mundo hay cizaña, que crecerán mezclados hasta el momento de la siega –pues el campo es el mundo, el sembrador el hijo del hombre, segadores los ángeles, no los oficiales de los circunceliones-;” y a unos 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”, interpreta 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? Dejas a tus hijos paredes, y sufres si ves que ellos han de dividirlas de forma distinta a como tú habías propuesto. ¡Cuánto te preocupas, cuánto cuidado tienes de una casa vilísima, de un techo que se derrumbará! ¡Cómo te resistes, en cuanto te es posible, a la fiebre altísima, a la enfermedad que te oprime, a la misma muerte

que te apura, anhelando decir tus últimas palabras para que se cumpla el testamento! ¡A cuántos abogados consultas, cuántos fraudes buscas para que sea válido tu testamento contra la misma ley del emperador! Inmediatamente te responde Dios: “No maquines más fraudes, no andes a la caza de fórmulas fraudulentas. ¿Quieres que tenga validez tu testamento? Sea válido en ti el mío. Te duele el que lo que tú has adquirido lo usurpe algún otro que tú no querías. ¿Qué decir de mi heredad tan amplia, tan piadosa?”.

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 cuando 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 que aparece 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? Quita 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.

Del mismo modo, otras llamadas a la tolerancia, ante la convivencia de buenos y malos, que realiza a partir del 410 deben enmarcarse dentro de la controversia donatista. Entre ellas podemos situar en sermón 4, apartados 14 (“El 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”), 16 (“Por eso, todos los que toleran los pecados ajenos por la unidad de la Iglesia, imitan a Jacob”), 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 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 canales están mezclados con los espirituales y a su servicio. En cambio, los espirituales no sirven a los malos, pues sacan provecho de los malos cuando éstos decaen. ¡Atended, hermanos míos! Lo diré, si puedo, sin temor. No callaré, pues siento la urgencia de decirlo. Y si por ventura algunos se irritan, que me perdonen. Cristo a nadie temió. Y nosotros, por temor a Cristo, hablamos, no sea que por no contristar a algunos él no nos perdone. Dignaos escuchar y atender con esmero lo que quiero decir. Ambos, Esaú y Jacob, recibieron el rocío del cielo y de la fertilidad de la tierra. Ambos poseen aquello que dijimos, que sabemos y conocéis. Pero sólo Jacob recibió el que le sirvan las gentes, porque en la Iglesia, por todo el orbe de la tierra, los carnales no sirven sino a los espirituales. 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 y participan de los sacramentos, incluso (lo que saben los fieles) en el

trigo y vino”). Queda patente ya que esa tolerancia no impide la susodicha potestad de corrección eclesiástica, pues en 4, 34 señala cómo hay paja dentro de la Iglesia, y cómo se separan cuando 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.

Vemos una tolerancia más limitada, limitada a la falta de pruebas y evidencias, tolerancia que se acepta para salvaguardar la unidad (4, 35):

¿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 les 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 perturbadores y divisiones”.

En el Sermón 46 ya hemos señalado que se hace una manifestación de la necesidad de que los fieles sustenten a los sacerdotes (al analizar el concepto *populus*, en 46, 3 y 5), dicha obligación no impide ni reduce la capacidad disciplinaria del sacerdote, sino al contrario, en 46, 7:

Pero, a pesar de habersele 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**.

En relación con la coerción nos encontramos con 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 ovejas lo que hacen los malos pastores”, si bien puede entenderse como una amenaza escatológica. Pero volvemos a ver que el temor juega un papel importante, al igual que en el 47, así en 46,

l escuchan “con temblor”. No estamos en ese contexto escatológico cuando expresa “rectamente obran los emperadores católicos que os obligan a volver a la unidad” del Sermón 46, 41, y que constituye una defensa de las leyes imperiales antidonatistas de evidente carácter coactivo en defensa de la Unidad de la Iglesia por los emperadores.

También vuelve a afirmar la autoridad de la Iglesia y su fuero (o foro) propio. Lo manifiesta cuando crítica 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, mucho anterior. Pero también afirma esa autoridad en 46, 2 cuando, respecto a los sacerdotes, destaca dos cosas “que somos cristianos y que somos superiores vuestros” y que “están puestos para que cuiden de aquellos a cuyo frente están, no deben buscar en el hecho de presidir su propia utilidad, sino la de aquellos a quienes sirven”.

En los sermones del año 411 seguimos teniendo que matizar sus afirmación por la polémica donatista. Es a partir de este año 411 cuando apreciamos en los sermones una afirmación más tajante de la capacidad coercitiva de la Iglesia y, de este modo, un cambio notable en la aceptación de la coerción.

Así, en el sermón 164, 8, dirigiéndose a los fieles, 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 ya hemos visto que Agustín sí admite la excomunión, mediando confesión o juicio canónico):

Eres así, y quizá está de pie junto a ti en el pueblo de Dios un avaro y ladrón, suspirando por cosas ajenas. Aunque sabes que es así, dado que es un fiel o, mejor, que se llama fiel, no puedes expulsarle de la iglesia, no tienes posibilidad alguna de corregirlo mediante el castigo o el reproche; se acercará a tu lado al altar, pero no temas: Cada cual llevará su propia carga. Acuérdate del Apóstol para acercarte tranquilo: Cada uno llevará su propia carga. Solamente has de procurar que no te diga: “Ayúdame a llevarla”, pues si quisieras participar de su avaricia, el peso no disminuirá, sino que os agobiará a los dos. Que él, pues, puge por su carga, y tú, por la tuya, puesto que cuando el Señor sacudió de tus hombros tal peso, te impuso otro: sacudió el peso de la ambición, y te impuso el de la caridad. Así, pues, cada cual lleva su propia carga, mala el malo y buena el bueno, según sus ambiciones.

Esta afirmación de la imposibilidad de excluir de la Iglesia a otros fieles está dirigida a los donatistas y debe ser puesta en relación con la narración de la causa de Ceciliano que explicita en 164, 12. Es ahí, en 164, 12, donde vemos una nueva afirmación de la capacidad de coacción de la Iglesia, tras señalar que el fiel no debe preocuparse por estar rodeado de malos sino ser bueno él mismo señala que tampoco debe preocuparse por aquellos que son expulsados indebidamente de la Iglesia, pues más que expulsar en este sermón Agustín defiende 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):

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, degrádale**, en conformidad con la **norma eclesiástica**. Haya **tolerancia, pero sólo hasta donde lo permita el mantenimiento de la disciplina.**

Vemos 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 parecía ser ilimitada. Además manifiesta la iudicandi potestas, que debemos integrar dentro de la afirmación de las potestades eclesiásticas que ya hacía dentro de los primeros textos. 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 de coerción eclesiástica y también otras potestades como la judicial y legislativa, que son propias de una concepción “de índole estatal” de la Iglesia, donde se aprecian los poderes judicial, legislativo y ejecutivo.

En el sermón 340 A, 8 señala que, al igual que entre los fieles encuentra buenos y malos, hay obispos buenos y malos. En 340 A, 2 se manifiesta la imposibilidad de que el diablo juzgue. Esto tiene una importancia menor para el tema de la coerción pero es interesante para analizar la civitas terrena escatológica, ya que esa potestad le es negada en exclusiva a ésta (del mismo modo que es a la única a la que niega la justicia). Además Agustín vuelve en 340 A, 7 a defender la necesidad 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 340 A, 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<sup>2122</sup>, y que podemos apreciar en otros sermones como el 358).

Sin embargo, con anterioridad a la conferencia de Cartago, vemos en el sermón 357, 4 que Agustín encarece a los fieles a evitar toda litis y toda discordia, una vez más llama a la tolerancia: “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 toleres 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 en 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, y 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”. Este valor que otorga al poder secular se puede poner en relación con la Ciudad de Dios, cuando hace referencia a la necesidad del Estado (y particularmente en la epístola 138, 2.14).

En cierto modo 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). Agustín intenta evitar el temor a través de la convicción, en la confianza su capacidad para convencerlos mediante la razón y la lógica, convencido de la capacidad de la palabra. Quizá sea ver lo infructuoso de sus esfuerzos y la incapacidad de alcanzar la paz y la unidad mediante la razón, por lo que a partir de este momento se aprecia un cambio de su visión y asume la necesidad de la coerción en la salvaguarda 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

---

<sup>2122</sup> DE LUIS VIZCAÍNO, P., “La Sagrada Escritura como “testamento” de Dios en la obra antidonatista de San Agustín”, *Estudio Agustiniano*, n. 15, 1980, p. 3-37.

palabras del Señor en favor de ella y de nosotros”, 358, 5: “Decimos esto por amor a la paz, no porque desconfiemos 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, compartas 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 cuyo redactor más probable fue el propio san Agustín y que dejamos para el estudio de su epistolario. Sólo señalar aquí cómo en ella (carta 128, 2) se muestra la esperanza agustiniana en la demostración de la verdad, en el uso de verbos como probar, como, por ejemplo “si con documentos humanos o divinos probamos...”, que muestra la esperanza que tiene en la capacidad de llegar a acuerdos mediante la razón.

El sermón 296 es el primero de los analizados aquí en el que se refiere al saqueo de Roma. Pero en él dejaremos a un margen esas referencias a un saqueo que motivó el ataque a los cristianos, por ejemplo en 296, 9: “Roma ardió una, dos y tres veces. ¿Por qué te deleita tanto chirriar contra Dios por aquella ciudad para la que arder es una costumbre?” y que como sabemos motivó la Ciudad de Dios como respuesta. Llama Agustín a la paciencia de los cristianos en 296, 8 (No está en Anexo como algunas otras de este epígrafe): “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, sin embargo, hermanos míos, me atrevo a decirlo, vais a escucharlo con agrado si ya tenéis con vosotros lo referente a la obediencia, si ya habita en vosotros la suave y mansa paciencia para soportar la voluntad del Señor; no sólo la que es ligera, pues ésta no la soportamos, sino que la amamos; es la dura que soportamos, mientras que, frente a la ligera, nos sentimos llenos de gozo”, y en esa llamada a la paciencia vemos diversas referencias que podemos conducir al ámbito de la coacción. Así, en 296, 11, dice:

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?

Pero hace referencia a los males del mundo, a una coacción que viene directamente de Dios; no obstante tiene el valor de que Agustín asume las desgracias de

este mundo como la corrección del Señor y como incitación a la paciencia. Esa corrección también aparece 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 de la penitencia y de la paciencia, Agustín hace referencia a un caso en que los fieles católicos rechazaron a un donatista, explicándolo 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.

En este sermón se aprecia cómo, al igual que 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, como muestra en 296, 14 un poco más adelante: “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 muertos 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, 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 haber 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, al referirse a “las amenazas de la ley”, de las que se libra haciéndose católico, legislación que prolifera, contra los donatistas, tras la citada Conferencia de Cartago del 411, pero que ya la podemos encontrar desde Constantino con el Edicto de Unidad, y a la que ya hemos hecho referencia. También debemos destacar cómo Agustín señala la incapacidad para obligar a hacer penitencia a los no católicos, pero cómo sí parece admitir el temor al aceptar las

amenazas de la ley. Más adelante esa admisión es más general, y se puede apreciar en el sermón 112.

### **XXIII.3.- TERCERA FASE. Posición final.**

Hemos decidido iniciar la tercera fase en el año 412 aunque, como en el caso anterior, sólo son fechas aproximadas.

A su vez hay elementos que no varían, por ejemplo en relación con la mezcla de buenos y malos, de forma evidente en 264, 5: “Cuarenta días flotó el arca cuando el diluvio, arca que es la Iglesia, hecha de maderas incorruptibles, esto es, las almas de los santos y de los justos; no obstante, tenía animales puros e impuros, puesto que mientras se vive en este siglo y la Iglesia es purificada por el bautismo cual nuevo diluvio, no puede sino tener buenos y malos; por eso aquella arca tenía animales puros e impuros. Pero Noé, una vez que salió de ella, ofreció sacrificios a Dios sólo con animales puros. De donde debemos deducir que en esta arca hay animales puros e impuros; pero que, después de este diluvio, Dios no acepta más que a los que se purificaron”. En 250, 2 los malos perturban a los buenos, donde se aprecia el perjuicio que supone para los buenos, no sólo por el mal ejemplo, sino también por el desánimo que puede producir. En 270, 7: “Ahora, pues, están juntos buenos y malos” y también sucede con 260 D, 1 y 2; en 272 B, 2, “Él congrega a su Iglesia formada de justos y pecadores, mas el reino de los cielos ha de enviar a los justos, apartando a los pecadores que perseveren en sus pecados y en la maldad”, en 15, 6 “Aguantando internamente a muchos malos te incomodas e indignas como si ya hubiese llegado el tiempo de la bielta”.

También se produce cuando Agustín se refiere a los simuladores, a aquellos que simulan que creen, tanto religiosos como laicos, a los que en 10, 8, acepta que permanezcan en la Iglesia por ser útiles a ésta a pesar de su falacia: “Por eso la auténtica madre vive tranquila cuando los simuladores en la Iglesia alimentan a su hijo con la leche de la fe católica de las divinas Escrituras, pues al prohibirse la división queda a salvo la unidad. La caridad, que, por la salud del niño y la consolidación de la unidad, cedió el propio honor a la simulación, para retener el amor y el conjunto de la gracia vital y gozar el premio eterno debido a la piadosa madre, quedará confirmada en la sentencia última del juez, que simboliza el juicio último de Cristo”, y todo ello en la búsqueda de la protección de la unidad de la Iglesia. También encontramos un Agustín que ordena a los fieles (iubet) en 61, 13, o la amenaza de la separación escatológica en 15, 9.

En relación con la tolerancia, al igual que en la fase de transición, ésta se orienta a la tolerancia entre los cristianos para evitar la separación y garantizar la Unidad. Así, en 312, 6 señala cómo Cipriano soportó a los herejes en bien de la Unidad: “Unidad que Cipriano amó tanto que en bien de la caridad no condescendió con los males y en bien de la paz soportó a los malos, mostrándose libre para decir lo que pensaba y pacífico para escuchar lo que sabía que pensaban los hermanos. Con razón mereció la cima del honor en la Iglesia católica, cuyos lazos de concordia mantuvo con tanta humildad”, y a la vez admite la coerción en 312, 5 cuando se refiere a las leyes imperiales que ordenaron la destrucción de los ídolos y templos paganos, como 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 para la del 407: “ahora que muestren ellos los ídolos de los demonios”.

Encontramos en este período distintos sermones donde vemos que la aceptación de la coerción se generaliza desde los presupuestos que admitía en la fase anterior. En el sermón 349, 2 se establece como lícito el amor a los hijos, la esposa o los amigos, hasta

el punto de establecerlo como un deber genérico: “No hay que prodigar alabanzas a quien ama a sus hijos, pero sí que condenar a quien no los ama”. En 349, 7 vemos la importancia que adquiere el temor, sin duda derivación de la lectura 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, condúzcate al amor como al maestro”. En el sermón ACEP, 2 señala lo que haría contra el símbolo de Donato (en contraste con el bautismo como símbolo de Cristo) en una enumeración de términos que llevan 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 de llevar la causa ante los tribunales del emperador, acepta que el santo persiga al injusto: “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 que veremos con detalle después.

Encontramos citado a Isaías y la interpretación de los dones del espíritu santo en 250, 2, y la vinculación de éstos con los diez mandamientos, (recordemos la visión que de la Ley tiene Agustín, necesitada de la gracia y el Espíritu Santo para lograr su cumplimiento), es de notar que uno de los elementos de la gracia, uno de los dones del Espíritu Santo, sea ese temor. Vemos que la interpretación que ahora hace lleva a situar al temor en un lugar más relevante y le conduce a la aceptación de la coerción:

Diez en atención a la ley y siete en atención al Espíritu. La forma septenaria, en atención a la perfección asociada a los dones del Espíritu Santo. 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 efecto, si quitas el Espíritu, ¿qué puede la ley? Convierte al hombre en trasgresor. Por eso se dijo: La letra mata. Manda, pero no hace. No mataba antes de ser prescrito, y, aunque la Providencia te tenía por pecador, no te tenía por trasgresor. Se te prescribe algo, y no lo haces; se te prohíbe una cosa, y la haces: ved que la letra mata. La ley contiene diez mandamientos. (...) ¿Qué provecho sacas de conocerla, si no la cumples? Serás un trasgresor. Para cumplirla necesitas ayuda. ¿De dónde puede venirte? Del Espíritu. La letra mata, pero el Espíritu vivifica.

En la misma línea el 272 B, 8:

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.

Recordemos, además, que los herejes al atentar contra la Unidad de la Iglesia atacan también al Espíritu Santo y a su vez pierden la posibilidad de perdón de los pecados, como señala en 71, 28 o 71, 34:

Quien fuere reo de impenitencia contra el Espíritu en el que se congrega la unidad y sociedad de comunión de la Iglesia, nunca obtendrá perdón; porque se ha excluido del lugar de remisión; con razón será condenado con el espíritu dividido contra sí mismo, estando él dividido contra el Espíritu Santo, el cual no está dividido contra sí.

La conexión directa entre el Espíritu Santo y la coerción la encontramos en 71, 32, cuando habla del “espíritu santo de disciplina” (*Sanctus spiritus disciplinae*) o en 71, 37 cuando vuelve a la penitencia 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) incluso parece, a continuación 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 la entendemos, en los no cristianos, limitada al castigo escatológico. Esa enumeración de “pagano, judío o hereje” también aparece en 71, 9 para admitir el perdón de los pecados contra el Espíritu Santo dentro de la Iglesia (71, apartados 23, 28,

33, 36...), pero debe limitarse a los bautizados (ya hemos señalado la importancia del bautismo como elemento de acceso a la ciudadanía) ya que es el bautismo lo que hace que San Agustín los busque 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.

Entra esta cuestión dentro de la teología bautismal de Agustín, promovida contra el Donatismo, defendiendo que constituye, con independencia del que lo dispensa, un don cuyo valor dimana de Dios, Tesis en la línea sacramental romana (cristológica) pero enfrentada un tiempo a la africana (Eclesiológica) de Cipriano<sup>2123</sup>, en que las condiciones subjetivas del ministro tienen relevancia, creando Agustín la primera síntesis de la doctrina católica sobre el bautismo.

También vemos la gravedad del atentado contra el Espíritu Santo, pues es en Él en quien “se asocia esta congregación” (71, 37) a la que en el mismo apartado denomina *societas spiritus*.

Pero Agustín no modifica su visión de la ley, necesitada de la gracia, una ley insuficiente por sí misma para lograr la justificación. Así, en el sermón del año 416 número 169, 9, señala:

Los gentiles no buscaban la justicia que proviene de la ley como si fuera la suya propia, justicia que brota del temor del castigo, no del amor a la misma justicia; mas, puesto que no la buscaban, alcanzaron la justicia, pero la justicia que viene de la fe. En cambio, Israel que iba tras la ley de la justicia, no llegó a ella. ¿Por qué? Porque no buscaba la que viene de la fe. No puso su esperanza en Dios, no la esperó de Dios, no se la pidió a Dios, no creyó en quien justifica al impío; (...)¿Y a qué se debía ese no ver? A la hinchazón de la soberbia. ¿Qué es la hinchazón de la soberbia? La justicia propia. Propia, aunque proceda de la ley. ¿Qué significa este “de la ley”? Que se origina del cumplimiento de sus preceptos. ¿Qué significa “propia”? Que se debe a las propias fuerzas. Estaba ausente el amor, el amor a la justicia, el amor a la caridad de Cristo. ¿Y de dónde le vino el amor? Era presa del temor, pero reservaba en su corazón un lugar para la futura caridad.

En este contexto, que es el de la controversia pelagiana, encontramos en 169, 10 (fuera del anexo):

Quien crea en ella no tendrá justicia propia, la que procede de la ley, aunque la ley sea buena, sino que cumplirá la ley misma, no por su justicia, sino por la otorgada por Dios. De esta forma no será confundido. La caridad, en efecto, es la plenitud de la ley. ¿De dónde fue derramada esta caridad en nuestros corazones? Ciertamente no ha salido de nosotros, sino que nos llega a través del Espíritu Santo que se nos ha dado.

---

<sup>2123</sup> LANGA, “S. Cipriano y la controversia bautismal del s. III”, *Religión y Cultura* 26, 1980, p. 731-754.

Para finalizar en 169, 11: “No quieras, pues, tener justicia propia. Ciertamente procede de la ley, sin duda viene de ella; ciertamente la ley la dio Dios, y puesto que la justicia proviene de la ley, no te la apropias (...) Haya justicia, pero de la gracia; de Dios, no de ti” y que proviene de la interpretación de los textos paulinos al que se refiere en 169, 12: “Ved cómo sigue. Y sea hallado en él, dijo, no poseyendo mi justicia, que procede de la ley –aunque proceda de la ley, mía-, sino la que llega por la fe en Cristo, la que se pide a Dios, que procede de él, la justicia en la fe para conocerle a él y la fuerza de la resurrección”. También dentro de la controversia pelagiana el sermón 131, 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”, pelagianos que considera se oponen al espíritu santo, y a los que suele designar como “enemigos de la gracia de Cristo” “inimicos gratiae Christi”<sup>2124</sup>.

La doctrina de Agustín sobre la ley deriva de San Pablo, vemos que afirma que la ley es buena por ser dada por Dios, y en su contenido, por prohibir el mal, pero es incapaz de justificar al hombre. En ella Pío De Luis ve una función negativa representada en la expresión de que la letra mata, que sucede cuando se interpreta carnalmente lo que debe serlo espiritualmente, y por convertir la ley al hombre en transgresor, y por poder aumentar la ley el deseo del mal en el hombre. La función positiva, aparece como un don de Dios para prepararnos a recibir la gracia, es decir, tiene la función de mostrar al hombre sus límites y pedir la ayuda de 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”. Este aspecto también enlaza con el libre albedrío y el pecado original, pues éste le dejó débil, limitando esa libertad, como muestra en 131, 6: “Sin duda, las fuerzas del libre albedrío fueron grandes en el momento de la creación del hombre, mas las perdió pecando”. 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 concedores a fondo de la ley, quienes crucificaron al autor de la ley”.

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

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. Tráigaselos de los cercados, arránqueselos de entre las zarzas. Se enredaron en ellas y no quieren que se les obligue. “Enfermos, dicen, por nuestra libre

---

<sup>2124</sup> Cf. 131, 9.



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, recordemos, significaba la asunción de esa ciudadanía. En este sentido debemos destacar la ausencia de mención a los paganos. Ya hicimos mención sobre este sermón al tratar el concepto de imperium que utiliza en este fragmento y en el que la coacción aparece como un mandato divino. Esa interpretación de Lucas 14 también la podemos encontrar en la carta 185, 6, 24.

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 al igual que 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”. En ese sermón vemos cómo el temor adquiere una relevancia mayor (no incluido en el anexo, 270, 4):

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 a la ley 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.

Esa puesta en valor del temor se aprecia con claridad en el sermón 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.

Esta evolución también se aprecia en la carta 93, 5.18-19, que como excepción tratamos aquí por su importancia en el tema y por su cronología, ya 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:

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: “Ignorábamos que aquí estuviese la verdad y no queríamos saber dónde estaba; pero el miedo nos hizo prestar atención para conocerla, pues temíamos vernos privados de los bienes temporales sin ganar nada para la eternidad; gracias a Dios, que sacudió nuestra negligencia con el espolazo del temor para que en nuestra inquietud buscásemos lo que en nuestra seguridad nunca nos preocupábamos de buscar”. 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 encontramos cómo Agustín, reacio en principio a la aceptación de la coerción, la termina aceptando tanto por necesidad como por no oponerse a sus colegas, en una carta en la que asume como algo positivo la legislación antidonatista:

¿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 repartiérais 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 fuereis 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, 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). Dejemos aquí este apunte sobre la posición de Agustín en relación con la coerción en una carta que trataremos con más detenimiento en otro lugar al que ahora remitimos, pero que hemos considerado imprescindible referir en este epígrafe.

Otrosí debemos tener en cuenta que en ese sermón fundamenta la coacción civil, y no tanto la eclesiástica. La segunda la podemos ver también 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.

Junto con la coerción también encontramos en esta fase posterior, al igual que en la inicial, la aceptación de que la Iglesia posee un poder judicial, así en 71, 2 los discípulos de Cristo “serán vuestros jueces”.

Culmina en ACEP, 8, como ya hemos dicho, en una afirmación tajante de una 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 por Lamirande<sup>2125</sup> como una pieza oratoria improvisada, 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 la Iglesia. No obstante debemos destacar la importancia de esa defensa de la capacidad coercitiva de la Iglesia ya que la hace abiertamente en un texto que no tenía preparado de antemano, y también debemos resaltar cómo en éste caso encuentra la justificación a la misma en los *sermones* 100,5, y 17,38, que la legitiman.

Consideremos ahora, en último lugar, el sermón 114 A, especialmente a partir del apartado cinco, sermón que no está incluido entre los del anexo puesto que en él no hemos encontrado ninguno de los conceptos que aquí trabajamos. Estamos en un sermón datado en el 428, dos años antes de la muerte de nuestro santo. En él Agustín enseña a los fieles la necesidad de corregir y disciplinar, de que ellos mismos sean los que corrijan y disciplinen, así en 114 A, 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

---

<sup>2125</sup> LAMIRANDE, E., *Introduction et notes. Traités anti-donatistes*, en *Oeuvres de saint Augustin*, BA 32, p. 408.

veces áspera, a veces dura y que ha de herir. El pecado desola 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 aprecia en 114 A, 6, donde Agustín intenta explicarlo mejor:

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 la hizo mucho antes, en el sermón 82, 2, entre el 408 o 409, del que ya hemos hablado, pero la intensidad coactiva podemos ver que es 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 aira 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.

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

#### **XXIII.4.- CONCLUSIONES.**

En estas últimas líneas hemos visto el “Trahimus ad salutem” y el compelle intrare de la que habla Langa<sup>2126</sup>. En relación con el primero, motemos que la coerción aparece como un medio de retener más que de atraer, el “trahimus ad salutem”, es la capacidad de la Iglesia para impedir la segregación y la rotura de la unidad.

El compelle intrare es la principal justificación neotestamentaria de la coerción para Agustín, tomado del Evangelio según San Lucas 14, 23. Por ejemplo, en relación

---

<sup>2126</sup> LANGA, n. Complementaria 17, “compelle intrare” o teoría de la coerción en San Agustín, BAC 498, p. 869.

con el *compelle intrare*, Langa<sup>2127</sup> señala la importancia de una versión africana de la Biblia que maneja Agustín y que lo cambia por *cogite intrare*, versión agustiniana ignorada por aquellos que “no dudan en endosar a San Agustín la responsabilidad de la doctrina del *compelle intrare* medieval”.

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 autores y opiniones<sup>2128</sup>. De hecho se le 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, así como los lugares en los que se habla de ello. Por ello intentaremos evitar una excesiva enumeración de autores, que serán mencionados, en su caso, en otros lugares.

En las páginas anteriores podemos ver cómo en los sermones se detectan con claridad al menos dos fases, una en la que la restricción de la coerción es mayor y otra en la que parece ostentar un papel mayor. De este modo vemos que el cambio no es brusco, (fruto de una crisis puntual como podría haber sido el final de Marcelino) sino paulatino. Además hemos apreciado que no hay cambios en relación a los principios sustanciales de carácter teológico. Desde los primeros escritos acepta ciertas potestades por parte de la Iglesia, fundamentalmente apoyado en los textos paulinos, aceptando la utilidad de la potestad como instrumento para reprimir el mal. Junto a esa aceptación Agustín ve en la legislación imperial un auxilio al servicio de la justicia (Recordemos que en la ciudad de Dios uno de los beneficios que aporta el Estado es la consecución de la paz). En los sermones destaca el papel que va jugando la herejía donatista, si bien podremos aceptar otras influencias señaladas por otros autores como Brown<sup>2129</sup>, así como el mayor papel que juega el temor, vinculado a la exégesis veterotestamentaria.

Un ejemplo de la función del temor en Agustín (en relación con su utilidad en el creyente) lo encontramos en 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 que vemos en estas líneas.

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<sup>2130</sup> y que toma de Portalié<sup>2131</sup>, 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,

---

<sup>2127</sup> LANGA, n. Complementaria 17, “*compelle intrare*” o teoría de la coerción en San Agustín, BAC 498, p. 869.

<sup>2128</sup> 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, C., *Democracia, opinión pública y prensa: en la construcción de un paradigma*, Ediciones Jurídicas Cuyo, Mendoza 1997, p. 131 y ss. 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”.

<sup>2129</sup> BROWN, P., “Religious coercion in the Later Roman Empire”, *History*, 48 (1963), p. 283-305.

<sup>2130</sup> MAISONNEUVE, H., *Études sur les origenes de l’Inquisition*, Librairie Philosophique J. Vrin, 12<sup>o</sup> edition, Paris 1960, p. 37.

<sup>2131</sup> PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, voz “Augustin” Paris 1930, I 2432-2443.

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 hereéticos.

En el trabajo de Portalié<sup>2132</sup> 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 con la polémica donatista. Aquí encontramos una cuestión curiosa pues Portalié plantea una división en dos fases, a diferencia de Maisonneuve que plantea tres citando a Portalié. 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 al que nosotros mismos hemos hecho referencia) 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 poder 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. Las únicas fuentes al respecto son, como hemos dicho, reducidas al epistolario, lo que le lleva a dar un salto del 412 al 417. En este lugar debemos referirnos al trabajo de Jules Martin<sup>2133</sup>, si bien su investigación estudia la tolerancia en San Agustín, desde una perspectiva teológica.

Hemos podido comprobar cómo los elementos teóricos básicos (de carácter teológico) existen desde el primer momento. En esta fase ya encontramos el sacramento de la penitencia, junto con la afirmación de que la Iglesia ostenta una potestad disciplinaria manifestada expresamente en un foro propio de carácter tendencialmente exclusivo (de ahí que Agustín critique acudir a los tribunales seculares), y acepta la coacción eclesiástica limitada a la existencia de un sistema de garantías, (un juicio previo). También desde los primeros sermones se observa la aceptación de la autoridad eclesiástica (que en realidad podríamos considerarla un presupuesto para admitir la capacidad de coacción pues la coacción es un instrumento de su autoridad) así como la obligación de los fieles a mantener la Iglesia, que podría entenderse organiza una especie de potestad tributaria por parte de la Iglesia, otro elemento que todo tributarista, por todos López Espadafor<sup>2134</sup>, incluirá como elemento esencial para afirmar si estamos o no ante un auténtico estado (otra cuestión son los puntos de conexión que san Agustín adopta para crear este deber, de carácter netamente personal siguiendo la enumeración del citado autor)<sup>2135</sup>. Es en esta fase donde encontramos las citas que preferentemente utiliza Blázquez para sustentar el rechazo de san Agustín a la pena de muerte.

---

<sup>2132</sup> PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, voz “Augustin” Paris 1930, I 2432-2443. Es accesible a través de internet a través de la página: [http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire\\_de\\_theologie\\_catholique\\_lettre\\_A.html](http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_lettre_A.html); en el apartado de la vida de san Agustín, páginas 10 y siguientes, siendo especialmente relevante la 11, cuyo vínculo facilitamos a nuestro lector: [http://jesusmarie.free.fr/dtc\\_a/dtc\\_augustin\\_vie\\_oeuvres\\_11.tif](http://jesusmarie.free.fr/dtc_a/dtc_augustin_vie_oeuvres_11.tif)

<sup>2133</sup> MARTIN, J., *Saint Augustine*, Ed. Vita e Pensiero- Pubblicazioni dell’Università Católica del Sacro Cuore, Paris 1901, p. 373-388.

<sup>2134</sup> LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., *Principios básicos de fiscalidad internacional*, Marcial Pons, Madrid 2010. p. 37 y siguientes; IDEM, “Los preceptos de naturaleza tributaria en la legislación sobre extranjería tras su reforma”, *Revista española de Derecho Financiero*, Civitas, n. 154, 2012, p. 89-115, p. 101 y ss.

<sup>2135</sup> LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., “Los preceptos de naturaleza tributaria en la legislación sobre extranjería tras su reforma”, *Revista Española de Derecho Financiero*, Civitas, n. 154, 2002, p. 89-115, p. 101 y ss.

En la segunda y tercera fases observamos un creciente protagonismo del “temor”, como don del Espíritu Santo y siguiendo la exégesis veterotestamentaria del libro de Isaías. La amenaza se ve incrementada del momento inicial, en el que parece estar limitada a la amenaza escatológica de los fuegos eternos y el día de la ira a la temporal. La coacción eclesiástica y la del poder temporal, que ya eran asumidas como una necesidad de toda potestad, adquieren progresivamente una mayor aceptación, incluso de la compulsión física. Asume y defiende la necesidad de las “leyes mundanas” para la protección de la Iglesia, y encontramos las referencias a la eclesiástica regula, lo que implica asumir una potestad legislativa de la Iglesia (que también podremos encontrar en los primeros escritos).

Sí debemos aquí apuntar que a pesar de esa evolución hacia la aceptación de la coerción Agustín no llegará nunca a admitir la tortura, pues de ella dirá el año 425: “bajo ningún concepto es conveniente que la Iglesia haga tal cosa”<sup>2136</sup>.

La cuestión de la coerción tiene relaciones con muchos otros ámbitos, como el libre albedrío, al que alude en 4, 30, y que tiene una relación directa con la posibilidad de castigar, ya que sin libre albedrío el sujeto sería incapaz de evitar el acto e irresponsable del mismo. Para nosotros es esencial la afirmación de que la Iglesia tiene potestad para realizar por ella misma la coerción, ya que supone asumir una función de carácter netamente estatal y que se añade a otras potestades que también asume como la legislativa y la jurisdiccional, elementos que llevan a afirmar expresamente a la Ecclesia en Civitas.

Respecto a los sermones que han recibido múltiples dataciones o no han sido datados hemos decidido tratarlos por separado. (Obviamente esto no afecta a aquellos que habiendo recibido varias dataciones todas ellas lo ubican dentro de los límites de las fases anteriormente establecidas. La razón de tratarlos por separado reside, en relación con los sermones que han recibido múltiples dataciones parte de una elección propia, y ante la imposibilidad a entrar a valorar los fundamentos de la datación realizada por otros autores por razones de tiempo y de formación para valorar variaciones estilísticas. Por ello, en los casos en que el editor ofrece varias fechas nos limitamos a elegir la o las fechas que nos resultan más coherentes desde la perspectiva de la evolución del pensamiento del santo en el tema de la coerción a partir de los correctamente datados. Por ello, la operación que se plantea no es simplemente de determinación de cronología, puesto que existe una elección en esa ubicación, fundamentada en los datados con precisión. Esta situación se torna en propuesta de datación en el caso de los sermones no datados, propuesta que es vaga por necesidad, limitándonos a proponer unos termini ante y post quem.

Así pues, a partir de la periodización dada podemos proponer como pertenecientes a la primera fase, es decir, anteriores al 405, los sermones siguientes:

El sermón 9 es interesante pues muestra la posición inicial que Agustín tiene sobre el temor, su identificación con el hombre viejo, así en 9, 8 (junto a los tres niveles de perfección de la ley: nulo, parcial y pleno) da una visión del temor esencialmente negativa, identificándola con el pueblo judío “El pueblo judío recibió la ley, pero no observó estos mandamientos del decálogo. Quien los guardaba, lo hacía por el temor de la pena, no por el amor de la justicia”, en 9, 13 “Y así cantarás un cántico nuevo con amor, no con temor”, en 9, 3 “Y tú quieres matar a tu enemigo; quizá no lo haces porque temes al juez humano y no porque pienses en Dios”, aunque admite el valor del temor en la prevención del delito en 9, 12: “Quizá digas que ella puede hacerlo con

---

<sup>2136</sup> Cf. Sermón 355, 5;



mayor facilidad porque se la tiene en mayor vigilancia: el precepto de la ley, la vigilancia del marido, el terror de las leyes públicas”.

En el sermón 137, 5 hace referencia a la tolerancia “Si diésemos con estas tres personas, habría vuestra santidad hallado a quiénes ha de amar, a quiénes tolerar y a quiénes esquivar. Ha de ser amado el pastor, tolerado el mercenario, esquivado el ladrón” en un sermón en el que se ocupa sobre todo de defender la unidad de la Iglesia. También por el contraste con el sermón 77 C (que veremos más abajo) donde se habla del deber de corrección de los sacerdotes, contrasta con 137, 12, donde no habla de corregir, sino de “reprender”:

Ahora bien, un mercenario verá que fulano es un malhablado, zutano tiene ideas perniciosas a la salud del alma, mengano se porta como un criminal o un sátiro, y no los reprenderá si tienen alguna prestancia dentro de la comunidad religiosa; por eso, porque es mercenario, porque aguarda de ellos algún provecho. Y los verá ser víctimas de sus pecados, los verá irse tras el lobo, o bien que el lobo se los lleva entre los dientes por el cuello al suplicio, y no les dirá: “Estás pecando”. No se lo echará en rostro para no perder sus emolumentos.

En el sermón 347 se nos antoja un sermón importante pues en él explica Isaías 11, 2-3 interpretándolo de forma intimista (lo relación con las lágrimas, la confesión y la penitencia) no le conduce a aceptar la coerción, pero sí a aceptar el valor del temor. Estamos en la primera mención a Isaías 11 sin aceptar la coerción, es más la coerción parece no admitirla ya que acentúa la paciencia y la espera a la justicia escatológica cuando en 347, 3: “antes bien se tolere el hambre y la sed de justicia hasta que llegue el momento de saciarlas en aquella inmortalidad de los santos y compañía de los ángeles”. Probablemente nos encontremos en los momentos anteriores al 405, donde comenzará a aceptar, aunque con titubeos, la coerción. La revalorización del temor que contrasta con el sermón 9, que acabamos de ver, y que puede apreciarse con claridad en 347, 1:

innumerables pasajes de la Escritura pregonan cuán útil es temer a Dios (...) Mas ¿quién puede guardar la justicia si no teme a Dios? Pues dice en otro lugar: Quien no tiene temor no podrá ser justificado. Por tanto, si el Señor no concede la sabiduría más que a quien guarda la justicia, quien carece de temor no podrá ser justificado; basta recurrir a aquella sentencia: El principio de la sabiduría es el temor del Señor.

También podemos entender que, dado que desde el primer momento admite la coerción escatológica (al igual que parece admitir los fundamentos de la coerción en el presente), el sermón 363 se incluiría dentro de esta primera fase, pues admite con claridad la coerción escatológica (así en 363, 3: “Pues nadie queda excluido del reinado de aquel cuya ley eterna regula todas las criaturas dentro de un orden justísimo mediante la dialéctica del dar y pedir cuentas y el merecimiento del premio y del castigo”), y no remite a la temporal. Sin embargo, la falta de referencia a la coerción temporal no implica su negación, por lo que no procede defender ninguna cronología.

Mucha mayor relevancia tiene la datación del sermón 392. En él también encontramos la amenaza escatológica ( 392, 2 (3) in fine, en relación con el episodio de Tesalónica, “¿Se avergüenza el plebeyo o el negociante de lo que no se avergonzó el emperador? ¿Qué soberbia es ésta? ¿No sería ella sola suficiente para enviar al infierno, aunque no hubiese ningún adulterio?”), en un sermón que llama a la penitencia y que fundamentalmente busca combatir el adulterio. Podríamos considerar que este sermón

392 pertenece a la primera etapa pues en 392, 5 (6) hace una llamada clara a la tolerancia “Vivid como las espigas en medio de la cizaña; sufrid las tribulaciones de este mundo como granos en la era. Llegará el aventador; nadie se constituya en este tiempo en divisor permanente”. El elemento más interesante lo encontramos en la referencia a los tribunales eclesiásticos y su nuevo intento (el segundo junto al del sermón 351) de que los católicos acudan exclusivamente a tribunales canónicos. Lo encontramos en 392, 3 (4), cuando instando a las mujeres a custodiar a sus maridos para que eviten su adulterio afirma:

No quiero que las mujeres cristianas tengan tal clase de paciencia; sean celosas de sus maridos no por su propia carne, sino por el alma de ellos. Amonesto, ordeno y mando de forma absoluta; lo manda el obispo, y Cristo lo manda en mí. Bien lo sabe aquel en cuya presencia está ardiendo mi corazón. Yo lo mando, repito. No permitáis que vuestros maridos se ocupen en la fornicación. Interpelad a la Iglesia contra ellos. No digo que los acuséis ante los jueces mundanos, ante el procónsul o su vicario, el conde o el emperador, sino ante Cristo.

Si bien con el 351 ya queda patente que desde los primeros escritos Agustín asume una potestad de carácter judicial propia y tendencialmente excluyente de aquella imperial, este texto viene a confirmar con un segundo ejemplo el ya citado 351.

A la segunda fase creemos poder afirmar que pertenece el sermón 5, buen ejemplo de la transformación que Agustín sufre en esta materia. En el apartado 3 vemos referencias a la mezcla de buenos y malos:

Es difícil que halles dos granos juntos, pues con los granos va mezclada la paja. Sin duda entre aquellos que quieren servir a Dios hay ruido y muchedumbre de gente mala que los rodea por doquier, pues adonde quiera que se vuelvan sólo hallarán malos consejeros. Sé, pues, como el grano y no te preocupes de la paja. Llegará el tiempo de la separación.

Una llamada a la tolerancia que se limita a los malos cristianos, negando la tolerancia de los herejes “¿Pensáis, hermanos, que la Iglesia desea ser discernida para quedar separada de las herejías como de sarmientos podados? Ya fue separada por ellos. ¿Acaso dice la Iglesia: Júzgame, ¡Oh Dios!, y discierne mi causa, para verse separada del partido de Donato, de los arrianos o de los maniqueos? Sólo pide que la discernan de aquellos que están mezclados con ella, a los que ha de tolerar hasta el fin”, éstos ya no han de ser tolerados hasta el fin, como tampoco necesita ser separada de los judíos en 5, 6: “No pide, pues, separarse de Esaú la Iglesia cuando dice: júzgame, ¡oh Dios!, y discierne mi causa de gente no santa, sino de los malos cristianos, ya que de Esaú está ya separada”. En 5, 8 llega a aceptar la coerción de los malos cristianos pero recomienda la tolerancia a pesar de que la argumentación la legitima y nada le impide asumirla plenamente también con los cristianos:

Porque el Evangelio dice: si te escandalizare tu pie, córtalo y arrójalo de ti. Mejor te será cortar un sólo pie en el reino de Dios que ir con los dos pies al fuego eterno. Por ende, esos malos han de ser separados al fin. Ahora la Iglesia es coja. Hince bien un pie, pero el otro es inválido. Atended, hermanos, a los paganos. Hallan, a veces, cristianos buenos que sirven a Dios, y se admiran, son

atraídos y crecen. Pero a veces los ven que viven mal y dicen: “¡Mira los cristianos!” éstos que viven mal corresponden al tendón del muslo tocado y se han secado. Ese toque es la mano del Señor que castiga y vivifica. (...) Pero ahora hay que tolerar la cizaña hasta el fin de la siega, no sea que por arrancar la cizaña se arranque con ella el trigo también.

Lo que concuerda con la afirmación de 5, 1, por la que “Pero hay otros que, aun siendo malos, son retenidos en la comunión católica, a los que el buen cristiano se ve obligado a tolerar hasta el fin, ya que la bielta de esta mies y de esta era no es sino el día del juicio”, y de nuevo en el 5, 3 “Deja que la cizaña crezca: son tolerados los malos por los buenos, para ser separados el día del juicio”, así como otras referencias a la tolerancia de los pecadores cristianos en 5, 4 “Así también la Iglesia de Dios lleva los pecados ajenos, no los suyos, tolerándolos hasta el fin, como el Señor Jesucristo llevó los ajenos”. De modo que la justificación de la coerción se abre sin problemas a los herejes, pero aún no a los que permanecen en la unidad, por malos que sean.

Con cautelas, el sermón 265 E presenta algunos elementos que parecen indicar su ubicación en la fase de hesitación. Encontramos en él que la referencia evangélica de la poda de la vid la entiende en el sentido de la poda de la Iglesia, tras haber identificado con claridad a la Iglesia con la vid en 265 E, 4, “La vid crece y ocupa todo, se extiende por doquier. Así ha hecho la Iglesia”. Vemos cómo Agustín se refiere a la separación de los herejes, peor es un sermón breve y su posición no es suficientemente clara como para proponer con contundencia una cronología.

A la tercera fase adscribimos el sermón 17, especialmente el apartado 3, donde Agustín se muestra favorable a aplicar la pena de excomunión (como vimos antes muy reticente) “Frecuentemente perdonamos y nos contentamos con hablar. Somos perezosos para excomulgar, para separar de la Iglesia. Frecuentemente tememos también que con el castigo empeore aquel que ha caído. ¿Pero perdonará y callará aquel a quien debemos temer? ¡Hermanos míos! Todos vosotros oísteis en aquel salmo, cuando se enumeraban los pecados, estas palabras: Hiciste estas cosas y callé. Contra esta expresión se ha dicho también: Vendrá y no callará. Cuando esté presente, no callará”. En el 77 C defiende la necesidad de ejercitar la coerción por parte de los obispos y sacerdotes, donde la corrección no sólo se configura como una obligación del sacerdote sino como un derecho del creyente, un derecho a ser corregido para poder enmendarse:

Quizá el otro reciba mal la corrección y deje de prestar el beneficio. Ve al lobo que viene, esto es, al diablo que estrangula el cuello del que vive mal, y huye en espíritu, se abstiene de una corrección útil, porque tiene miedo. Pero quien es pastor, quien cuida las ovejas, **no omite la corrección**, haciendo así lo que dice el Apóstol: Corregid a los inquietos, consolad a los pusilánimes, etc. No se crea, pues, pastor piadoso, o que se dice pastor piadoso, al que no devuelve mal por mal, cuando está devolviendo mal por bien. Porque el otro, aunque pecador y malvado, da sus bienes a la Iglesia; y el pastor le devuelve mal por ese bien, pues le priva de la corrección. (...) Luego **no es mala la corrección**, si se da. La oveja buena, cuando es corregida por su pastor, ¿qué dice? El justo me enmendará con misericordia.

Igualmente en el sermón 161 debemos situarlo en la tercera frase, pues abunda la amenaza y el temor, que ya no es el temor del hombre viejo, sino el temor don del Espíritu Santo primer escalón hacia la perfección. Así en 161, 8:

Tu temor es servil; hay miedo al mal, aún no amor al bien. No obstante, teme para que este miedo te guarde y te conduzca al amor. Este amor a la gehenna te aparta de hacer el mal y no permite hacerlo al ánimo que interiormente desea pecar. Es un temor que protege, del mismo modo que la ley es un pedagogo: es letra de amenaza, aún no gracia auxiliadora. Con todo, este temor te protege en cuanto que no adulteras por el miedo; luego vendrá la caridad.

Vemos el cambio de visión respecto al temor que puede incluso reemplazar, aunque imperfectamente, a la caridad como se ve en 161, 10 (fuera de anexo):

En cambio si no le amamos, no nos aterrorizará eso, sino, como siervos, el fuego, la gehenna, las atroces amenazas del infierno, los innumerables ángeles del demonio y sus suplicios. ¡Ojalá sea al menos así! ¡Si no amamos lo suficientemente aquello, temamos al menos esto.

La amenaza, constante en el sermón, la encontramos en 161, 4: “Cualquier tormento de los de allí, aun los más suaves, son peores que los que te asustan en este mundo. Piensa en el temblor que te entra ante el temor de ir a la cárcel cuando uno te calumnia”.

Para finalizar podemos destacar los textos bíblicos en los que Agustín encuentra sustento para aceptar la coerción. Destaca, sin lugar a dudas, el Evangelio según san Lucas, 14, 16-24. A este texto suelen referirse distintos autores (por ejemplo Truyol y Serra<sup>2137</sup>) como fundamento esencial de la admisión de la coerción en la Iglesia, si bien en la obra de Agustín podemos encontrar otros. Dentro de los sermones destaca la importancia que en esta materia tiene el Antiguo Testamento. En este sentido la referencia a los dones del Espíritu Santo expresadas en Isaías 11, 2-3 suponen la aceptación del temor, y por ende del elemento generador del temor por antonomasia que es la coerción, tanto como amenaza como la ejecución de la misma. También hemos encontrado la referencia a los salmos. En el Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea, ACEP, vimos cómo la fundamentación yacía en los salmos 100, 5 y 17, 38; que *dejamos aquí citados y hemos de tener particularmente en cuenta cuando afrontemos el examen del comentario a los salmos en otros posibles trabajos*. 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) y que ya se esboza en estos sermones en las referencias vistas a la autoridad, valga por todos el sermón 302, 13. Podemos también recordar lo que dijimos en el epígrafe de plebs y añadir Ezequiel 33, 2-9 (obligación de obispo, centinela, a avisar del peligro) o Jeremías 3, 14-18 (donde los apóstatas son recogidos y se les da conocimiento y prudencia, aquí es importante la variación del texto de 46, 23, donde no dice “prudencia y disciplina” como en la Biblia de Jerusalén, sino cum disciplina, mostrando con evidencia el carácter coactivo) mencionados en el sermón 46.

---

<sup>2137</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: I. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza universidad, Textos, Madrid 2004, p. 271.

En la evolución vista debemos tener particularmente en cuenta la teoría de Brown<sup>2138</sup> por la que la relevancia del Antiguo Testamento sería producto del estudio de éste que Agustín realizó para defenderlo, sobre todo su pedagogía del temor, de los maniqueos.

De este modo hemos intentado afrontar la aparente contradicción de los textos que se ha visto apoyada en las afirmaciones de distintos autores, a priori desconocidas, que vienen a fundamentar de forma genérica lo aquí expuesto. En la evolución de san Agustín sobre la admisión de la coerción resulta esencial las vivencias personales del mismo. Así lo señala en un sentido genérico Martínez García cuando afirma, de todo escritor “que la vida real y las vivencias personales condicionan a la obra literaria”<sup>2139</sup>. Jerónimo Montes 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”<sup>2140</sup>, o Combés<sup>2141</sup>. Hemos visto que en los sermones la evolución se detecta cuando se dirige a los donatistas, tal como señaló Portalié<sup>2142</sup> “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) la afirmación de esta evolución. El presente estudio, en lo que hemos estudiado, es el único que afronta la comparación sistemática de los textos agustinianos y constata tal cambio.

---

<sup>2138</sup> BROWN, P., “L’atteggiamento di sant’Agostino verso la coersione religiosa”, *Religione e società nell’età di sant’Agostino*, Turín 1972, p. 245-263.

<sup>2139</sup> MARTÍNEZ GARCÍA, F., *Historia de la Literatura Leonesa*, editorial Everest, León 1982, p. 353.

<sup>2140</sup> MONTES, J., *El crimen de herejía*, Ed. Núñez Samper, Madrid 1918, p. 126.

<sup>2141</sup> COMBÉS, G., *La Doctrine politique de S. Augustin*, Paris 1927, p. 188.

<sup>2142</sup> PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, voz “Augustin”, Paris 1930, I 2432-2443.



## CAPITULO XXIV

### RECAPITULACIÓN Y RESULTADOS

En este epígrafe queremos realizar un breve resumen de las conclusiones esenciales *en relación al estudio de los sermones*.

En relación con el término *societas* detectamos, junto a un uso común, su uso como “compañía”, o su aplicación a la comunidad de religiosos.

Se produce la misma dicotomía que ya apreciamos en la Ciudad de Dios y en la misma línea que allí, encontrando los citados dos sentidos, escatológico y terreno, que conducen a cuatro realidades diferentes en función del contexto en el que estemos. Al igual que vimos en la Ciudad de Dios la referencia a la *societas* terrena sólo adquiere carga peyorativa cuando habla en un sentido escatológico o cuando se refiere a los enemigos de la Iglesia; Es a esta sociedad escatológica contra la que se dirige con ocasión de la exégesis de Efesios 6, 12, demonización de los “príncipes, potestades y gobernantes de este mundo” que no debe interpretarse como demonización del poder secular. (Esa interpretación, fruto de una lectura, en nuestra opinión, superficial de la obra Agustiniiana, se representa por ejemplo en afirmaciones como “por eso san Agustín se refirió a los grandes imperios como “grandes trapacerías”<sup>2143</sup>”, en la que se confunde el sentido con que Agustín utiliza el término *imperium* y se subraya una visión peyorativa del Estado civil que no se adecúa a la realidad). De hecho, no se produce una condena de la sociedad secular no cristiana per se, asumiendo que la paz, la caridad y la justicia son metas propias de la sociedad humana en general. En este sentido el Derecho aparece como un elemento esencial en la consecución de dichos objetivos y con la aplicación de estos términos a la Iglesia se afirma la necesidad de un derecho eclesiástico.

Del mismo modo en gran número de ocasiones se refiere a la sociedad celeste escatológica, con una carga “idealista” de la que carece la sociedad que conforma la Iglesia de este mundo, que constituye su vertiente temporal. La distinción entre ambas resulta particularmente compleja, aunque normalmente identificables. La existencia de esa sociedad terrena es presupuesto necesario para que pueda hablar de una *Civitas Dei* peregrina, presente. El elemento constitutivo de esa sociedad es la Fe, que ocuparía *mutatis mutandis* el lugar que en la teoría rusoniana ocuparía el pacto social. El vínculo social nacería en el individuo a partir de la fe, y el acceso al estatus de ciudadano se alcanzaría de forma visible mediante el bautismo, que ostenta carácter indeleble, pues una vez bautizado no habría marcha atrás, a diferencia de la pertenencia a esa sociedad, pues vemos cómo los herejes estaban separados de ella aunque el vínculo bautismal permanece.

Respecto a *Civitas* se detecta con claridad la identificación del concepto *civitas* con el de “Estado” a través de las referencias al ciudadano. Encontramos que la dicotomía terrena/celeste aparece desde sus primeros escritos. Como acabamos de decir en relación con *societas*, no demoniza al estado, si bien la contraposición entre las dos *civitate* terrena y *Dei* plantea singularidades en los sermones, pues no hemos encontrado

---

<sup>2143</sup> LONERGAN, B. J. F., DORAN, R. N., BRAVO A. J., *Libertad, sociedad e historia: Antología de textos de Bernard Lonergan y Robert Doran sobre ética social y política*, universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, México D. F. 1995, p. 328.

referencias a la civitas terrena en sentido escatológico, hablando de ellas de forma conjunta, en ocasiones en un sentido peyorativo, pero tampoco destaca, como sí hace con la Iglesia, la unidad entre ambas realidades, de modo que tampoco demoniza al Estado civil. Por su parte, cuando habla de la Civitas Dei incluyendo tanto la temporal como la escatológica, es decir, la Iglesia secular y la celestial, sí hemos detectado aquí, la civitas Dei, el doble uso escatológico y secular, la distinción clara entre ambas realidades, mientras en los sermones, a diferencia de De Civitate Dei, no hay referencia a la ciudad terrena escatológica. Además en 341, 11 hemos visto no sólo la unidad de ambas, escatológica y peregrina, sino también cómo la Ecclesia es Civitas, explícitamente afirmado.

Nos hemos planteado la pregunta de si aparece la identificación de la Civitas Dei con Ecclesia en los primeros escritos, y sobre todo la Iglesia como civitas. En principio debemos responder afirmativamente, aunque sí creemos detectar una mayor frecuencia de tal afirmación en los últimos. En todo caso los caracteres que la caracterizan como civitas son asumidos desde el primer momento, del mismo modo que son asumidos los supuestos teóricos que permiten la coerción dentro de la Iglesia. Otra cuestión es la posibilidad, que aquí planteamos, de que en Agustín se haga más consciente de esos caracteres con los que adorna a la Iglesia, del forma paralela a como ocurre con su posición en relación con la coerción. Dicha posibilidad la intentaremos verificar en las conclusiones totales del trabajo.

En relación con *populus* vimos el fuerte peso que tiene el uso bíblico del término. Tiene un marcado sentido etnográfico. Ese sentido etnográfico se diluye cuando identifica el *populus Dei* con los dos pueblos de los que se forma, de forma que parece complicarse ese sentido etnográfico configurando con la expresión *populus Dei* una realidad mutable con el que identifica tanto a judíos (antes de la pasión de Cristo) como a los múltiples pueblos que lo componen con la conversión de los gentiles, lo que le lleva a utilizar la forma plural en algunas ocasiones, que sin embargo mantienen su unidad como pueblo de Dios (a pesar de la frecuente dualidad judío/gentil), y dotándolo de un carácter que parece alejarlo del sentido etnográfico. Esa unidad es debe ser puesta en relación con el Espíritu Santo, que es el que lo dota de unidad, y el que permite contraponerlo a otras realidades faltas de tal unidad como, en sentido netamente peyorativo, la “turba”, configurándose la unidad como un elemento necesario para la existencia del propio pueblo.

También es relevante el hecho de que es al *populus Dei* a quien se limitaría el ejercicio de la coerción, (excluyendo a los judíos separados de la Iglesia, no a los anteriores a la pasión), de forma que es el *populus Dei* el destinatario de la ley, de los sermones de nuestro santo, y es el pueblo que gobierna Dios mediante los obispos, creado por el propio Dios, aceptando así las potestades de gobierno de los obispos que debemos tener en cuenta para ver cómo Agustín configura la Iglesia como Estado, pues en sermones como 359 A, 11 enumera la jerarquía social y política junto con la eclesiástica. Es el pueblo el que tiene el deber de sostener a los sacerdotes, los obispos son administradores, pero no mediadores entre el pueblo y Dios.

Hemos dicho que el *populus Dei* es el destinatario de la ley, pero además de él parece emanar la capacidad de coerción, puesto que “a sus pies se pone al infractor” de la ley o las referencias a la penitencia pública en presencia del pueblo, de modo que es también un bien jurídico protegido por la misma ley.

Hemos destacado la identificación del *populus Dei* con la Civitas Dei y con Regnum Dei, así como la identificación de *populus Dei* con Ecclesia. El *populus Dei* es, pues, la comunidad de creyentes, de bautizados.



En pocas ocasiones encontramos la referencia al *populus Dei* en una vertiente escatológica, el pueblo de los ángeles, pero que es acorde con su identificación con la Iglesia y la frecuente anfibología que presentan estos conceptos en Agustín. En esa distinción dentro del *populus Dei* entre terreno y escatológico señala la no sumisión del escatológico a las Escrituras ni a la ley, por no necesitar de esos medios para progresar y que llevan a una dicotomía, poco frecuente, entre el terreno y el celeste.

Ese plano escatológico tiene también, como en el término *civitas*, una vertiente terrena del término. Son los pueblos perseguidores de los creyentes, esta vez enmarcado en la dicotomía creyente/no creyente. Pero no encontramos un pueblo terreno escatológico, un “pueblo del diablo”, pues los elementos que Agustín exige para hablar de pueblo impide su existencia, como vimos en La Ciudad de Dios, como la justicia o la unidad. Así, puesto que en el reino del diablo no hay concordia ni unidad (nuevamente tengamos presente al Espíritu Santo), no existe un pueblo del diablo. Sin embargo, (si no es una interpolación posterior), encontramos la expresión *populus diaboli* en el sermón 393, 1, lo que nos indica que, si bien no admite la posibilidad de utilizarlo con propiedad, pudiera utilizarlo con fines retóricos o para llamar la atención del auditorio (pues intenta conmover e incentivar la penitencia) o bien encontrarnos ante una utilización de *populus* propia de los escritos más tempranos en que lo concibe de forma filosófica: Ese carácter negativo lo asumiría en los sermones otros términos como el término “turba” o, incluso “plebe”. Pensemos, además, que aplicar con plenitud los elementos que exige al *populus* le lleva a afirmar que sólo existe el *populus Dei*, lo que muestra la superación del sentido etnográfico que en muchas ocasiones sigue vigente y que coincide con la tradición jurídica romana en la que en sentido pleno sólo lo ostenta el *Populus Romanus*.

El término *natio* presenta un escasísimo uso y restringido a ser un concepto netamente etnográfico, al igual que *gens*, que usa muy frecuentemente. Dentro de *gens* entendemos estamos ante un uso esencialmente etnográfico y sin las connotaciones jurídicas y religiosas de *populus*. Su uso viene fuertemente determinado por la Biblia. En conjunto podemos afirmar que *gens* tiene un sentido positivo, a pesar de que en ocasiones con él puede referirse a no creyentes, puesto que normalmente se contrapone al pueblo judío y no al creyente, que vendría identificado con términos como *gentil*, *pagano* o *ethnicus*. Pero en otras referencias la carga peyorativa cesa, para afirmar que la Iglesia se encuentra formada por los judíos y la gentilidad, pasando de los primeros a la segunda, conformando ambos la Iglesia. De esta forma, *gentes* suele utilizarse para referirse al conjunto de pueblos distintos al pueblo judío. La relación con *populus* se destaca con expresiones como *populus gentium* o *populus ex Gentibus* en los que se pone de manifiesto el carácter esencialmente etnográfico del término y la mayor relevancia de *populus*. Siguiendo a Ratzinger vemos que *populus* es el término para designar a toda sociedad humana que alcanza el rango de pueblo-estado<sup>2144</sup>, reservando (con mayor o menor generalidad) el concepto *gens* como aquel esencialmente etnográfico, y por ello sin las dualidades seculares/escatológicas que apreciamos en otros. Muy cercano a *gens* aparece en ocasiones el término *plebs*, con el que parece identificarse a una parte de los creyentes, a la *grey*, acostumbrando a referirse con ese término al conjunto de fieles sometidos a los *praepositi*, es decir, el elemento base dentro de la jerarquía eclesial, en el que parece incluir a laicos y a clérigos (aunque no a obispos), sometidos a la ley (sin excluir a los obispos). De este modo esa *plebs* podemos identificarla como el conjunto de sujetos sometidos a la disciplina eclesiástica, son los

---

<sup>2144</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 294.

obligados al sostenimiento, y de entre ellos toma a algunos el obispo para juzgar (en un posible antecedente remoto de la institución del jurado). Así se contraponen claramente con *populus*, especialmente en sentido ciceroniano, de la máxima relevancia jurídico-política, mientras *plebs* parece identificar, preponderantemente y obviando referencias que lo enmarcan en el juego de *gens* o tomadas de la Biblia, a una parte del elemento social de la Iglesia peregrina.

La forma en la que utiliza el término *Regnum* es paralela a la de otros conceptos como *civitas* o *populus*. Encontramos un uso derivado directamente del texto bíblico. En otras ocasiones hace referencia a reinos históricos. Pero estas referencias podemos subsumirlas dentro de las categorías teológicas con las que suele tratar este tipo de concepto. Así el *Regnum* vuelve a presentar la dicotomía terreno/celeste, con sus dos vertientes respectivas, la escatológica y la no escatológica (en ésta vienen a coincidir los reinos terrenos históricos y la Iglesia respectivamente). En la escatológica volvemos a encontrar el *regnum diaboli*, dividido contra sí mismo, frente al Reino de Cristo en Unidad. También encontramos un sentido peyorativo, al igual que con el término *populus*, y que proviene directamente de la Biblia (Mateo 8, 11-12) de carácter escatológico, aspecto peyorativo que en otros pasajes bíblicos cambia de signo, como en Mateo 13, 37-43, donde reino pasa a identificar al *Regnum Dei*, y muestra tanto la facilidad en que Agustín pasa de un uso escatológico a otro, así como la vinculación del mismo con las Sagradas Escrituras.

En relación con el Reino de Dios la duplicidad lleva a identificar el Reino de Dios temporal con la Iglesia, y el escatológico con el paraíso (al que se refiere de forma más frecuente aunque en ocasiones no es posible precisar si se refiere a uno u otro, lo que parece indicar la identidad de ambas realidades).

También se aprecia la estrecha vinculación entre *Regnum Dei* y *Populus Dei*, también identificados con la Iglesia (sermones 5, 8; 78, 4; 251, 4;). En ocasiones parece utilizarlo en el sentido de “Estado”, término que también ve simbolizado cuando en las Escrituras se refiere al “Monte”, y el Monte a su vez es identificado con la Iglesia, en lo que constituye una afirmación evidente del carácter estatal de la Iglesia (en un sermón del 409-410, muestra que tempranamente llega Agustín a tal afirmación), a la que podemos añadir la identificación que realiza entre Reino de Dios/de los cielos/celeste,... con la Iglesia.

En otras ocasiones aparece la Iglesia como la casa o morada de la que nunca han de irse, como camino al reino de los cielos, lo que podemos enlazar con lo estudiado por Joseph Ratzinger. También podemos destacar que es vinculado a ese Reino escatológico el concepto de “Patria”, aplicando algunos elementos de Cicerón a esta nueva Patria del creyente que está por encima de la terrena, volviendo a situar en un plano inferior la ciudadanía civil frente a la canónica, al igual que ocurre en cuanto a la jurisdicción.

En relación con el uso verbal, “reinar”, se observa la diferencia que ostenta con *imperare*, encontrándose el reino en un plano inferior al del *imperium*, concepción que perdurará en lo político, configurándose Imperio como la forma de poder soberano superior e independiente de cualquier otro. Una nueva manifestación de la influencia de criterios teológicos en el plano jurídico-político, donde reino es la mera ostentación de dominio, frente al imperio que, como también hemos visto, es el dominio justo, dominios que van desde la realidad temporal al plano escatológico o al intimismo personal en la lucha individual entre el reino de la carne y el imperio del espíritu.

Esa distinción la volvemos a poner de manifiesto en el análisis de *imperium* y de la forma verbal *imperare*, que viene a coincidir con lo señalado en La Ciudad de Dios. Así, dejando a un lado al Imperio o al emperador romanos, así como a la administración

romana (momento en el que hicimos referencia a la legislación romana perseguidora de herejes y cismáticos así como a algunos privilegios eclesiásticos), encontramos la expresión *imperium Dei* vinculado con la autoridad divina. En él apreciamos cómo, junto a la asimilación de Cristo con el emperador, asume el derecho y la práctica procesal romana, incorporando de esta forma el carácter científico y lógico del derecho romano, e incluso viene a enunciar (de una forma primaria) al tratar sobre cómo debe ser interpretado el texto bíblico, la función que adquieren los Principios generales del Derecho en el actual ordenamiento.

El término *respublica* muestra un uso notablemente reducido, tan sólo utilizado en dos ocasiones en el mismo Sermón 302, apartados 13 y 15. Está vinculado exclusivamente con el Imperio romano, lo que creemos que debe ser interpretado en el sentido de que dicho término debe ser comprendido más en el sentido de “administración” que en el “Estado”, lo cual estaría en concordancia con Blanch Nougues<sup>2145</sup> autor para el que, con este término, se vería designado con el término *status rei romanae* o *romanae*.

Finalmente el último concepto es el de *Ecclesia*. Se apreció la existencia en ella de dos facetas, temporal y escatológica, del mismo modo que ocurre con conceptos como *civitas*. En este lugar dos aspectos son los esenciales a tener en cuenta, los elementos que atribuye a la Iglesia, como potestades, que resultan esenciales para ver si podemos encontrar en ellos elementos de índole estatal. Y segundo la necesaria identificación entre Iglesia y *civitas Dei*, especialmente en su vertiente temporal.

Respecto a lo primero vemos que las potestades de la Iglesia en ocasiones son potestades que se otorgan a la comunidad, que emanan del pueblo, como puede deducirse de 229 N, 2, realzando el papel que tiene la comunidad en la reconciliación del penitente, del que se han ocupado diversos autores, y que explica el rechazo de la penitencia privada, lo que no impide la potestad del obispo, que amonesta, ordena y manda de forma absoluta, admitiendo la coerción y la capacidad de dirección de esa comunidad.

A la Iglesia atribuye la capacidad de separar a los herejes, (sean donatistas, (33, 5), patripasianos, (52, 6), Fotinianos, (246, 4), pelagianos o celestianos (181, 3 y 8), lo que la dota de evidente capacidad coercitiva (218 B, 2; 5, 1; 198, 42; 67, 3; 139 A, 2). Además, la Iglesia persigue la paz, objetivo de las normas tanto eclesiásticas como seculares, del mismo modo que el Estado persigue cierta paz social entre sus componentes, y la asunción de una jerarquía (sermón 100, 2), paz que comparte en sus objetivos junto al Estado secular. Ese carácter coactivo de la Iglesia queda manifestado con expresiones como la “casa de la Disciplina” referida a la Iglesia de Cristo.

Junto a la capacidad disciplinaria y coactiva encontramos el gobierno de los obispos, la Iglesia ostenta la máxima autoridad (sermones 51; 198; 294; 351), vinculada al carácter eminentemente didáctico de la Iglesia la disciplina aparece como un elemento esencial de la misma en sermones como 340 A, 7 y que lleva a definir a la Iglesia como la “Casa de la disciplina” en el Sermón sobre la disciplina cristiana, y que debemos vincular a su vez con el carácter de Iglesia como madre, que nos recuerda la Carta encíclica *mater et magistra* de Juan XXIII aunque el carácter disciplinario no es explícito (por ejemplo se podría apreciar en la introducción (apartado 1) al afirmar que

---

<sup>2145</sup> BLANCH NOUGUÉS, J. M., “Reflexiones en torno al interés jurídico del tributo y del derecho fiscal romano”, en FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G., MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011, p. 115-150, p. 127, nota al pie nº 15.

la Iglesia tiene “una doble misión, la de engendrar hijos para sí, y la de educarlos y dirigirlos”).

Encontramos también la potestad jurisdiccional, por ejemplo en el sermón 164, 11, maximizado en el carácter de juez de Cristo, rechazando que los cristianos acudan a tribunales imperiales (351, 5) en un intento de priorizar la jurisdicción eclesiástica sobre la civil, a los que se suman los lugares en los que habla de juicio o sentencia eclesiástica o de causa eclesiástica, que vienen a configurar una jurisdicción eclesiástica propia y plena, donde se admite la coerción siempre “en conformidad con la norma eclesiástica” y siguiendo el procedimiento establecido. Así en 392, 3 (4) señala a los tribunales eclesiásticos como ámbito propio para buscar la protección eclesiástica contra el marido adúltero (que no dispensaban los tribunales seculares), o principios de Derecho procesal como la necesidad de que las sentencias no se produzcan en situaciones de indefensión del reo (359, 6).

Afirmamos allí la relevancia de otorgar la capacidad de perdonar los pecados a la Iglesia, pues esa capacidad de perdón o redención tiene un contenido que jurídicamente puede ser tan relevante como la capacidad de coerción.

Tiene capacidad legislativa, mostrada no sólo en la Ley o derecho celeste (114, 5), sino también en la misma actividad de los distintos concilios. Así, la Iglesia aparece como un sujeto con voluntad propia capaz de establecer normas, por ejemplo, en relación con el ayuno (198, 6; 221, 2) o la vigilia (221, 2; 223 D, 1; 223 D, 3;).

Incluso ostenta potestades de carácter fiscal o para-fiscal, creando la obligación del sostenimiento de la Iglesia sobre sus miembros (351, 5), la stipendiaria multitud. También presenta funciones asistenciales vinculadas a potestades, como es la protección de los huérfanos, viudas, pobres o libertos, o funciones reservadas a los tribunales como la guarda en depósito, o la jurisdicción del obispo en materia de herencia. En este punto podemos subrayar la defensa que hace de la legítima del hijo, frente a la libertad plena para testar, lugar donde volvemos a poder ver la influencia del cristianismo, momento en el que contrapone *iure fori* con *iure caeli* (355, 5) lo que supone afirmar la existencia de un derecho propio distinto del secular y que enlaza con lo señalado en materia legislativa, que junto a la aceptación de la costumbre (294, 14), o la función jurídica del bautismo, por el cual el bautizado pasa a formar parte de la Iglesia, vienen a configurar elementos de un ordenamiento propio y autónomo.

Respecto a la identificación entre *Ecclesia* y *Civitas* la encontramos con la identificación de la casa con los ciudadanos de la Jerusalén terrena en (50, 11), o en 198, 48, “y a esa ciudad como a su templo, esto es, a la Iglesia universal”. También (con más dudas) el sermón 213, 8, o en 341, 11. Con máxima claridad en el sermón 214, 11, en 313 B, 3 o 341, 11.

Podemos considerar tal identidad en las figuras del sermón 265, 5.6, o 265 E, 4 entre la Jerusalén celeste y la Iglesia. También en aquellos lugares en los que la Iglesia aparece como monte (45, 5-7: 338, 1) dada la identificación entre “Monte” y Estado. Con total claridad define *Ecclesia* como *civitas* en 213, 8 al decir “en esta Iglesia, es decir, en esta ciudad”. En 214, 11 (la santa Iglesia (...) ciudad santa de Dios), en 313 B, 3 o 341, 11 (“la única Iglesia, la ciudad del gran rey”). Así como en 251, 4, donde identifica *Ecclesia* con *Regnum Dei* (también en 272 B, 2), o en aquellos lugares en los que la define como patria (sermones 16 A, 9; 246, 4; 255 A; 363, 3; 246, 4;) aceptando la concepción de la patria de Cicerón en 62, 8, y sitúa aún por encima de ella a Dios, es decir, por encima de esa patria que es la Iglesia, una Iglesia subordinada a Dios (y no sólo la interpretación que subordina la patria en el sentido de *civitas terrena* a Dios, es decir Iglesia, no estamos ante una versión temprana de la teoría de las dos espadas sino

ante la configuración de la Iglesia como patria, y la sumisión plena de ésta a Dios). Superioridad de Dios sobre el padre terreno y de la Iglesia sobre la madre terrena en 344, 2.

Resulta a su vez imprescindible destacar cómo tal identificación se produce desde los primeros escritos, como muestra el sermón 198, 48, fechado el año 404, el 313 B, anterior al año 400, o el 214 si adoptamos las propuestas más tempranas, y que perduran durante toda su vida, así el 341 del 418 o 419.

También resultan relevantes las conexiones entre la eclesiología y los elementos teológicos con la configuración de instituciones jurídicas. Aquí, la identificación de la Iglesia como esposa y Cristo esposo lleva a configurar una institución jurídica que requiere de la indisolubilidad o de la monogamia, como elemento esencial, en lo que constituye, como hemos señalado en distintas ocasiones en este capítulo, una muestra más de la conexión entre teología e instituciones jurídicas, lo que nos lleva a defender una “teología del Derecho” como disciplina científica, a caballo entre la Historia del Derecho y la Filosofía del Derecho, y con relevancia práctica en materias como Derecho Internacional Privado o esencial para afrontar trabajos de Derecho comparado.

Debemos mencionar a su vez, por el abultado número de referencias, en los que Iglesia aparece en su sentido propio, comunidad de creyentes, comunidad que es identificada con *populus Dei*, la comunidad de creyentes.

De este modo vemos que los criterios aquí expuestos coinciden con lo señalado con Ratzinger<sup>2146</sup>, que como resumen de su investigación afirma: “La Iglesia es el Estado del pueblo de Dios, preconstituida en el pueblo hebreo”. Otro aspecto trascendental para nuestro trabajo es en otro lugar de la misma obra donde este autor se plantea si el hecho de que la caridad sea el elemento central del concepto *Ecclesia* conduce a que Agustín niegue la cuestión de la juridicidad de la Iglesia, si la Iglesia es también comunión jurídica. La respuesta es que no se produce tal contradicción pues la Iglesia es *corpus* y es Cristo al mismo tiempo, y afirma: “en la palabra *corpus* desembocan dos contenidos completamente separados para formar uno nuevo. Uno es el antiguo concepto jurídico de corporación, el otro es el concepto de cuerpo, en sentido paulino y “pneumático”. De esta forma resulta: la Iglesia es una corporación, pero ella lo es a través de la unidad pneumática de la *communio* con Cristo. (...) así la palabra de la Iglesia como el *Corpus Christi* manifiesta toda la nueva juridicidad de la Iglesia, como es propia de ella y sólo de ella, a partir de su esencia. Pues esta figura jurídica hace evidente el verdadero ser de la Iglesia. A la célebre tesis de Rudolf Sohm: “la Iglesia no necesita ningún derecho eclesiástico por su ser”, hay que contraponerle esta otra: “la Iglesia existe por virtud jurídica de su ser”. Naturalmente que el derecho de la iglesia tiene una estructura esencialmente diferente del derecho del mundo, Agustín lo llama, en contraposición a éste, derecho divino”<sup>2147</sup>. Estamos pues ante una “comunión

---

<sup>2146</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 326 y ss. „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes“.

<sup>2147</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 327. „In dem einen Wort *corpus* strömen zwei ursprünglich durchaus getrennte Inhalte zu einem Neuen zusammen. Es ist dies auf der einen Seite der alte juristische Körperschaftsbegriff, auf der andern Seite der paulinische „pneumatisch“ gemeinte Leibbegriff. Auf diese Weise ergibt sich: Die Kirche ist Körperschaft, aber sie ist dies durch die pneumatische Einheit der *communio* mit Christus. Das Wort von der Kirche als dem *corpus Christi* drückt also die ganze neue Rechlichkeit der Kirche aus, wie sie ihr und nur ihr eignet von ihrem innersten Wesen aus. Denn diese Rechtsgestalt macht offenbar das eigentliche Wesen der Kirche aus. Der berühmten These von Rudolf Sohm „Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Kirchenrecht“ muß hier die andere entgegengesetzt werden: „Die Kirche ist rechtlich kraft ihres Wesens“. Freilich ist dabei das Recht der Kirche von wesentlich anderer Struktur als das Recht der Welt, Augustin benennt es im Gegensatz zu diesem als göttliches Recht“.

jurídica sacramental” puesto que el carácter sacramental del derecho de la Iglesia va más allá de la necesidad fáctica del Derecho y lo diferencia esencialmente del derecho secular.

Finalmente, en este capítulo y a raíz de las contradicciones detectadas en la elaboración del mismo, realizamos un análisis colateral en relación con el aspecto de la coerción. Si bien dicho aspecto no es el central de nuestro trabajo, (que San Agustín concibe una Iglesia como *civitas* y con sus potestades) sí constituía un elemento colateral de importancia, ya que una de las potestades características del Estado es el legítimo ejercicio del *ius puniendi*. Así, la asunción de tal potestad por parte de la Iglesia resulta fundamental para nuestro estudio.

En este punto, como decimos, nos encontramos con expresiones que resultaban evidentemente contradictorias, y que complicaban no sólo el correcto análisis de los *sermones* sino, aún más, de las obras menores, y particularmente de la primera etapa de su vida. La amplitud temática y temporal de los *sermones* consideramos nos podía permitir (y ha sido así), afrontar el análisis de la evolución del pensamiento del santo en este ámbito (y ello sin recurrir en exceso a otros fragmentos, que los hay) que quedaban al margen del análisis de nuestros conceptos.

En dicho análisis constatamos la existencia de una evolución que necesariamente debíamos vincular a la experiencia vital del santo, detectando dos fases bien diferenciadas entre aquellos textos anteriores al 404 o 405, y los posteriores al 411. La determinación de fechas fijas en esta periodificación resulta imposible, aún más dados los problemas de cronología ya apuntados en la introducción. Una vez establecido el criterio, la búsqueda de bibliografía reveló la afirmación por parte de algunos autores (claramente tan sólo tres) de las citadas tres fases (o dos) que hemos asumido en este trabajo, si bien debemos hacer notar que dos de ellos parecen fundarse en la afirmación del primero, y aquél se fundamenta en epístolas ciertamente vinculadas al tema pero que plantean en nuestra opinión dos problemas. Primero una laguna cronológica del 412 al 417 (que no se produce en este estudio), y la falta de citas literales de la fuente que permitan seguir al lector las conclusiones del redactor. En este sentido, no hemos encontrado ninguna obra que haya realizado un análisis sistemático de tal mutación del pensamiento agustiniano, materia que sería susceptible, sin lugar a dudas, de un trabajo autónomo, y que ayudaría a extirpar ciertos errores interpretativos que parecen querer perpetuarse en la bibliografía agustiniana.

En definitiva, la asunción de la coerción, y particularmente la asunción de la posibilidad de la Iglesia a ejercitarla llevan a que podamos afirmar que existen elementos que reflejan y demuestran que Agustín concibe la Iglesia de una forma que podríamos llamar “estatal” o “para-estatal”, ya que dota a esta entidad en la que se integra la comunidad cristiana de unos elementos propios de lo que denominaríamos, con las debidas cautelas, “Estado”, que constituyen verdaderas potestades públicas, lo que podría denominarse, aplicando una terminología importada del Derecho Internacional Pública para esta época pero en la que se manifiesta el tipo de actividad realizada, como actividades de *ius imperii*. Es decir, aquellas actividades que constituyen parte del núcleo de soberanía de un Estado, actos de soberanía o de poder público y actos oficiales, que están cubiertos por la coraza de la inmunidad de jurisdicción y de ejecución, inmunidades y privilegios que hunden sus raíces en el principio de igualdad soberana<sup>2148</sup>.

---

<sup>2148</sup> GUTIÉRREZ ESPADA, C., CERVELL HORTAL, M.J., *El Derecho Internacional en la encrucijada, Curso general de Derecho Internacional Público*, Editorial Trotta, Madrid 2008, p. 73 y ss.

Hemos demostrado que en diferentes sermones se atribuyen a la Iglesia actividades que constituyen el ejercicio de potestades “soberanas”. Entre ellas podemos citar la capacidad normativa, la exacción de impuestos, el ejercicio de la jurisdicción judicial sobre sus ciudadanos, o, la más evidente por su vinculación con la existencia de un Derecho que es aplicado, la coerción. Tales cualidades son de una importancia extraordinaria en la historia sucesiva y muestran que Agustín retoma en el mundo latino el proceso que había iniciado San Juan Crisóstomo<sup>2149</sup> en el mundo griego, la toma de conciencia por parte de la Iglesia de su naturaleza jurídica.

---

<sup>2149</sup> GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según san Juan Crisóstomo*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1980.





## CAPITULO XXV

### Breve acercamiento a los Tratados sobre el Evangelio de San Juan.

#### XXV.1.-Introducción.

Los tratados sobre el Evangelio de San Juan podemos incluirlos a priori dentro de la obra retórica, aunque se plantean dudas en torno a si fueron citados o predicados a una comunidad, ante las diferencias de estilo y extensión, especialmente entre los primeros cincuenta y cuatro y los últimos setenta.

Como resumen podemos considerar, siguiendo el trabajo de Fitzgerald<sup>2150</sup>, que todos ellos se enmarcan entre diciembre del año 406 y julio del 420 teniendo como base fundamental los trabajos de Berrouard. Debemos hacer notar aquí los serios problemas que Le Landais<sup>2151</sup> ya encontró en la cronología de los tratados. Tal situación nos ha llevado a detectar tantas propuestas cronológicas como autores (con la salvedad de los primeros 16 que son lugar común). A este respecto debemos citar los trabajos de Anoz<sup>2152</sup>, Berrouard<sup>2153</sup>, Wright<sup>2154</sup>, Bonnardiere<sup>2155</sup>, Willems<sup>2156</sup> o Zarb<sup>2157</sup> entre otros muchos, por lo que optamos por ofrecer un resumen genérico de cinco alternativas (genérico pues no entramos en los días propuestos, en función de la festividad u otros datos):

Fitzgerald:

Tratados 1-16	Invierno del año 406-407 (quizá
Tratados 17-19	Año 414
Tratados 20-22	Año 419
Tratados 23-54	Año 414
Tratados 55-124	No ofrece datación

<sup>2150</sup> FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 767 y ss.

<sup>2151</sup> LE LANDAIS, M., “Deus années de prédication de Saint Augustin: introduction à la lecture de l’In Joannem”, *Revue des Études augustiniennes*, Paris 1953, n. 10, p- 7-95.

<sup>2152</sup> ANOZ, J., “Cronología de la producción agustiniana”, *Augustinus*, n. 47, 2002, p. 262-265, p. 229-312.

<sup>2153</sup> BERRUARD, M.-F., “La date des Tractatus I-LIV in Iohannis Evangelium de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. VII, 1971, p. 107-119. BERRUARD, M.-F., “L’activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 après a lettre 23\* à Possidius de Calama”, en DIVJAK, J., *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1983, p. 301-326.

<sup>2154</sup> WRIGHT, D. F., “The Manuscripts of St. Augustine’s “Tractatus in Euangelium Iohannis”: A preliminary Survey, Checklist”, *Recherches augustiniennes*, Ed. Études augustiniennes, vol. VIII, Paris 1972, p. 55-143.

<sup>2155</sup> LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Recherches de Chronologie augustinienne*, Ed. Études augustiniennes, vol. 23 Collection des études augustiniennes. Série Antiquité, Paris 1965.

<sup>2156</sup> Introducción de: *Sancti Aurelii Augustini in Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, Brepols, Turnholt 1954.

<sup>2157</sup> ZARB, S. M., “Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium primamque Epistolam Johannis Apostoli”, *Institutum Angelicum*, Vol 10, (1933), Roma, p. 50-110.

Bonnardiére:

Tratados 1-16	Diciembre 406 a mayo 407
Tratados 17-23	Hacia 418
Tratados 24-54	Otoño o invierno 419-420 o 420-421
Tratados 55-124	Hacia 419-420

Zarb, Willems y otros.

Tratados 1-54	413
Tratados 55-124	hacia 418

Anoz

Tratados 1-4	Diciembre 406
Tratados 5-16	Enero a julio 407
Tratados 17-18	414
Tratados 19-22	De septiembre a diciembre 419
Tratados 23-54	Agosto, septiembre y octubre 414
Tratados 55-124	Finales 419 a mediados 420

Le Landais

Tratados 1-27	Invierno 414 hasta 10 agosto 415
Tratados 28-124	Agosto 415- Finales verano 416

Le Landais en la obra citada es el primero que rechaza que se trate de verdaderos sermones, particularmente los setenta últimos, y demostró que los doce primeros sermones habrían sido predicados en alternancia con las Enarraciones 119 a 133. Así cómo sólo los primeros 54 primeros tratados son propiamente sermones, siendo probablemente el resto explicaciones anotadas por los frailes. Debemos señalar que la cronología de Le Landais es considerada en la introducción de la edición utilizada<sup>2158</sup> como una investigación de base muy sólida y más verídica que el resto.

Sentada la dificultad de toda cronología, creemos pueda ser de utilidad que también exponamos aquí la cronología propuesta por la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos que utilizamos:

Tratado	Lugar y Año	Tratado	Lugar y Año
1	9 diciembre 406. Hipona.	63	13 diciembre 419. Hipona
2	16 diciembre 406. Hipona	64	14 diciembre 419. Hipona.
3	¿23? Diciembre. Hipona	65	20 diciembre 419. Hipona.
4	¿30? Diciembre 406. Hipona	66	21 diciembre 419. Hipona.
5	¿6? Enero 407. Hipona	67	27 diciembre 419. Hipona.
6	¿13? Enero 407. Hipona	68	28 diciembre 419. Hipona.

<sup>2158</sup> SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XIV, Madrid 2009, p. XXXI.

7	17 febrero 407. Hipona	69	3 enero 420. Hipona.
8	¿22 febrero? 407. Hipona	70	4 enero 420. Hipona.
9	¿23 febrero? 407. Hipona	71	10 enero 420. Hipona.
10	¿24 febrero? 407 Hipona	72	11 enero 420. Hipona.
11	3 marzo 407. Hipona.	73	17 enero 420. Hipona.
12	Entre 4 y 9 mazo 407. Hipona	74	18 enero 420. Hipona.
13	Tras 24 marzo 407. Hipona	75	24 enero 420. Hipona.
14	Tras anterior 407, Hipona	76	25 enero 420. Hipona.
15	Junio 407. Hipona	77	31 enero 420. Hipona.
16	Día siguiente 407. Hipona	78	1 febrero 420. Hipona.
17	Julio 414. Hipona	79	7 febrero 420. Hipona.
18	Día siguiente 414. Hipona.	80	8 febrero 420. Hipona.
19	Posterior anterior. 414. Hipona	81	14 febrero 420. Hipona.
20	Del 11 sept. al 1 diciembre 419	82	15 febrero 420. Hipona.
21	Día siguiente 419. Hipona.	83	21 febrero 420. Hipona.
22	Día siguiente 419. Hipona	84	22 febrero 420. Hipona.
23	Julio 414. Hipona.	85	28 febrero 420. Hipona.
24	Fines julio 414. Hipona.	86	29 febrero 420. Hipona.
25	Día siguiente 414. Hipona.	87	6 marzo 420. Hipona.
26	Agosto 414. Hipona	88	7 marzo 420. Hipona.
27	10 agosto 414. Hipona.	89	13 marzo 420. Hipona.
28	Tras 10 agosto 414. Hipona	90	14 marzo 420. Hipona.
29	Día siguiente 414. Hipona	91	20 marzo 420. Hipona.
30	16 agosto 414. Hipona	92	21 marzo 420. Hipona.
31	Fines agosto 414. Hipona	93	27 marzo 420. Hipona.
32	Fines agosto 414. Hipona	94	28 marzo 420. Hipona.
33	Tras anterior 414. Hipona.	95	3 abril 420. Hipona.
34	27 agosto o sept. 414. Hipona.	96	4 abril 420. Hipona.
35	28 agosto o sept. 414. Hipona.	97	10 abril 420. Hipona.
36	29 agosto o sept. 414. Hipona	98	11 abril 420. Hipona.
37	30 agosto o sept. 414. Hipona.	99	24 abril 420. Hipona.
38	Septiembre 414. Hipona.	100	25 abril 420. Hipona.
39	Septiembre 414. Hipona.	101	1 mayo 420. Hipona.
40	Septiembre 414. Hipona.	102	2 mayo 420. Hipona.
41	Otoño 414. Hipona.	103	8 mayo 420. Hipona.
42	Sept-Oct. 414. Hipona.	104	9 mayo 420. Hipona.
43	Sept-Oct. 414. Hipona.	105	15 mayo 420. Hipona.
44	Sept-Oct. 414. Hipona.	106	16 mayo 420. Hipona.
45	Sept-Oct. 414. Hipona.	107	22 mayo 420. Hipona.
46	Día siguiente anterior. Hipona.	108	23 mayo 420. Hipona.
47	Otoño 414. Hipona.	109	29 mayo 420. Hipona.
48	Otoño 414. Hipona.	110	30 mayo 420. Hipona.
49	Otoño 414. Hipona.	111	5 junio 420. Hipona.
50	Otoño 414. Hipona.	112	6 junio 420. Hipona.
51	Otoño 414. Hipona.	113	12 junio 420. Hipona.
52	Otoño 414. Hipona.	114	13 junio 420. Hipona.
53	Otoño 414. Hipona.	115	19 junio 420. Hipona.
54	Otoño 414. Hipona.	116	20 junio 420. Hipona.

55	15 noviembre 419. Hipona.	117	26 junio 420. Hipona.
56	16 noviembre 419. Hipona.	118	27 junio 420. Hipona.
57	22 noviembre 419. Hipona.	119	3 julio 420. Hipona.
58	23 noviembre 419. Hipona.	120	4 julio 420. Hipona.
59	29 noviembre 419. Hipona.	121	10 julio 420. Hipona.
60	30 noviembre 419. Hipona.	122	11 julio 420. Hipona.
61	6 diciembre 419. Hipona.	123	17 julio 420. Hipona.
62	7 diciembre 419. Hipona.	124	18 julio 420. Hipona.

Asumiendo cualquiera de las teorías apuntadas debemos destacar cómo la presente obra está en estrecha relación con los comentarios a los salmos, y no presenta la amplitud cronológica que nos permitió en los salmos afrontar un análisis de la mutación del pensamiento agustiniano en relación con la coerción. Como ya hemos dicho lo más plausible es situar estos escritos entre el 414 y el 421, lo que también lo sitúa en el momento de redacción de los primeros capítulos de La Ciudad de Dios y en un momento de fuerte confrontación con los donatistas, marcado por la Ley de Honorio del 22 de junio de 414 contra los donatistas en cuyo contexto se iniciaría la redacción de estos comentarios.

Al igual que hicimos en la introducción a los sermones queremos hacer mención a cómo la interpretación agustiniana sigue siendo, como no podía ser de otra manera, esencialmente alegórica, y, como el mismo afirma en el tratado XI, 8, viene justificada por la expresión de San Pablo en la que afirma, respecto al Antiguo Testamento, que estas cosas les sucedían en figura. En este sentido debemos destacar especialmente el tratado XVIII, 9, donde asume una posición por la que todo el Antiguo Testamento es alegoría del nuevo:

“Todo lo que se dijo al antiguo pueblo de Israel en la múltiple Escritura de la Ley Santa -lo que debían realizar ora respecto a los sacrificios, ora respecto a los sacerdotes, ora respecto a los días festivos, y absolutamente respecto a cualesquiera cosas con que adoraban a Dios-, cualesquiera cosas que les fueron dichas y preceptuadas, fueron sombra de las realidades futuras. ¿Qué realidades futuras? Las que se cumplen en Cristo. Por eso dice el Apóstol: Pues en él todas las promesas de Dios son “sí”, esto es, se han cumplido en él. Después dice en otro lugar: Todos les sucedía en figura; ahora bien, están escritas en atención a nosotros, a quienes ha salido al encuentro el final de los siglos. Dijo también en otra parte: Pues el fin de la Ley es Cristo. Asimismo en otro lugar: Nadie os juzgue respecto a comida o bebida o en la parte de día festivo o novilunio o de sábados; eso es sombra de las realidades futuras. Si, pues, todo eso fueron sombras de las realidades futuras, también las Cenopegias era sombra de las realidades futuras. Busquemos, pues, de qué realidad futura era sombra este día festivo.”

Pasamos sin más dilación a afrontar un examen somero de la utilización de los conceptos en este trabajo.

## XXV.2.- SOCIETAS.

En el sentido de compañía encontramos la referencia al regreso de Cristo (con la resurrección) junto a sus socios<sup>2159</sup>, si bien en LX, 4 creemos deberemos entender que en sus palabras hay un sentido de regreso a la concordia de los miembros de la sociedad (socios), tal como se manifiesta en el tratado LXI, 2, donde distingue dos tipos de socios, los socios por el vínculo de la carne (refiriéndose al vínculo creado por el bautismo y los demás sacramentos) de los “cordis socius unitate”, socios por la unidad del corazón, por el vínculo espiritual o por la fe, o incluso para referirse a los apóstoles<sup>2160</sup>:

Así pues, Jesús se turbó en el espíritu y atestiguó y dijo: En verdad, en verdad os dijo que uno de entre vosotros me entregará. Uno de entre vosotros en cuanto al número, no en cuanto al mérito; en apariencia, no por la virtud; por mezcla corporal, no por el vínculo espiritual; socio por enlace de la carne, no por unidad del corazón; por ende, no uno que es de entre vosotros, sino que va a salir de entre vosotros. Efectivamente, ¿cómo será verdad lo que el Señor testificó y dijo, “Uno de entre vosotros”, si es verdad lo que en una carta suya asevera este mismo de quien es este evangelio. De entre nosotros salieron; pero no eran de entre nosotros porque, si hubiesen sido de entre nosotros, habrían permanecido con nosotros, evidentemente? Por tanto, Judas no era de entre ellos pues hubiera permanecido con ellos si fuese de entre ellos. Porque, pues, el que asevera: “Si hubiesen sido de entre nosotros habrían permanecido con nosotros, evidentemente” había ya dicho también: “De entre nosotros salieron” ¿Qué significa “uno de entre vosotros me entregará”, sino: de entre vosotros va a salir uno que, me entregará? Y, por esto, una y otra cosa son verdad: de entre nosotros y no de entre nosotros; en un aspecto, de entre nosotros; en otro, no de entre nosotros; en cuanto a la comunión de los sacramentos, de entre nosotros; en cuanto a la propiedad de sus crímenes, no de entre nosotros<sup>2161</sup>.

Supone el texto de LXI, 2 la configuración dual de socius en el mismo sentido que hemos visto societas terrena y Dei, lo que muestra la capacidad extensiva de la cosmovisión agustiniana a los conceptos asociados así como la coherencia en el uso de los mismos. En este punto, como seguimos a continuación, es esencial la comprensión teológica del texto, la importancia de la unidad como valor teológico que se manifiesta en el mismo LXI, 2 in fine al referirse a los criminum de los que éstos cometen.

Otro ejemplo del uso como compañía lo encontramos en el tratado CX, 7, refiriéndose a la compañía angélica. En este sermón tardío (Datado hacia el 420 en la edición), debemos llamar la atención a la limitación que hace san Agustín de la

---

<sup>2159</sup> Tratado LX, 4;

<sup>2160</sup> Tratado CXXIV, 4;

<sup>2161</sup> *Turbatus itaque est Iesus spiritu, et protestatus est, et dixit: Amen, amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me. Unus ex vobis, numero, non merito; specie, non virtute; commixtione corporali, non vinculo spiritali; carnis adiunctione, non cordis socius unitate: proinde non qui ex vobis est, sed qui ex vobis exiturus est. Nam quomodo erit verum quod protestatus est Dominus, et dixit: Unus ex vobis; si verum est quod ait idem ipse in Epistola sua, cuius est hoc Evangelium: Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis: nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum? Non erat igitur ex illis Iudas: mansisset enim cum illis, si esset ex illis. Quid est ergo: Unus ex vobis tradet me; nisi, unus ex vobis exiturus est, qui me tradet? Quia et ille qui ait: Si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum; iam dixerat: Ex nobis exierunt. Ac per hoc utrumque verum est, et ex nobis, et non ex nobis: secundum aliud ex nobis, secundum aliud non ex nobis; secundum communionem Sacramentorum ex nobis, secundum suorum proprietatem criminum, non ex nobis.*

misericordia de Dios a través de la aplicación de su justicia, terreno en el que entramos dentro de la discusión contra el origenismo y ciertas teorías heréticas, como la de la apocatástasis, de importantes implicaciones jurídicas como hemos señalado en otro lugar.

El término *societas* lo encontramos utilizado en el sentido de unidad concorde, la “unidad social” recordemos la vinculación de la unidad con los dones del Espíritu Santo, vinculado a su vez a la aceptación de la coerción por ser ésta admisible para proteger tal unidad aunque matizada por el principio rector que constituye la caridad.

En este sentido interpreta Agustín se hace referencia a la “Unidad social”, “*societatis unitate*”<sup>2162</sup>, en la interpretación de distintos textos de las Sagradas Escrituras. Así lo aplica para referirse a la unidad de las gentes simbolizada en el Espíritu Santo y la diversidad de lenguas<sup>2163</sup>, o cuando habla de “sociedad y concordia espiritual”<sup>2164</sup> con la que intenta simbolizar la unidad de la sociedad cristiana (in *societate christiana*)<sup>2165</sup>. En este mismo sentido teológico habla de cómo “este alimento y bebida se entienda como la sociedad del cuerpo y de sus miembros, cosa que es la santa Iglesia de sus predestinados”<sup>2166</sup>, términos en los que vemos fundamentalmente a la Iglesia escatológica, compuesta por la *societas sanctorum*<sup>2167</sup> o la *societas angelorum*<sup>2168</sup> o la *societas beatitudinis*<sup>2169</sup> o la *societas sanctorum martyrum*<sup>2170</sup>.

Pero también se refiere con él, del mismo modo que hemos reiterado a lo largo de todo el trabajo, a la Iglesia temporal, y como tal, a la sociedad eclesial peregrina en este mundo como se aprecia cuando en XXXIX, 5 la aplica a los que vendieron sus bienes, ya que la sociedad de la unidad es también la sociedad de la fe<sup>2171</sup>, o *societas fidei*<sup>2172</sup>. Tal carácter mundano se aprecia igualmente en la posibilidad del regreso a la sociedad, es decir, a la Unidad de la Iglesia, principalmente manifestada cuando habla del regreso de los herejes a la fe o de su regreso al error en XLV, 11. Es pues la sociedad cristiana también la Iglesia presente por estar sus miembros asociados en unidad a Cristo, asociados a “idéntica felicidad”<sup>2173</sup>.

También vemos la identificación de la *societas Christiana* con la Iglesia, del mismo modo que en otros lugares realiza la misma identificación de la *civitas Dei*, lo que entra dentro de la coherencia de la necesidad de que primero exista la *societas* para poder afirmar la *civitas*.

En el contexto de la dualidad *civitas Dei*/terrena detectamos además del citado *societate christiana*<sup>2174</sup> (que es la que tolera a los malos cristianos en este mundo conformada por los santos en el otro), es la *societas qui faciunt quod docent*<sup>2175</sup>, en un sentido netamente escatológico en un fragmento al que haremos referencia más adelante.

---

<sup>2162</sup> Tratado XXXIX, 5;

<sup>2163</sup> Tratado VI, 10;

<sup>2164</sup> Tratado X, 11;

<sup>2165</sup> Tratado XI, 9;

<sup>2166</sup> Tratado XXVI, 15; Tratado XXVI, 17;

<sup>2167</sup> Tratado XXVI, 17;

<sup>2168</sup> Tratado XXX, 7;

<sup>2169</sup> Tratado LIX, 1;

<sup>2170</sup> Tratado CXIII, 2;

<sup>2171</sup> Junto a Tratado XXXIX, 5; también Tratado CXIX, 3;

<sup>2172</sup> Tratado XLV, 9;

<sup>2173</sup> Tratado CXXIII, 2;

<sup>2174</sup> Tratado XI, 9;

<sup>2175</sup> Tratado CXXII, 9;

Faltaba encontrar alguna referencia a la sociedad de los no creyentes, y solamente hallamos una al referirse a la *societas* qui *pertinent ad tempora periculosa*, *seipsos amantes*;<sup>2176</sup>

De este modo constatamos el uso conforme a lo anteriormente señalado, mostrando como novedad la anfibología terreno/escatológico también en lo que al sujeto particular, (*socius*) se refiere, manifestada explícitamente por el propio Agustín.

### XXV.3.- CIVITAS.

La mayor proporción de veces en que usa este término nos encontramos ante referencias bíblicas.

Tales referencias suelen tener un sentido meramente urbanístico como cuando habla de la ciudad de Pedro y Andrés<sup>2177</sup>, a la ciudad santa<sup>2178</sup> significando a Jerusalén (entendemos), la ciudad de Samaria llamada Sicar<sup>2179</sup>, de Nazaret<sup>2180</sup>, Efraín<sup>2181</sup>, los samaritanos de aquella ciudad<sup>2182</sup>, la ciudad a la que corre la mujer para anunciar a Cristo<sup>2183</sup>, la ciudad a la que se van los discípulos a comprar alimentos<sup>2184</sup> o la ciudad de la que han de huir si son perseguidos para ir a otra<sup>2185</sup> así como las puertas de la ciudad de la que ya sacaron al difunto hijo de una viuda<sup>2186</sup>, o al referir que el lugar donde le crucificaron estaba cerca de la ciudad<sup>2187</sup>. Incluso como referencia a sus habitantes cuando se dice “la ciudad estaba congregada a la puerta”<sup>2188</sup> o las ciudades, aldeas o alquerías donde se ponían los enfermos para ser curados<sup>2189</sup> o la ciudad en la que los discípulos debían esperar al Espíritu Santo<sup>2190</sup>.

En otras ocasiones el sentido de *civitas* aún siendo bíblico es interpretado por Agustín de forma simbólica, como ocurre con la ciudad edificada sobre un monte<sup>2191</sup> o las ciudades que habrán de ser destruidas<sup>2192</sup>, o la ciudad que es custodiada por el Señor<sup>2193</sup>.

En esa misma línea alegórica debemos situar la referencia a la ciudad fortificada<sup>2194</sup>, que junto a la fortaleza o la armadura del creyente se enmarcan dentro de la lucha escatológica entre el bien y el mal que se desarrolla en cada creyente, en el contexto del reino del diablo sobre la carne frente al imperio del Dios y el alma.

Como “Estado”, resulta más visible a través del término ciudadano, *cives*<sup>2195</sup>.

---

<sup>2176</sup> Tratado CXXIII, 5;

<sup>2177</sup> Tratado VII, 15;

<sup>2178</sup> Tratado CXXIV, 2;

<sup>2179</sup> Tratado XV, 5;

<sup>2180</sup> Tratado XXXIII, 2;

<sup>2181</sup> Tratado XLIX, 28;

<sup>2182</sup> Tratado XV, 33; Tratado XVI, 3;

<sup>2183</sup> Tratado XV, 30;

<sup>2184</sup> Tratado XV, 11;

<sup>2185</sup> Tratado XLVI, 7; Tratado CIII, 3;

<sup>2186</sup> Tratado XLIX, III;

<sup>2187</sup> Tratado CXVII, 4;

<sup>2188</sup> Tratado XCI, 3;

<sup>2189</sup> Tratado XCI, 3;

<sup>2190</sup> Tratado IC, 7;

<sup>2191</sup> Tratado XXIII, 3; Tratado LIV, 4;

<sup>2192</sup> Tratado XXV, 7;

<sup>2193</sup> Tratado XLIII, 2; Tratado LII, 9;

<sup>2194</sup> Tratado LII, 9;

<sup>2195</sup> Tratado XVI, 3;

El sentido de “Estado”, además de la única referencia a ciudadano, es visible, en nuestra opinión, cuando habla de los acuerdos entre las ciudades, o *conditionibus civitatum*<sup>2196</sup>, reforzado por el uso del término *republica*, que es traducido en esta ocasión como “sociedad”, y al que volveremos en el lugar oportuno.

También nos permite reforzar tal sentido “estatal” la identificación que hace entre “*patria*” y “*civitas*”, y que a su vez debemos vincular con la identificación que también hace entre “*patria*” y “*ecclesia*”, lo que supone a su vez una nueva identificación de “*civitas*” y “*ecclesia*”. Fijémonos en la primera parte, la identificación que hace entre “*patria*” y “*civitas*”, y en el tratado XVI, 7 al firmar:

Ríndase, pues, entre nosotros honor al Profeta, porque no se le rindió honor en su patria. No se le rindió honor en la patria en que fue creado; ríndasele honor en la patria que ha creado. Por cierto, en aquella fue creado el creador de todo, creado en ella fue según la forma de esclavo, porque esa ciudad misma en que fue creado, Sión misma, esa nación judía misma, esa Jerusalén misma creó él en persona cuando la Palabra existía en el Padre, pues, todo se hizo mediante ella y sin ella nada se hizo. De ese hombre de quien hoy hemos oído, único mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús hombre, también un salmo había hablado anticipadamente, diciendo: “¡Madre Sión!” dirá un hombre. Cierto hombre mediador de Dios y de los hombres, dice: “¡Madre Sión!”. ¿Por qué dice “¡Madre Sión!”? Porque de ahí recibió carne, de ahí la Virgen María, de cuyo seno fue asumida la forma de esclavo en la que se dignó aparecer humildísimo. Un hombre dice: “¡Madre Sión!”, y este hombre que dice “¡Madre Sión!” se hizo en ella, se hizo hombre en ella. El hombre que se hizo en ella es el Altísimo mismo que la fundó, no el humildísimo. En ella se hizo hombre humildísimo, porque la Palabra existía en Dios, y la Palabra era Dios; todo se hizo mediante ella. En verdad, porque él creó esa patria, ríndasele aquí honor. Lo rechazó la patria en que fue engendrado; acójalo la patria a la que ha regenerado<sup>2197</sup>.

Tal identificación aparece más clara si descomponemos la enumeración en la que la inserta. Dice “*ipsam civitatem in qua conditus est, ipsam Sion, ipsam Iudaeorum gentem, ipsam Ierusalem, ipse condidit cum esset apud Patrem Verbum Dei*”, en una sucesión de cuatro sujetos pasivos (el cuarto cambia el género a masculino y tiene valor pronominal) que se refieren sucesivamente a la Ciudad, a Sión, a la gens judía y a Jerusalén. Tres de ellos Ciudad, Sión, Jerusalén, hemos visto cómo son utilizados como sinónimos y en ocasiones identificados explícitamente, y a ellos consideramos debemos

---

<sup>2196</sup> Tratado VIII, 2;

<sup>2197</sup> *Habeat ergo apud nos honorem Propheta, quia non habuit honorem in patria sua. Non habuit honorem in patria, in qua conditus est; habeat honorem in patria quam condidit. In illa enim conditus est conditor omnium, conditus in illa est secundum formam servi. Nam ipsam civitatem in qua conditus est, ipsam Sion, ipsam Iudaeorum gentem, ipsam Ierusalem, ipse condidit cum esset apud Patrem Verbum Dei: Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. De illo ergo homine de quo hodie audivimus, unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, etiam Psalmus praelocutus est, dicens: Mater Sion, dicit homo. Quidam homo, mediator Dei et hominum homo: Mater Sion dicit. Quare Mater Sion dicit? Quia inde accepit carnem, inde virgo Maria, de cuius utero servi forma suscepta est, in qua dignatus est apparere humillimus. Mater Sion dicit homo, et homo iste qui dicit Mater Sion, factus est in ea, homo factus est in ea. Nam Deus erat ante eam, et homo factus est in ea. Qui homo factus est in ea, ipse fundavit eam Altissimus, non humillimus. Homo factus est in ea humillimus; quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: ipse fundavit eam Altissimus; quia in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum; et Deus erat Verbum: omnia per ipsum facta sunt. Quia vero condidit istam patriam, hic habeat honorem. Repulit eum patria in qua generatus est; suscipiat eum patria quam regeneravit.*



entender que se refiere con el ista, de “istam patriam”, a la que se refiere en el resto del texto.

La Dicotomía terrena/celeste sigue apareciendo en esta obra. Así, en el tratado XI, 8 se afirma, dentro de la interpretación alegórica constante en Agustín, la identificación entre la Jerusalén celeste y la terrena:

“Por eso, aquella Jerusalén de la tierra era sombra de la Jerusalén celeste, madre de todos nosotros, que están en el cielo. También éstas son palabras del Apóstol. De esa ciudad de donde estamos desterrados, muchas cosas conocéis, muchas habéis oído ya”<sup>2198</sup>.

Como en tantos otros lugares podemos encontrar la expresión *civitas Dei*<sup>2199</sup>, aunque aquí aplicada a los judíos (cuestión que no entra en contradicción con el resto de casos asumiendo la alegoría de la *Civitas Dei* judía).

La identificación de *Civitas* con *Ecclesia* consideramos la podemos apreciar en varios lugares:

1º) En el Tratado VI, 8, en una referencia en el que si bien la referencia de *Civitas* es a la *Civitas* escatológica, la de *Ecclesia* se refiere a la Iglesia de este mundo, aunque limitada por el genitivo “boni”, lo que muestra la identificación entre los buenos que, mezclados con los malos, se encuentran en la Iglesia peregrina, respecto a los miembros de la *Civitas* escatológica. Esta identificación es equivalente a si comparase la *Ecclesia* escatológica con los buenos de la Iglesia terrena, y constituye, por tanto, una muestra evidente de la identificación de ambas. Reproducimos el fragmento del texto al que nos referimos:

“Los santos mismos, entended, hermanos, los buenos, que pertenecen a la paloma, que pertenecen al lote de aquella ciudad de Jerusalén, los mismos buenos de la Iglesia, de quienes dice el Apóstol: “Conoce el Señor a quienes son suyos”, son de gracias diversas, no todos tienen méritos análogos: unos son más santos que otros, unos son mejores que otros”<sup>2200</sup>.

2º Con la identificación de *Civitas* con patria, al realizar también la identificación de *ecclesia* con patria. La *civitas* consideramos, como acabamos de señalar, la identifica como la patria en XVI, 7. La de *Ecclesia* por su parte no se produce en esta obra, aunque ya vimos se producía en los sermones, concretamente en el sermón 378, (Podemos señalar que respecto al término patria también se produce la misma polisemia, así en el tratado CXXIV, 5 es usada en sentido escatológico, al modo, por ejemplo, de Jerusalén celeste).

También encontramos una serie de referencias que plantean dudas acerca del sentido en el que utiliza el término *Civitas*. Son ocasiones en las que el término puede

---

<sup>2198</sup> Ideo illa Ierusalem in terra, umbra erat coelestis Ierusalem matris omnium nostrum, quae est in coelo: et haec Apostoli verba sunt. Et de ista **civitate** unde peregrinamur, multa nostis, multa iam audistis.

<sup>2199</sup> Tratado XLIX, 26;

<sup>2200</sup> Ipsi sancti, intellegite fratres, boni pertinentes ad columbam, pertinentes ad sortem **civitatis** illius Ierusalem, ipsi boni in **Ecclesia**, de quibus dicit Apostolus: *Novit Dominus qui sunt eius*; diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent: sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores.

resultar ambiguo dentro de la polisemia con la que el propio Agustín lo utiliza. Así, por ejemplo, algunas ocasiones en las que utiliza la expresión *in ista civitate*<sup>2201</sup>. Unas veces cabe entender la referencia a “esta” iglesia<sup>2202</sup>, a la comunidad de creyentes a la que Agustín se dirige, la Iglesia peregrina; si bien en otras parece poder interpretarse con mayor verosimilitud una referencia a Hipona<sup>2203</sup> o a aquella ciudad en la que se encuentre, es decir, en el sentido de *urbs*, opción que en ocasiones es la única posible<sup>2204</sup>.

Entre estas últimas debemos destacar el texto de XL, 7, donde se refiere a cómo llegaron algunos arrianos a la ciudad de Hipona. Este texto puede ser interpretado dentro de la línea de aceptación de la coerción (si bien no hace referencia explícita a ella), en los términos que usa y la referencia a la necesidad de que los herejes sean liberados de la herejía apreciamos que debemos vincularlo necesariamente con la asunción de la coerción, en particular cuando dice:

“En efecto, entre esta multitud algunos son tal vez arrianos. No oso sospechar que haya sabelianos, los que dicen que el Padre es el mismo que el Hijo, pues esa herejía es demasiado antigua y paulatinamente se ha desvanecido. La de los arrianos, en cambio, parece tener aún algunos movimientos, cual de cadáver que se pudre, o ciertamente, como mucho, cual de hombre que agoniza. Es preciso que de ahí sean liberados los restantes, como de allí han sido liberados muchos. Y, por cierto, esta ciudad no los tenía; pero, tras haber llegado muchos forasteros, han venido también algunos de aquéllos”<sup>2205</sup>.

También encontramos aquí ciertas referencias a los mercenarios<sup>2206</sup> a los que hemos aludido en el capítulo de los sermones, y que podemos en ocasiones vincular con algunas de las potestades con las que viene a configurar a la Iglesia como, particularmente, la de índole tributaria, aunque la misma no se encuentra manifiesta en el marco de las referencias aquí estudiadas.

#### XXV.4.-POPVLVS.

Nuevamente debemos reseñar el fuerte peso del término bíblico que marca y determina en gran medida el uso del mismo<sup>2207</sup>.

En ocasiones encontramos la identificación de distintos pueblos históricos como los egipcios<sup>2208</sup>, lo que le dota de un sentido etnográfico, apreciable también en casos en los que el traductor traduce su plural como “gentes”<sup>2209</sup>, o cuando habla de los pueblos

<sup>2201</sup> Tratado V, 17; Tratado VII, 1; Tratado XI, 8; Tratado XL, 7;

<sup>2202</sup> Tratado VII, 1; Tratado XI, 8;

<sup>2203</sup> Tratado V, 17;

<sup>2204</sup> Tratado XL, 7;

<sup>2205</sup> *Quidam enim fortasse sunt in ista multitudine ariani. Non audeo suspicari esse sabellianos qui ipsum Patrem dicunt esse qui Filius est: haeresis quippe ista nimis antiqua est, et paulatim eviscerata. Arianorum autem adhuc videtur habere aliquas motiones quasi cadaveris putrescentis; aut certe, ut multum, quasi hominis animam agentis: oportet inde reliquos liberari, sicut inde multi liberati sunt. Et quidem ista civitas eos non habebat; sed posteaquam multi peregrini advenerunt, nonnulli et ipsi venerunt.*

<sup>2206</sup> Tratado XLVI, 7;

<sup>2207</sup> Tratado I, 2; Tratado I, 3; Tratado II, 9; Tratado V, 14; Tratado XVIII, 9; Tratado XXV, 3; Tratado XXXI, 10; Tratado XXXIII, 3; Tratado XXXVIII, 8; Tratado XLIX, 24; Tratado XLIX, 27; Tratado XCI, 2; Tratado XCIII, 2; Tratado XCIII, 3; Tratado CXIII, 1;

<sup>2208</sup> Tratado I, 15; Tratado XIII, 7; Tratado XVIII, 9;

<sup>2209</sup> Tratado IV, 1;

entre los que no se predicaba<sup>2210</sup>. Un sentido más genérico lo encontramos cuando se refiere al pueblo que vuelve loco Simón mago<sup>2211</sup> o las referencias a la presencia del pueblo<sup>2212</sup>, o incluso cuando habla al pueblo que le está escuchando en ese momento<sup>2213</sup> o en el sentido de multitud<sup>2214</sup>.

Sin embargo, como ya hemos señalado, el concepto tiene un neto sentido jurídico, procedente de la herencia clásica de Roma. En este sentido podemos valorar las menciones al pueblo de los judíos, Israel<sup>2215</sup>, denominándolo pueblo carnal, vinculado a la ley, pues de él procede la misma, y de este modo se vincula a la coerción y a la ley<sup>2216</sup>, incluso llega a alcanzar sentido negativo al señalar de que todo un pueblo sea como un testigo falso<sup>2217</sup>.

También, refiriéndose al pueblo judío, podemos destacar la función que la caridad tiene en una dimensión jurídica, ya que la muerte de Jesús es interpretada en el sentido de que incluso un homicida puede alcanzar el perdón *y que tiene relación directa con lo que señalaremos en las conclusiones generales del trabajo y en la evolución de Agustín sobre la coerción*. Así en el tratado XXXVIII, 7 afirma:

“¿Qué homicida desesperará, si fue devuelto a la esperanza incluso quien asesinó a Cristo? Por eso creyeron muchos; se les donó la sangre de Cristo para que, en vez de quedar convictos como reos de haberla derramado, la bebieran para ser por ella liberados. ¿Quién desesperará? No te asombres tampoco de que en la cruz fuese salvado un asesino, poquito antes homicida, poquito después acusado, convicto, condenado, colgado, liberado. Convicto allí donde condenado; pero liberado allí donde cambiado”, que tiene relación directa con lo que señalaremos en las conclusiones generales de este trabajo.

Un sentido más jurídico lo encontramos cuando habla del *Populus Dei*<sup>2218</sup>, *populus Christi* o *Christiani*<sup>2219</sup>, *populus credens*<sup>2220</sup>, formado de dos pueblos<sup>2221</sup>, prefigurado en el pueblo judío<sup>2222</sup>, el pueblo nuevo<sup>2223</sup>, o en general del pueblo al que se anuncia la paz, la ley o las Escrituras<sup>2224</sup>, al pueblo futuro<sup>2225</sup>, o identificado, de forma más o menos evidente, con *Ecclesia*<sup>2226</sup>, *civitas*<sup>2227</sup> o *regnum*<sup>2228</sup>, e incluso como pueblo de Israel<sup>2229</sup> en sentido escatológico.

---

<sup>2210</sup> Tratado IX, 10; Tratado X, 8;

<sup>2211</sup> Tratado VI, 18;

<sup>2212</sup> Tratado IX, 4; Tratado LVII, 6;

<sup>2213</sup> Tratado XLIX, 14;

<sup>2214</sup> Tratado XCVIII, 2;

<sup>2215</sup> Tratado II, 12; Tratado III, 19; Tratado IV, 12; Tratado IX, 9; Tratado X, 4; Tratado XI, 4; Tratado XI, 8; Tratado XII, 11; Tratado XIII, 7; Tratado XIII, 17; Tratado XVI, 5; Tratado XVII, 2; Tratado XVII, 3; Tratado XXIV, 5; Tratado XVIII, 9; Tratado XXXVIII, 7; Tratado XXXVIII, 8; Tratado XLI, 2; Tratado XLVII, 4; Tratado LI, 5; Tratado XCI, 2; Tratado XCIII, 2;

<sup>2216</sup> Tratado XXIV, 5; Tratado XXIV, 6; Tratado XXXIII, 1; Tratado XXXIII, 4; Tratado XXXVI, 10;

<sup>2217</sup> Tratado XXXVI, 10;

<sup>2218</sup> Tratado I, 5; Tratado X, 7; Tratado XVI, 3; Tratado LV, 1; Tratado LXIX, 1; Tratado XCIII, 2;

<sup>2219</sup> Tratado XI, 4; Tratado XI, 8; Tratado XLVI, 6; Tratado LXIII, 2; Tratado XCVI, 1;

<sup>2220</sup> Tratado XXII, 5; Tratado XXV, 14; Tratado XXVI, 11;

<sup>2221</sup> Tratado IX, 17; Tratado XI, 10; Tratado LI, 5;

<sup>2222</sup> Tratado XI, 8; Tratado XI, 10; Tratado XLVII, 5;

<sup>2223</sup> Tratado LXV, 1;

<sup>2224</sup> Tratado I, 4; Tratado XIII, 14; Tratado XXV, 3; Tratado XXV, 5; Tratado XXXIII, 1; Tratado XL, 10; Tratado LI, 9; Tratado LII, 7; Tratado CVI, 3;

<sup>2225</sup> Tratado V, 8; Tratado XII, 2; Tratado XLI, 8;

<sup>2226</sup> Tratado VII, 21; Tratado X, 7; Tratado LII, 8;

También encontramos la dicotomía *civitas Dei/terrena* en la contraposición *populus Dei/impiorum* o *fidelium/infidelium*<sup>2230</sup>, sin utilizar la expresión *populus diaboli*, puesto que la existencia del “pueblo” implica una unidad que es inexistente en el diablo, escatológicamente, como lo es del pecado. Así encontramos la contraposición de pueblo con turba, a la que se ve rebajada la categoría del antes pueblo judío tras no reconocer a Cristo<sup>2231</sup>. Éste puede ser identificado en la esfera no escatológica con el *populus impius*<sup>2232</sup>, en el que se transforma el pueblo judío tras no reconocer a Cristo.

Debemos en este lugar remitir al capítulo correspondiente de los sermones, pues es mucho más complejo de lo aquí señalado. En cualquier caso no hemos detectado variaciones sustanciales en su uso, dentro de la polisemia habitual en Agustín.

## **XXV.5.- NATIO, GENS, PLEBS.**

### ***NATIO***

Este término no lo hemos detectado en ninguno de los Tratados sobre el Evangelio de San Juan.

### **GENS**

Este término es utilizado por Agustín sin grandes variaciones en relación con las obras anteriores, con un sentido netamente etnográfico. Fundamentalmente podemos relacionarlo con tres usos fundamentales.

Por un lado, vinculado al uso bíblico, casos en los que lo usa por citar la Biblia<sup>2233</sup>.

Un gran grupo de usos es la referencia al pueblo judío<sup>2234</sup>, como hijos de la promesa que recibió Abrahán, hijos de la carne.

Otro gran grupo está constituido por las referencias relativas a las gentes en general, referido normalmente al pueblo gentil o a las gentes, (destaca por su repetición la expresión *omnes gentes*), que constituyen los dos pueblos llamados a formar el pueblo de Dios<sup>2235</sup>, por ello denominado *populus gentium*<sup>2236</sup>.

---

<sup>2227</sup> Tratado VII, 1;

<sup>2228</sup> Tratado LXIII, 2;

<sup>2229</sup> Tratado VII, 22; Tratado XLVII, 5;

<sup>2230</sup> Tratado XIV, 8; Tratado XLV, 9;

<sup>2231</sup> Tratado XVI, 3;

<sup>2232</sup> Tratado CXIX, 5;

<sup>2233</sup> Tratado II, 13; Tratado VI, 9; Tratado IX, 4; Tratado IX, 8; Tratado IX, 9; Tratado IX, 12; Tratado IX, 13; Tratado IX, 14; Tratado XII, 2; Tratado XIII, 14; Tratado XXII, 5; Tratado XXXI, 10; Tratado XXXI, 11; Tratados XXXV, 7; Tratado XXXVI, 1; Tratado XLIII, 9; Tratado XLIV, 17; Tratado XLVII, 4; Tratado XLIX, 26; Tratado XLIX, 27; Tratado LI, 8; Tratado LII, 6; Tratado LIV, 1; Tratado LXXVI, 2; Tratado XCIII, 3; Tratado CXIV, 5; Tratado CXV, 1; Tratado CXVII, 5;

<sup>2234</sup> Tratado II, 12; Tratado XV, 10; Tratado XV, 26; Tratado XVI, 3; Tratado XVI, 4; Tratado XVI, 7; Tratado XXXI, 10; Tratado XXXV, 7; Tratado XLIV, 1; Tratado XLVII, 4; Tratado XLVII, 5; Tratado XLIX, 26; Tratado XLIX, 27; Tratado LIV, 1; Tratado LXXXIX, 1; Tratado LXXXIX, 4; Tratado XCV, 1; Tratado CXV, 1; Tratado CXVII, 5;

<sup>2235</sup> Tratado VI, 10; Tratado VI, 18; Tratado IX, 9; Tratado IX, 10; Tratado IX, 11; Tratado IX, 13; Tratado IX, 14; Tratado IX, 15; Tratado IX, 16; Tratado IX, 17; Tratado XII, 2; Tratado XIII, 17; Tratado XIV, 7; Tratado XV, 10; Tratado XV, 26; Tratado XXXII, 6; Tratado XXXII, 7; Tratado XXXIX, 5; Tratado XLII, 5; Tratado XLIII, 9; Tratado XLIV, 5; Tratado XLIV, 17; Tratado XLVII, 4; Tratado XLVII, 5; Tratado LI, 8; Tratado LII, 8; Tratado LII, 12; Tratado LXV, 1; Tratado LXXI, 3; Tratado

Mención especial merece la referencia a la gens tenebrarum cuya existencia en el tratado XLII, 10, niega, vinculándola con la doctrina maniquea. En dicha referencia apreciamos la vinculación entre el término gens y el verbo genere, pues fundamentalmente cada gens viene marcada por la generación común, es decir, la vinculación sanguínea con un antepasado común.

A tenor de referencias sobre gens, pero no vinculadas con este término encontramos razonamientos que sí tienen importancia para algunos de los temas conexos a este trabajo. Podemos destacar el Tratado LXXXIX, 4, que si bien habla escatológicamente, en él podemos apreciar al menos dos cuestiones; por un lado, realiza una graduación de las penas, de la gravedad de las mismas, en la misma línea que Dante Alighieri establece distintas penas en función de los pecados para cada círculo del infierno. Esto es manifestación de una preocupación por la aplicación escatológica de la justicia, relacionable a su vez con el reequilibrio constante que sufren, una vez transformados en principios jurídicos, la caridad y la justicia (esta afirmación será más fácil de comprender cuando hablemos de la influencia de los dogmas teológicos en la esfera jurídica). En segundo lugar se muestra una vez más cómo la adquisición de la ciudadanía se produciría mediante la aceptación voluntaria del bautismo, que conlleva la aceptación de la Ley cristiana como santa y justa. Es el acto que situaría al sujeto dentro de la disciplina eclesiástica, aunque esto en un plano físico, mientras el del texto aludido se sitúa dentro del escatológico.

También podemos resaltar el tratado CXIV, 5, donde Agustín acomete un razonamiento jurídico en torno a la muerte de Cristo. Vea nuestro lector que con el intenta mostrar el carácter nefando de la muerte de Cristo, que violó principios jurídicos básicos tales como el principio ne bis in idem (aunque no lo menciona en este punto). En el texto de Agustín se plantea un problema de conflicto de competencias entre aquellas competencias penales que pudieran tener los judíos, frente a la ley romana, y que nos plantea como posible investigación un estudio, desde la perspectiva de la Historia del Derecho penal, la crucifixión de Cristo, y que también se encuentra en otros textos (como tratado CXVI, 7):

Por otra parte, respecto a lo que el evangelista Juan añade, Para que se cumpliera la palabra de Jesús, la que dijo para indicar con qué muerte iba a morir, si queremos interpretar aquí la muerte de cruz, cual si los judíos hubieran dicho “No nos es lícito matar a nadie” precisamente porque una cosa es ser matado, otra ser crucificado, no veo cómo esto puede entenderse con razón, pues respondieron esto a las palabras de Pilato con que les había dicho: Tomadlo vosotros y juzgado según vuestra ley. ¿Tal vez, pues, no podían tomarlo y esos mismos crucificarlo, si mediante tal género de suplicio ansiaban evitar el asesinato de alguien? Ahora bien, ¿quién no verá cuán absurdo es que crucificar a alguien les sea lícito a quienes no es lícito matar a nadie? ¿Qué decir del hecho de que el Señor en persona llama también asesinato a su misma muerte, esto es, la muerte de cruz, como leemos en Marcos, donde asevera: He ahí que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes

---

LXXVI, 2; Tratado LXXXIX, 2; Tratado LXXXIX, 3; Tratado LXXXIX, 4; Tratado XCII, 1; Tratado XCII, 2; Tratado XCIII, 3; Tratado XCIII, 4; Tratado XCVIII, 2; Tratado CV, 1; Tratado CV, 5; Tratado CVI, 1; Tratado CVI, 4; Tratado CXIV, 5; Tratado CXV, 1; Tratado CXV, 2; Tratado CXVI, 7; Tratado CXVII, 4; tratado CXVII, 5; Tratado CXX, 4; Tratado CXXI, 3; Tratado CXXI, 5; Tratado CXXII, 3; <sup>2236</sup> Tratado LI, 5;

y a los escribas, y lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles y lo ridiculizarán y le escupirán a lo flagelarán y lo asesinarán, mas al tercer día resucitará? Seguramente, pues, diciendo eso, el Señor ha indicado con qué muerte iba a morir: no que quisiera que aquí se entienda la muerte de cruz, sino que los judíos iban a entregarlo a los gentiles, esto es, a los romanos, porque Pilato era romano y los romanos lo habían enviado a Judea como gobernador.

Para que, pues, se cumpliera esa palabra de Jesús, esto es, que los gentiles lo asesinarían entregado a ellos, cosa que Jesús había predicho que iba a suceder, por eso, cuando Pilato, que era el juez romano, quiso devolverlo a los judíos para que lo juzgasen según su ley, no quisieron tomarlo, pues dijeron: No nos es lícito matar a nadie. Y así se cumplió la palabra de Jesús, la que respecto a su muerte predijo: que, entregado por los judíos, los gentiles lo asesinarían; con crimen menor que los judíos, los cuales quisieron de ese modo desentenderse, digamos, de su asesinato, no para que se mostrase su inocencia, sino para que se mostrase su demencia.

También queremos mencionar la referencia a la necesidad de respetar las costumbres, mores, de cada pueblo, tal como se desprende del Tratado CXX, 4, en relación con el derecho funerario

## PLEBS

Tan sólo en seis textos lo hemos detectado. Muy vinculado al uso bíblico<sup>2237</sup>.

El elemento más sugerente es el contenido sociológico que parece contener, pues con él, al igual que hace en los sermones, parece referirse a una parte del pueblo, y sería aquella situada en un nivel jerárquico (no es conveniente el uso del término “clase”) inferior, es decir, la base del pueblo cristiano que son dirigidos por otros, y si éstos que dirigen son malos, herejes o falsarios, la engañan. Es por ello que afirma en el tratado X, 8 que algunos utilizan las Escrituras para engañar a los pueblos a los que exigen honores, vendiendo así a la misma plebe:

“Esos, en cambio, con Escrituras mismas engañan a los pueblos para recibir de ellos honores y loas, y que los hombres no se conviertan a la verdad. Pero, porque con las Escrituras mismas engañan a los pueblos a los que exigen honores, venden bueyes, venden también ovejas, esto es, la plebe misma. Y ¿A quién las venden sino al diablo?<sup>2238</sup>”.

Si nos fijamos en la versión latina vemos el juego entre *populus* y *plebs*, como referencia a la parte inferior (no se entienda en sentido peyorativo, sino simplemente como el conjunto de fieles que no ostentan una posición con potestas) del *populus*. Debemos identificarlo (como se aprecia en XXVIII, 6) como la parte básica del pueblo cristiano, con cierto matiz escatológico (puesto parece que en él no hay malos) al afirmar que el Señor “lo pasa mal, sí, su pueblo entre indignos, entre inicuos, entre denostadores, entre murmuradores, detractores, perseguidores y, si llega el caso, asesinos”, o también en el tratado XXXIX, 5 donde además se vincula con la unidad del

---

<sup>2237</sup> Tratado XV, 26; Tratado XXVIII, 6; Tratado XXXI, 10; Tratado XXXI, 11; Tratado

<sup>2238</sup> Isti autem de Scripturis ipsis fallunt **populos**, ut accipiant ab ipsis honores et laudes, et non convertantur homines ad veritatem. Quia vero ipsis Scripturis fallunt **populos**, a quibus quaerunt honores; vendunt boves, vendunt et oves, id est ipsas **plebes**. Et cui vendunt, nisi diabolo?

Espíritu Santo y, en cierto modo, podemos identificarlo como elemento constituyente de la unidad social que caracteriza la *societas Dei*.

Es a la plebe a quien se debe dar buen ejemplo por parte de los sacerdotes<sup>2239</sup> y que Agustín la ve simbolizada en el pollino de asna que lleva a Cristo<sup>2240</sup>.

## XXV.6.- REGNUM

Las citas bíblicas, ya lo sabemos, marcan de forma fundamental el lenguaje agustiniano. Entre ellas destacan las referencias bíblicas al *regnum coelorum*<sup>2241</sup> al *regnum Dei*<sup>2242</sup>, el *regnum Israel*<sup>2243</sup>, a la oración del Padre Nuestro<sup>2244</sup>, al reino donde seremos similares a él<sup>2245</sup>, las llaves del reino<sup>2246</sup>, mi reino no es este mundo<sup>2247</sup> (de especial trascendencia teológica por ser Cristo acusado de decirse ser rey), el reino y la justicia que deben buscar<sup>2248</sup>, o simplemente al reino que pertenece a Cristo, al Señor y/o a los justos<sup>2249</sup>.

Otras referencias bíblicas hablan del reino del pecado o de que el pecado reine<sup>2250</sup>, en la línea de lo señalado en la contraposición con *Imperium*.

Entre los Reinos históricos sólo hemos encontrado la referencia al reino de Nabucodonosor<sup>2251</sup>, junto a las frecuentes referencias al *regnum iudaerum*<sup>2252</sup>.

Debemos señalar también la expresión *regna terrarum*<sup>2253</sup>. Tal expresión podemos vincularla a la simbología del monte que “haría pedazos todos los reinos de las tierras”. Es diferente a los *regna terrena*<sup>2254</sup> a los que se refiere diciendo “no impido vuestra soberanía en este mundo”, que muestra la aceptación de una soberanía diferente y propia.

Cabe destacar aquí la referencia a los reyes o príncipes católicos del Tratado XI, 13 y 14 (tratado en el cual se aprecia la aceptación de Agustín de la coerción tomando como testamento, en esta ocasión, en lugar del texto de San Lucas, el Viejo Testamento), si bien esta cuestión la desarrollaremos al hablar de *Ecclesia*.

Como es ya habitual encontramos la dicotomía del reino terreno y el celeste, a su vez referido a dos elementos complementarios, el reino terreno y el reino celeste.

---

<sup>2239</sup> Tratado XLVII, 2;

<sup>2240</sup> Tratado LI, 5;

<sup>2241</sup> Tratado IX, 17; Tratado XI, 1; Tratado XI, 12; Tratado XIII, 2; Tratado XVI, 6; Tratado XXV, 19; Tratado L, 12; Tratado LI, 4; Tratado LXVIII, 2; Tratado CXXII, 2; Tratado CXXII, 9; Tratado CXXIV, 5; Tratado CXXIV, 7;

<sup>2242</sup> Tratado XI, 1; Tratado XI, 3; Tratado XI, 5; Tratado XI, 6; Tratado XII, 5; Tratado XII, 8; Tratado XIX, 18; Tratado CVII, 2;

<sup>2243</sup> Tratado XXV, 3; Tratado LI, 4; Tratado CI, 4;

<sup>2244</sup> Tratado LXVII, 3; LXVIII, 2; LXXIII, 4;

<sup>2245</sup> Tratado CII, 3;

<sup>2246</sup> Tratado CXIII, 2; Tratado CXVIII, 4;

<sup>2247</sup> Tratado CXV, 1; Tratado CXV, 2; Tratado CXV, 3;

<sup>2248</sup> Tratado CXXII, 4;

<sup>2249</sup> Tratado XIII, 14; Tratado XIV, 8; Tratado XXI, 7; Tratado XXI, 13; Tratado XXV, 2; Tratado XXXVIII, 4; Tratado XXXV, 7; Tratado XLIV, 6; Tratado LX, 3; Tratado LXVIII, 2; Tratado CIV, 1; Tratado CVII, 2; Tratado CIX, 4; Tratado CXI, 6; Tratado CXII, 3; Tratado CXIII, 4; Tratado CXV, 2; Tratado CXV, 3;

<sup>2250</sup> Tratado XLI, 12;

<sup>2251</sup> Tratado XI, 14;

<sup>2252</sup> Tratado IV, 4; Tratado IX, 15;

<sup>2253</sup> Tratado IX, 15;

<sup>2254</sup> Tratado CXV, 2;

Debemos destacar en este punto el Tratado CXXII, 9, en el que se observa la anfibología de conceptos como regnum. En él se aprecia con claridad el doble sentido, escatológico y terreno que también se ha manifestado en otros lugares, y particularmente ya hemos señalado al hablar de la ciudad de Dios. Nótese la identificación plena del regnum coelorum con la Ecclesia, las dos realidades que refiere<sup>2255</sup>:

Por su parte, el mínimo ese que con hechos quebranta lo que enseña con palabras, puede estar en la Iglesia cual la significa la primera captura de peces – Iglesia que tiene buenos y malos-, porque también a esa misma se la llama reino de los cielos. Por eso asevera: “El reino de los cielos es similar a una traína echada al mar y que congrega de toda especie”, pasaje donde quiere que se entienda también que congrega buenos y malos, respecto a los cuales dice que han de quedar separados en la orilla, esto es al final del mundo. Finalmente, para mostrar que esos mínimos –quienes hablando enseñan las cosas buenas que viviendo mal quebrantan- son réprobos y que ni cual mínimos van a estar en la vida eterna, sino que allí no van a estar en absoluto, tras haber dicho: “Será llamado mínimo en el reino de los cielos”, ha agregado al instante: Pues os digo que si vuestra justicia no abundare más que la de los escribas y fariseos, no entraréis al reino de los cielos. Esos escribas y fariseos son ciertamente quienes se sientan en la cátedra de Moisés, y acerca de los cuales asevera: Hace lo que dicen; en cambio, lo que hacen no lo hagáis, pues dicen y no hacen, con discursos enseñan lo que con las costumbres quebrantan.

Es, pues, consecuente que, quien es mínimo en el reino de los cielos –la Iglesia cual es ahora-, no entre al reino de los cielos –la Iglesia cual será entonces-, porque enseñando lo que quebranta no pertenecerá a la sociedad de esos que hacen lo que enseñan, ni estará en el número de los peces grandes, precisamente porque quien practicare y enseñare, será llamado grande en el reino de los cielos. Y, porque aquí será grande, por eso estará allí donde el mínimo aquel no estará. Sin duda, allí serán tan grandes que, quien allí es menor, es mayor que ése, mayor que el cual nadie es aquí. Pero en todo caso, quienes aquí son grandes, esto es, quienes en el reino de los cielos, donde la traína congrega buenos y malo, hacen las cosas buenas que enseñan, éstos mismos serán mayores en la eternidad del reino de los cielos; a éstos aluden los peces que pertenecen a la derecha y a la resurrección de vida<sup>2256</sup>.

---

<sup>2255</sup> Idéntico sentido en el mucho más largo Tratado CXXIV, 5;

<sup>2256</sup> *Minimus autem ille qui solvit factis quod docet verbis, in tali Ecclesia potest esse, qualem significat piscium prima illa captura, habentem bonos et malos, quia et ipsa dicitur regnum coelorum: propter quod ait: Simile est regnum coelorum saganæ missæ in mare, et ex omni genere congreganti. Ubi vult intellegi etiam bonos, et malos; quos dicit in littore, id est, in fine saeculi separandos. Denique ut ostenderet istos minimos reprobos esse, qui docent bona loquendo, quae solvunt male vivendo, nec quasi minimos in vita aeterna futuros, sed omnino ibi non futuros; cum dixisset: Minimus vocabitur in regno coelorum, continuo subiecit: Dico enim vobis, quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum coelorum. Illi sunt certe, Scribae et Pharisei, qui cathedram Moysi sedent, et de quibus ait: Quae dicunt facite; quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt: docent sermonibus, quod solvunt moribus. Consequens est ergo, ut qui minimus est in regno coelorum, qualis nunc est Ecclesia, non intret in regnum coelorum, qualis tunc erit Ecclesia; quoniam docendo quod solvit, ad eorum societatem qui faciunt quod docent, non pertinebit: et ideo non erit in numero piscium magnorum; quoniam qui fecerit et docuerit, magnus vocabitur in regno coelorum. Et quia hic magnus erit, ideo ibi erit, ubi minimus ille non erit. Usque adeo quippe ibi magni erunt, ut qui minor ibi est, maior sit eo quo hic nemo maior est. Sed tamen qui hic magni sunt, id est, qui in regno*



Esta dicotomía es apreciable, por ejemplo, en la contraposición que realiza en el Tratado XVI, 6, entre *regnum coelorum* frente a los hijos del reino (terreno) *Filii regni*<sup>2257</sup>:

De hecho, si vienen, ya han sido cortados de la selva; ¿Dónde ha de ser injertados para que no se sequen? Se recostarán, afirma, con Abrahán, Isaac y Jacob. ¿En qué convite, no sea que invites no a vivir siempre, sino a beber mucho? ¿Se recostarán con Abrahán, Isaac y Jacob? ¿Dónde? En el reino de los cielos, afirma. ¿Y qué será de las ramas de que estaba lleno el árbol? ¿Qué, sino que serán cortadas, para que esos sean injertados? Enseña tú que serán cortadas: En cambio, los hijos del reino irán a las tinieblas exteriores<sup>2258</sup>.

Nótese en este punto la ambigüedad que llega a alcanzar con la misma expresión, *filii regni*, con la que significa en otras ocasiones exactamente lo contrario a los hijos del reino (terreno), esto es, a los hijos del reino (celeste), que acentúa la importancia de analizar el contexto de la expresión:

“Por otra parte, no está dicho así: “Ahora ha sido significada la glorificación del Hijo del hombre”, sino que está dicho: “Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre”, como no está dicho: “La roca significaba al Mesías”, sino: La roca era el Mesías. Tampoco está dicho: “La semilla buena significaba los hijos del reino, o la cizaña significaba los hijos del Maligno”, sino que está dicho: La semilla buena son éstos, los hijos del reino; en cambio, la cizaña, los hijos del Maligno”<sup>2259</sup>.

Además podemos apreciar la dualidad entre los hijos del reino y el reino del Hijo<sup>2260</sup>, refiriéndose evidentemente a Cristo.

En múltiples ocasiones encontramos el “reino” referido al reino escatológico<sup>2261</sup>, al que puede se acompañado por ciertos epítetos ya conocidos. Así, *regnum coelorum*<sup>2262</sup>, *regnum Dei*<sup>2263</sup> (o la variante del anterior *regnum Deo*<sup>2264</sup>, (reino a Dios) el reino es ofrecido a Dios por Cristo tras el juicio final), el *regnum aeternum*<sup>2265</sup>, el

---

*coelorum, ubi sagena congregat bonos et malos, faciunt bona quae docent, ipsi erunt in illa regni coelorum aeternitate maiores, quos isti ad dexteram et resurrectionem vitae pertinentes indicant pisces.*

<sup>2257</sup> También en: Tratado XLIX, 26; Tratado LXIII, 2;

<sup>2258</sup> Si enim venient, iam praecisi sunt de silva: ubi inserendi sunt, ne arescant? *Et recumbent, inquit, cum Abraham, et Isaac, et Iacob.* In quo convivio; ne forte non invites ad semper vivendum, sed ad multum bibendum? *Recumbent cum Abraham, et Isaac, et Iacob.* Ubi? *In regno,* inquit, *coelorum.* Et quid erit de illis qui venerunt de stirpe Abrahae? quid fiet de ramis quibus arbor plena erat? Quid, nisi quia praecedentur, ut isti inserantur? Doce quia praecedentur: *Filii autem regni ibunt in tenebras exteriores.*

<sup>2259</sup> Tratado LXIII, 2; también LXVIII, 2;

<sup>2260</sup> Tratado LV, 1; Tratado LXXIX, 2;

<sup>2261</sup> Tratado III, 21; Tratado XIII, 11;

<sup>2262</sup> Tratado IV, 13; Tratado VIII, 12; Tratado IX, 17; Tratado XI, 1; Tratado XI, 12; Tratado XIII, 2; Tratado XVI, 6; XXV, 19; Tratado XXX, 7; Tratado XLIX, 12; Tratado L, 12; Tratado LI, 4; Tratado LII, 1; Tratado LXVII, 3; Tratado LXVIII, 2; Tratado CXIII, 2; Tratado CXIII, 5; Tratado CXXII, 2; Tratado CXXII, 9; Tratado CXXIV, 5; Tratado CXXIV, 7;

<sup>2263</sup> Tratado XI, 1; Tratado XI, 3; Tratado XI, 5; Tratado XI, 6; Tratado XII, 5; Tratado XII, 8;

<sup>2264</sup> Tratado XIX, 18; Tratado XXV, 2; Tratado LXIII, 2; Tratado LXVIII, 2;

<sup>2265</sup> Tratado XVIII, 9;

fundatissimum regnum<sup>2266</sup>, regnum Patris<sup>2267</sup>, regnum futurum<sup>2268</sup>, (donde serán separados buenos y malos).

Ese reino escatológico también es configurado con una serie de elementos que le son propios. Queremos tan sólo señalar cómo distribuye en el cielo diferentes lugares en función de los méritos (sin duda producto de la aplicación de la justicia), si bien en todos “reinará la unidad de la caridad”. En esta cuestión, como a la que nos referiremos en las conclusiones globales del trabajo, encontramos el constante reequilibrio que persigue entre los (utilizando la expresión actual) Principios fundamentales de la caridad y la justicia, y que tienen un efecto directo en el ordenamiento jurídico romano. La razón de la necesidad de tal equilibrio la señala en LXVII, 3, que reviste importancia (como señalamos a continuación) por negar la posibilidad de que alguna parte de la casa de Dios no esté en el reino, lo que implica identificar Regnum Dei con Ecclesia.

Este reino escatológico en ocasiones lo encontraremos vinculado a la patria<sup>2269</sup>. En este punto podemos destacar la relación del reino eterno y la patria, escatológicas, frente a las tiendas de la peregrinación, terrenas, (tal cuestión ya ha sido referida, y en particular estudiada por Ratzinger<sup>2270</sup>). Encontramos en la parte final del tratado XVIII, 9:

“Ahora, pues, antes de llegar a la patria de promisión, esto es, al reino eterno, en el desierto estamos en tiendas. Quienes reconocen eso están en tiendas, pues había sucedido para que algunos lo reconocieran. De hecho, está en tiendas quien entiende que él está desterrado en el mundo. Entiende que está desterrado quien se ve suspirar por la patria. Ahora bien, cuando el cuerpo de Cristo está en tiendas, Cristo está en tiendas. Pero entonces no evidentemente, sino a ocultas, pues la sombra oscurecía aún a la luz; llegada la luz, la sombra se ha retirado. Cristo estaba en lo oculto; Cristo estaba en las Cenopegias, pero Cristo oculto. Ahora, cuando todo eso es manifiesto, reconocemos que caminamos en el yermo, ya que, si lo reconocemos, en el yermo estamos”<sup>2271</sup>.

En este sentido escatológico cabe destacar algunas referencias como la del tratado III, 21, donde señala que “si deseas premios corporales, aún estás bajo la ley, y por ello cumplirás la Ley misma”. En este tipo de afirmaciones se aprecia el valor ciertamente pesimista de la ley, incapaz por sí misma de lograr la justicia sin la gracia, pero vía para alcanzarla, y por ello propia de la faceta temporal y también de la Iglesia temporal o peregrina.

---

<sup>2266</sup> Tratado LV, 1;

<sup>2267</sup> Tratado LXIII, 2;

<sup>2268</sup> Tratado LXIV, 1;

<sup>2269</sup> Tratado III, 21; Tratado XVIII, 9;

<sup>2270</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

<sup>2271</sup> Modo ergo antequam ad patriam promissionis, id est, aeternum **regnum** veniamus, in deserto in tabernaculis sumus. Qui ista agnoscunt, in tabernaculis sunt: futurum enim erat ut quidam hoc agnoscerent. Ille enim est in tabernaculis, qui se esse in mundo intellegit peregrinum. Ille se intellegit peregrinantem, qui se videt patriae suspirantem. Cum autem corpus Christi est in tabernaculis, Christus est in tabernaculis. Sed tunc non evidenter, sed latenter. Adhuc enim umbra lucem obscurabat: veniente luce, umbra remota est. Christus erat in occulto, in Scenopegia Christus erat, sed latens Christus. Modo iam cum manifestata sunt ista, agnoscimus nos iter agere in eremo: si enim agnoscamus, in eremo sumus.

También podemos incluir las referencias al reino refiriéndose a la tierra de promisión<sup>2272</sup>, si bien utilizado como símbolo del reino escatológico.

En el extremo opuesto encontramos el regnum diaboli, así como el reino del pecado<sup>2273</sup> establecido en los miembros de la carne y contra el que hay una pugna entre el Emperador Mayor y la concupiscencia<sup>2274</sup> en una lucha entre el bien y el mal cuyo campo de batalla está en los corazones de los hombres y con el que el pecado intenta reinar<sup>2275</sup>.

También los encontramos en el Tratado LXXIX, 2 la definición de mundo: “el mundo, nombre que alude a los mal dispuestos hacia su reinado<sup>2276</sup>”, con el que significa explícitamente al diablo, “jefe de los pecadores”, y tras la exposición escatológica pasa a la física, que se refiere a los hombres impíos:

“En efecto, todos estuvieron bajo el poder de los rectores de estas tinieblas, esto es, de los hombres impíos, como tinieblas bajo el poder de tinieblas; pero, gracias a Dios, el cual nos arrancó, como dice idéntico apóstol, de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su caridad”.

La forma verbal sigue la línea de la nominal. Normalmente utilizada para referir cómo los justos reinarán escatológicamente<sup>2277</sup> o a cómo Cristo reina en todas las tierras<sup>2278</sup> (normalmente en el contexto de rechazo de la doctrina donatista), el regnare sine hoste<sup>2279</sup> o in aeternitate regnare<sup>2280</sup>, regnare cum Christo<sup>2281</sup>,

La identificación entre Regnum Dei y Ecclesia es apreciable, el menos, en los siguientes fragmentos:

1º En el tratado IV, 4 afirma: “pero era insignificante. Y con razón, porque esa piedra todavía no había crecido ni llenado el orbe de la tierra. Esto muestra en su reino, que es la Iglesia, con la que ha llenado toda la haz de la tierra”<sup>2282</sup>.

2º Muestra la identificación con la Iglesia también del regnum Christi, al que alude en otros lugares<sup>2283</sup>, e incluso encontramos la expresión reino de los cristianos, regnum Christianorum, diciendo “Habrá, pues, un reino de cristianos que de momento es recogido, que de momento se prepara, al que de momento compra la sangre de Cristo; por fin será manifiesto su reino cuando, tras el juicio hecho por él, se abrirá la claridad de sus santos; juicio del que él mismo ha dicho arriba que va a hacer el Hijo del

---

<sup>2272</sup> Tratado XI, 11; Tratado XI, 12; Tratado XXV, 12;

<sup>2273</sup> Tratado XLI, 12;

<sup>2274</sup> Tratado XLI, 12; Tratado XLII, 10;

<sup>2275</sup> Tratado LII, 9;

<sup>2276</sup> ...mundus, quo nomine significati sunt a regno eius alieni.

<sup>2277</sup> Tratado XI, 1; Tratado XXVI, 13; Tratado XVII, 12; Tratado CXII;

<sup>2278</sup> Tratado XIII, 3; Tratado XXXIII, 4;

<sup>2279</sup> Tratado LXXIX, 2;

<sup>2280</sup> Tratado LXXIII, 4;

<sup>2281</sup> Tratado LXXXIII, 3;

<sup>2282</sup> ...;quia nondum creverat lapis ille, et impleverat orbem terrarum: quod ostendit in **regno** suo, quod est **Ecclesia**, qua implevit totam faciem terrae.

<sup>2283</sup> Tratado IX, 15; Tratado XXV, 3; Tratado CVII, 2;

hombre”<sup>2284</sup>. En él se aprecia claramente la doble dualidad escatológica y terrena al igual que en la Iglesia.

3º En los casos que identifica el monte como alegoría del reino<sup>2285</sup>, es decir como alegoría de la Iglesia, tanto por identificar al “reino” con la “Iglesia” como por identificar al “monte” con la “iglesia”.

En este lugar es preciso destacar el Tratado IX, 15 (que debe ser puesto en relación con el simbolismo del monte como figura de la Iglesia). En tal texto vemos lo siguiente: “Por otra parte, en la era quinta, cual en la quinta hidria, Daniel vio que del monte era cortada sin manos una piedra, que hizo pedazos todos los reinos de las tierras, que esa piedra creció, se hizo un monte grande hasta llenar toda la haz de la tierra. ¿Qué más claro, hermanos míos?”. Esto plantea, aunque no lo afirma explícitamente, la misión de la Iglesia llamada a sustituir los reinos terrenos, identificada, al final del mismo texto con la denominación *Regnum Christi*<sup>2286</sup>, expresión que también aparece en otros lugares<sup>2287</sup> con similar sentido.

3º También implica la identificación de *regnum* con *ecclesia* la proclamación de Cristo como “nuestro rey”<sup>2288</sup>.

4º También vemos a la Iglesia en el reino de los aprendices de Dios del Tratado XXVI, 7:

“Pues está escrito en los profetas: Y todos serán aprendices de Dios. ¿Por qué he dicho esto, oh judíos? El Padre no os ha instruido; ¿cómo podréis reconocerme? Todos los hombres de aquel reino será aprendices de Dios, no oirán a los hombres. Y si algo oyen a los hombres, sin embargo, lo que entienden se da dentro; dentro resplandece, dentro se revela”<sup>2289</sup>.

5º Como ya hemos apuntado, Agustín se muestra preocupado de un pensamiento que califica de estulto, consistente en la interpretación de las “muchas moradas” en la casa del Padre, en la aceptación de que existan moradas del Padre destinadas a los justos no bautizados que, por coherencia con otros párrafos bíblicos, deben estar fuera del reino. En el tratado LXVII, 3, a tenor de lo dicho niega tajantemente la posibilidad de separar casa de Dios de reino de Dios. Si tenemos en cuenta la identificación entre *domus Dei* y *Ecclesia* que ya demostró Ratzinger (si nuestro lector duda del argumento de autoridad, vea la identificación que en LXVIII, 2 hace Agustín entre casa de Dios y templo de Dios, que también son los propios cristianos, o la referencia de las moradas que preparan moradores), estamos ante una nueva identificación entre *regnum* y *ecclesia*: “Vosotros, pues, ¿osaréis separar del reino de los cielos no la casa de cualquier hermano bautizado, sino la casa del Padre Dios en persona, a quien todos los hermanos

---

<sup>2284</sup> Erit ergo **regnum** Christianorum quod modo colligitur, quod modo comparatur, quod modo emittitur sanguine Christi: erit aliquando manifestum **regnum** eius, quando aperta erit claritas sanctorum eius post iudicium ab eo factum; quod iudicium supra ipse dixit quod filius hominis facturus sit.

<sup>2285</sup> Tratado IV, 4; Tratado IX, 15;

<sup>2286</sup> Tratado IX, 15;

<sup>2287</sup> Tratado XXV, 3;

<sup>2288</sup> Tratado XIII, 3;

<sup>2289</sup> *Scriptum est enim in Prophetis: Et erunt omnes docibiles Dei. Quare hoc dixi, o Iudaei? Pater vos non docuit; quomodo potestis me agnoscere? Omnes regni illius homines docibiles Dei erunt, non ab hominibus audient. Et si ab hominibus audiunt, tamen quod intellegunt, intus datur, intus coruscat, intus revelatur.*

decimos “Padre nuestro que estás en los cielos”, o distribuirla de forma que algunas moradas de ella estén en el reino de los cielos, algunas, en cambio, fuera del reino de los cielos? Ni hablar, ni hablar de que quienes quieren habitar en el reino de los cielos quieran habitar con nosotros en esta estulticia; repito: ni hablar de que, pues la casa de los hijos reinantes no está en otra parte, sino en el reino, alguna parte de esa misma casa regia no esté en el reino<sup>2290</sup>”.

6º Fijémonos ahora en el Tratado LXVIII, 2. Note el lector cómo superpone reinos, sobre un reino (la iglesia peregrina) que ha de llegar a otro reino (de los cielos), donde se manifiesta perfectamente el juego de las realidades física (donde ha escándalos) y escatológica (donde ningún escándalo es posible). Fijémonos también en el término potestas ya que afirma que podría interpretarse a contrario que ahora ese reino, no tiene potestad para reinar, pero a continuación lo matiza, refiriéndose a aquellos que eran del reino y no reinaban reinarán, de un modo que, también a senso contrario, hace pensar que hay otros que reinan:

“El reino brillará en el reino cuando el reino haya llegado al reino que ahora pedimos y del que decimos: Venga a nosotros tu reino. Ahora, pues, se lo llama ya reino, pero aún es convocado; en efecto, si no se lo llamase reino, no se diría: Y recogerán de su reino todos los escándalos. Pero aún no reina este reino. Por ende, es ya reino de forma que, cuando de él hayan sido recogidos todos los escándalos, entonces llegue al reino de forma que tenga no sólo el nombre de reino, sino también la potestad de reinar, pues a este reino, que estará a la derecha, se dirá al final: “Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino”, esto es, quienes erais el reino, mas no reinabais, venid, reinad para que podáis ser también de hecho lo que habíais sido en esperanza. Esta casa de Dios, pues, este templo de Dios, este reino de Dios y reino de los cielos es edificado, aún es construido, aún es preparado, aún es congregado. En él habrá moradas como las prepara aún el Señor; en él están ya como el Señor las ha predestinado ya<sup>2291</sup>”.

7º El Tratado CXXII, 9, se ve de forma evidente los dos reinos de los cielos, escatológico y terreno, junto con la identificación de ambos, Iglesia es y será reino de los cielos.

8º El Tratado CXXIV, 5, al identificar el reino de los cielos con la Iglesia, que ostenta “la potestad de atar y desatar los pecados”, y representa ambas figuras, escatológica y terrena cuando afirma que “la Iglesia conoce dos vidas predicadas y

---

<sup>2290</sup> Ergone vos non domum cuiusque baptizati fratris, sed domum ipsius Dei Patris, cui omnes fratres dicimus: *Pater noster, qui es in coelis*, a **regno** separare coelorum, aut eam sic dividere audebitis, ut aliquae mansiones eius sint in **regno** coelorum, aliquae autem extra **regnum** coelorum? Absit, absit ut qui volunt habitare in **regno** coelorum, in hac stultitia velint habitare vobiscum: absit, inquam, ut cum omnis domus **regnantium** filiorum non sit alibi nisi in **regno**, ipsius regiae domus pars aliqua non sit in **regno**.

<sup>2291</sup> **Regnum** fulgebit in **regno**, cum **regno** venerit **regnum**, quod nunc oramus, et dicimus: *Veniat regnum tuum*. Nunc ergo iam **regnum** vocatur, sed adhuc convocatur: si enim **regnum** non vocaretur: *Colligent de regno eius omnia scandala*, non diceretur. Sed nondum **regnat** hoc **regnum**. Proinde sic iam est **regnum**, ut cum de illo collecta fuerint omnia scandala, tunc perveniat ad **regnum**; ut non solum **regni** nomen, sed etiam **regnandi** habeat potestatem. Huic quippe **regno** ad dexteram stanti, in fine dicitur: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum*: id est, qui **regnum** eratis et non **regnabatis**, venite, **regnate**; ut quod in spe fueratis, etiam in re esse possitis. Haec ergo domus Dei, hoc templum Dei, hoc **regnum** Dei, **regnumque** coelorum adhuc aedificatur, adhuc fabricatur, adhuc paratur, adhuc congregatur. In illo erunt mansiones, sicut eas adhuc parat Dominus: in illo iam sunt, sicut praedestinavit iam Dominus.

encomendadas a ella por voluntad divina, una de las cuales está en la fe, otra en la visión, *una en el tiempo de la peregrinación*, otra en la eternidad de la permanencia; una en la fatiga, otra en el descanso; una en camino, otra en la patria; una en el trabajo de la acción, otra en la paga de la contemplación; una se aleja del mal y hace el bien, otra no tiene mal alguno del que alejarse y tiene un gran bien de que *disfrutar; lucha con el enemigo una*, reina sin enemigo otra; una es fuerte en las adversidades, otra no siente nada adverso; una frena los antojos carnales, otra se dedica a los deleites espirituales; una está solícita por la preocupación de vencer, otra está segura por la paz de la victoria; una es ayudada en las tentaciones, otra, sin tentación alguna, se alegra en el Ayudador mismo; una socorre al indigente, otra está allí donde no halla indigente alguno; una, para que se le perdonen sus pecados, perdona los ajenos, otra no padece lo que perdona ni hace nada respecto a lo que implore que se le perdone; una es flagelada por males para que no se engría en los bienes, otra carece de todo mal con tanta plenitud de gracia, que sin ninguna tentación de soberbia se adhiere sólidamente al bien sumo; una discierne males y bienes, otra percibe bienes nada más; una, pues, es buena, pero aún desdichada; la otra, mejor y dichosa”...

9º También se aprecia la identificación en el simbolismo que atribuye a Pedro y a Juan, la Iglesia terrena y la celeste, identificados a su vez con el reino, del Tratado CXXIV, 7.

Dejando ya la identificación entre *regnum coelorum* e Iglesia, debemos señalar ahora una aparente contradicción con las potestades que atribuye, como hemos visto en otros lugares, a la Iglesia es el texto del tratado LI, 4, note nuestro lector que en él se descartan una serie de potestades de Cristo, en concreto la tributaria y la militar, pero a continuación afirma la pertenencia al mismo de todas las potestades, con lo que no solamente no entra en contradicción con las potestades que pueda atribuir a la Iglesia, sino que las califica como superiores al proceder de quien ostenta toda potestad:

La turba le decía estas loas: Hosanna, bendito el que viene en nombre del Señor, el Rey de Israel. La envidia de los príncipes de los judíos ¿qué cruz de la mente podía tolerar cuando tamaña multitud aclamaba como a rey suyo a Cristo? Pero ¿qué significó para el Señor ser el Rey de Israel? ¿Qué grandeza fue para el rey de los siglos ser hecho rey de los hombres? En efecto, Cristo es el Rey de Israel no para exigir tributo o armar con espada a un ejército y derrotar visiblemente a los enemigos; sino que es el Rey de Israel para regir las mentes, para cuidarlas eternamente, para conducir al reino de los cielos a quienes creen, esperan y aman. Que, pues, el Hijo de Dios, igual al Padre, Palabra mediante la que todo se hizo, haya querido ser el Rey de Israel, es dignación, no promoción; es indicio de compasión, no aumento de potestad, ya que, quien en la tierra fue nominado el Rey de los judíos, en el cielo es el Señor de los ángeles<sup>2292</sup>.

---

<sup>2292</sup> Has ei laudes turba dicebat: *Hosanna, benedictus qui venit in nomine Domini, rex Israel*. Quam cruce mentis invidentia principum Iudaeorum perpeti poterat, quando regem suum Christum tanta multitudo clamabat? Sed quid fuit Domino regem esse Israel? Quid magnum fuit regi saeculorum, regem fieri hominum? Non enim rex Israel Christus ad exigendum tributum, vel exercitum ferro armandum, hostesque visibiliter debellandos: sed rex Israel, quod mentes regat, quod in aeternum consulat, quod in **regnum** coelorum credentes, sperantes, amantesque perducatur. Dei ergo Filius aequalis Patri, Verbum per quod facta sunt omnia, quod rex esse voluit Israel, dignatio est, non promotio; miserationis indicium est, non potestatis augmentum. Qui enim appellatus est in terra rex Iudaeorum, in coelis est Dominus Angelorum.

## XXV.7.- IMPERIVM

No encontramos variaciones en el uso de este término respecto a las obras anteriores. En este sentido tanto el sustantivo Imperium como la forma verbal imperare es utilizada como dominio justo, lo que rompe e imposibilita por completo el Imperium diaboli, que será a lo sumo regnum y en este sentido podremos encontrar la contraposición regnum/imperium. Tal distinción tiene una conexión fundamental con el tema del pecado original, y resulta también esencial en la lucha antipelagiana, particularmente en los trabajos contra Juliano (opus imperfectum).

Entre las referencias podemos destacar, el imperio del alma sobre la carne<sup>2293</sup>, el imperio de Dios sobre toda la Creación<sup>2294</sup>, por supuesto podemos añadir la referencia a Cristo como Emperador<sup>2295</sup>, junto con la representación del cristiano como el soldado con la marca (el bautismo) del emperador, o de la ciudadela. Buen ejemplo de lo que decimos lo encontramos en XLI, 12: “Si, en efecto, la mente agarra las armas, los miembros no se mueven al servicio del enloquecido pecado. Defienda la ciudadela el emperador interior, porque para ser ayudado está allí a las órdenes del Emperador Mayor; frene la ira, reprima la concupiscencia. Sin embargo, dentro sigue habiendo algo que sea frenado, dentro sigue habiendo algo que sea reprimido, dentro sigue habiendo algo que sea impedido<sup>2296</sup>”.

En un plano histórico encontramos a los imperios terrenos<sup>2297</sup>, los emperadores perseguidores<sup>2298</sup> o cristianos<sup>2299</sup>, la referencia al derecho de los emperadores o derecho humano (en contraposición al derecho divino)<sup>2300</sup>, así como al emperador como recurso procesal<sup>2301</sup> enmarcado a la crítica al recurso de los tribunales imperiales.

Hemos encontrado un elemento que consideramos novedoso en este escrito. Es la aplicación de imperium a la relación entre el amo y el esclavo<sup>2302</sup>. La exégesis de tal hecho puede ser profunda y fructífera si bien la omitimos. Tan sólo señalar que en otros lugares también asume tal situación jurídica, y en tal contexto (el de la sociedad romana de la época) debe ser interpretado.

También es muy reseñable en este punto la importancia de la referencia CXXII, 3, ya que si bien el uso de imperium es menor, (tiene el sentido de mandato u orden), en ella se contiene una nueva afirmación de la que hemos identificado como potestad tributaria. En el texto, que por su importancia reproducimos a continuación, se aprecia

---

<sup>2293</sup> Tratado II, 14; Tratado XVIII, 8; Tratado XVIII, 10; Tratado XIX, 12; Tratado XX, 10; Tratado XLI, 12;

<sup>2294</sup> Tratado VIII, 5; Tratado VIII, 12; Tratado XVI, 3; Tratado XVII, 7; Tratado XVII, 10; Tratado XIX, 12; Tratado XX, 10; Tratado XXIII, 15; Tratado XLI, 12; Tratado XLIII, 1; Tratado XLVIII, 12; Tratado XLIX, 19; Tratado LII, 4; Tratado LXXIV, 1;

<sup>2295</sup> Tratado III, 16; Tratado VI, 15;

<sup>2296</sup> Mens enim si teneat arma, membra non moventur in ministerium furentis peccati. Teneat arcem **imperator** interior, quia sub maiore **imperatore** iuvandus assistit; frenet iram, coerceat concupiscentiam. Inest tamen quod frenetur, inest quod coerceatur, inest quod teneatur.

<sup>2297</sup> Tratado III, 20; Tratado CXVII, 4;

<sup>2298</sup> Tratado V, 12; Tratado CXVI, 2;

<sup>2299</sup> Tratado VII, 17; Tratado XI, 14;

<sup>2300</sup> Tratado VI, 25; Tratado VI, 26;

<sup>2301</sup> Tratado VIII, 11;

<sup>2302</sup> Tratado XLI, 4;

que la configura como, podríamos decir, como una potestad facultativa de todos los clérigos, potestad de evidente significado tributario:

A estos, pues, a quienes turba esto, ha de responderse que, si alguna vez no tuvieran aquéllos otra cosa de que vivir no se les prohibió, conservada la integridad de su apostolado, buscar mediante su oficio, lícito, por supuesto, y permitido, la subsistencia necesaria. A no ser que por casualidad ose alguien suponer o decir que el apóstol Pablo, porque, para no gravar a ninguno de esos a quienes predicaba el Evangelio, llevaba a cabo con sus manos su subsistencia, no llegó a la perfección de esos que, tras haber dejado todo, siguieron a Cristo. Más bien, aquí está cumplido lo que aseveró: Me fatigué más que todos ellos; mas ha añadido: “Ahora bien, no yo, sino la gracia de Dios conmigo”, para que aparezca que también ha de atribuirse a la gracia de Dios esto: que con el ánimo y el cuerpo podía fatigarse más que todos ellos, hasta el punto de no cesar de predicar el Evangelio y empero, a diferencia de ellos, no sustentaba con el Evangelio esta vida, aunque lo sembraba mucho más amplia y fervientemente entre tantas gentes en las que el nombre de Cristo no había sido profetizado. Aquí muestra que a los apóstoles no se impuso la obligatoriedad de vivir a costa del Evangelio, esto es, de tener a su costa la subsistencia, sino que se les dio la potestad para ello. Idéntico apóstol menciona esta potestad al decir: Si nosotros sembramos para vosotros lo espiritual, ¿es mucho que cosechemos lo carnal vuestro? Si otros participan en la potestad sobre vosotros, ¿no participamos más nosotros? Pero no hemos usado esta potestad, afirma. Y poco después dice: Quienes sirven al altar, tienen parte con el altar; así también, el Señor ordenó a estos que anuncian el Evangelio vivir el Evangelio; yo, en cambio, no he usado nada de eso.

Por tanto, está bastante claro que a los apóstoles no se les prescribió, sino que se puso a su disposición que vivieran no de otra cosa, sino a costa del Evangelio, y que de esos para quienes, predicando el Evangelio, sembraban lo espiritual, cosechasen lo carnal, esto es, tomasen el sustento de esta carne y, cual soldados de Cristo, recibieran, como de los provincianos de Cristo, la soldada debida. Por ende, ese mismo soldado egregio había dicho poco más arriba acerca de este asunto: ¿Quién milita alguna vez, pagándose sus soldadas? Sin embargo, ese mismo lo hacía porque se fatigaba más que todos ellos. Si, pues, para no usar con los demás predicadores del Evangelio esa potestad que con los demás tenía, sino para militar pagándose su soldada no fuese que, cual un venal, molestase con su doctrina a gentes totalmente ajenas al nombre de Cristo, el bienaventurado Pablo, educado de otra manera, aprendió el oficio que no conocía, para que, mientras gracias a sus manos pasa la vida como doctor, no se gravase a ningún oyente, ¿con cuánta mayor razón el bienaventurado Pedro, que ya había sido pescador, hizo lo que sabía, si para ese tiempo presente no halló otra cosa de que vivir?<sup>2303</sup>

---

<sup>2303</sup> His ergo quos hoc movet respondendum est, non eos fuisse prohibitos arte sua, licita scilicet atque concessa, victum necessarium quaerere, sui Apostolatus integritate servata, si quando unde viverent aliud non haberent. Nisi forte quispiam putare audebit aut dicere, apostolum Paulum non pertinuisse ad eorum perfectionem qui relictis omnibus Christum secuti sunt, quoniam ne quemquam eorum gravaret quibus Evangelium praedicabat, suum victum suis manibus transigebat: ubi magis impletum est quod ait: *Plus omnibus illis laboravi*; et adiunxit: *Non autem ego, sed gratia Dei mecum*: ut hoc quoque appareat Dei gratiae deputandum, quod et animo et corpore poterat usque adeo plus illis omnibus laborare, ut neque cessaret ab Evangelio praedicando, neque tamen ex Evangelio, sicut illi, sustentaret hanc vitam; cum id per tot **gentes** in quibus Christi nomen non fuerat prophetatum, multo latius atque fertilius seminaret. Ubi ostendit ex Evangelio vivendi, hoc est victum habendi, non necessitatem Apostolis impositam, sed potestatem datam. Quam potestatem commemorat idem apostolus dicens: *Si nos vobis spiritualia*



## XXV.8.- RES PVBLICA.

Sólo en tres ocasiones hemos detectado este término empleado en los Tratados sobre el Evangelio de San Juan.

La primera de ellas es la VIII, 2, donde hace referencia a la humana respublica, si bien es traducida como “sociedad humana”. No tiene mayor trascendencia que la referencia a los acuerdos entre ciudades, a las leyes y a las mores o costumbres, que de este modo vendrían a ser, en tanto el alma es también un reflejo de Dios, manifestación de su poder.

La segunda es la L, 10. En ella hace referencia al delito de robo de cosa pública al que haremos referencia al hablar de Ecclesia. No obstante sí debemos señalar que la atribución del término al bien público, es decir, dentro de la yuxtaposición re publica/re privata, para referirse al objeto hurtado, constituye en nuestra opinión un posible fundamento para lo señalado en el capítulo de los salmos siguiendo a Blanch Nougés<sup>2304</sup>, con la que más que con Estado en abstracto deberíamos (al menos en ocasiones) identificarla con la administración pública. Consideramos que es un posible fundamento ya que el Estado en abstracto no es el propietario del bien, sino a través de la administración, que es el sujeto público que ostenta la personalidad jurídica necesaria para ostentar tal derecho.

La tercera y última ocasión en que nosotros lo hemos identificado también tiene relevancia por su efecto expansivo a otros ámbitos, y en puridad ni siquiera estamos ante el término en propiedad, ya que simplemente estamos ante una referencia a las leyes públicas. A pesar de ello, la hemos incluido (aún de forma que podemos considerar errónea) ya que el comentario LXXXVIII, 4 presenta importancia en materia de la aceptación de la coerción, ya que en él se muestra cómo Agustín asume que el castigo puede ser una manifestación del amor. En el texto se pregunta si la aplicación del código penal es un acto amoroso y la respuesta es negativa, criticando que tan sólo se limita a intentar ejercitar una justicia de tipo vindicativo. Dejando a un lado criterios más teológicos (el hecho de que el mundo (como conjunto de malos) con sus estructuras sociales, por definición sea incapaz de amar en sentido estricto), estamos ante una crítica de origen teológico y bíblico que explica la mutación que sufrirá particularmente el derecho penal romano (y en general todo el derecho romano) a raíz de estas

---

*seminavimus, magnum est si vestra carnalia metamus? Si alii potestatis vestrae participant, non magis nos? Sed non sumus, inquit, usi hac potestate. Et paulo post: Qui altari serviunt, inquit, altari compartiuntur; sic et Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere: ego autem nullo horum usus sum. Satis igitur apertum est, non imperatum, sed in potestate Apostolis positum, ut aliunde non viverent nisi ex Evangelio, et ab eis quibus Evangelium praedicando spiritalia seminabant, carnalia meterent; hoc est, carnis huius sustentaculum sumerent, et tamquam milites Christi stipendium debitum acciperent, sicut a provincialibus Christi. Unde idem ipse miles egregius paulo superius de hac re dixerat: Quis militat suis stipendiis unquam? Quod tamen ipse faciebat, quia plus illis omnibus laborabat. Si ergo beatus Paulus ut ea potestate, quam profecto cum caeteris Evangelii praedicatoribus habebat, non cum caeteris uteretur, sed suo stipendio militaret, ne gentes a nomine Christi penitus alienas doctrina eius quasi venalis offenderet, aliter educatus, artem quam non noverat didicit, ut dum suis manibus transigitur doctor, nullus gravaretur auditor; quanto magis beatus Petrus, qui iam piscator fuerat, quod noverat fecit, si ad praesens illud tempus, aliud unde viveret, non invenit?*

<sup>2304</sup> BLANCH NOUGÉS, J. M., “Reflexiones en torno al interés jurídico del tributo y del derecho fiscal romano”, en FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G., MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011, p. 115-150, p. 127, nota al pie nº 15.

posiciones teológicas, al que volveremos en las conclusiones generales de este trabajo.

## XXV.9.- ECCLESIA

Puesto que ya hemos señalado la identificación de Ecclesia con otros conceptos nos limitaremos a señalar algunos aspectos clave. Dejando a un lado los textos en los que se refiere a la iglesia como templo<sup>2305</sup> y omitiendo los diferentes símbolos bíblicos en los que Agustín identifica a la Iglesia así como (a pesar de la gran importancia que tiene) las referencias a la unidad de la Iglesia (recordemos que la misma es vinculada a la coerción, justificada para mantener su unidad o su paz).

Se repite la caracterización de la Iglesia con Dos facetas, temporal y escatológica<sup>2306</sup> (la comprensión de los mismos es esencial ya que muchos de los errores interpretativos que se han producido en torno a la obra agustiniana se fundamentan en la no distinción de estos modos), manifestada en frases como: “Pero ésta es una parábola mediante la palabra, no mediante un suceso; pues bien, como con el suceso ha aludido en este lugar a la Iglesia según va a ser al final del mundo, así con otra pesca ha aludido el Señor a la Iglesia según es ahora.”<sup>2307</sup>.

En relación con las potestades que atribuye a la Iglesia podemos encontrar:

1º La potestad que Cristo se reservó para sí solo, y que no trasvasó a ningún ministro, por la cual se mantiene la unidad de la Iglesia refiriéndose al bautismo. En el texto del Tratado VI, 6 se puede apreciar el paralelismo que establece entre la “unidad de la Iglesia” y la “unidad del bautismo”. Uno, Él, construye la única Iglesia; ésta, una, sólo puede tener y dar un único bautismo, aunque sean muchos quienes lo reciben e incluso si lo reciben fuera de ella, nada novedoso hoy pero esencial en tiempos de Agustín (el tema del rebautismo es complicado y largo, siendo aceptado inicialmente por el concilio de Cartago de 255 por San Cipriano, tras las dudas planteadas por el Papa Esteban se limita, no considerando nulo el bautismo administrado por herejes. Agustín terminará de esclarecer el problema)<sup>2308</sup>.

En este punto queremos subrayar que, en nuestra opinión, el hecho de que la potestad de bautizar, propia de Cristo, sea intransferible, y por tanto, el bautismo no deba repetirse, se debe no a motivos jurídicos –ni siquiera divinos, aunque fuese legítimo hablar de Dios en términos jurídicos del Derecho romano, como hace Agustín en otros lugares, sino por motivos eclesiológicos y teológicos. Así, porque Dios es uno, su Iglesia también lo es gracias a la caridad, como madre de la paz. La mera aplicación de potestades a la Iglesia implica cierto carácter soberano.

2º Se produce tal afirmación de la potestad o potestades que ostenta la Iglesia en varios lugares como Tratado VIII, 12;

---

<sup>2305</sup> Tratado III, 21; Tratado VII, 2; Tratado XXVI, 2; Tratado L, 12; Tratado XCIII, 2;

<sup>2306</sup> Tratado XLI, 13; Tratado CI, 5; Tratado CI, 6; Tratado CVII, 2; Tratado CXXII, 7; Tratado CXXII, 9; Tratado CXXIII, 2; Tratado CXXIV, 5; CXXIV, 7;

<sup>2307</sup> Tratado CXXII, 7;

<sup>2308</sup> En el mismo sentido el Tratado VI, 8; Tratado VI, 12; Tratado VI, 13;

3º Tal carácter soberano se aprecia con mayor claridad cuando dice a los reinos terrenos que “no impide vuestra soberanía en este mundo”<sup>2309</sup>, lo que muestra la aceptación de una soberanía diferente y propia.

4º Algunas referencias muestran la personalidad jurídica de la Iglesia, si bien Agustín ni la defiende ni la origina, ya que es una cuestión permitida por la legislación vigente<sup>2310</sup>.

5º Más importante es la afirmación de la existencia de dos derechos, el divino y el humano cuando en el Tratado VI, 25 y VI, 26, respecto a las propiedades de unas fincas dice: “Aquí están las fincas, ¿con qué derecho defiendes las fincas, con el divino o con el humano? ¡Respondan! En las Escrituras tenemos el derecho divino; el humano en las leyes de los reyes”<sup>2311</sup>. Esto supone que hay un derecho divino, y dada la configuración que realiza san Agustín entre esferas escatológica y sensible, debemos interpretarlo como la afirmación de la existencia de un derecho propio, eclesiástico. Es importante hacer notar que, contra interpretaciones divergentes, no se produce una demonización del derecho humano, como no se produce una denominación del estado civil. Así:

“Porque mediante los emperadores y reyes distribuye Dios al género humano esos derechos humanos. ¿Queréis que leamos las leyes de los emperadores y según ellas tratemos de las fincas? Si queréis poseerlas por derecho humano, demos lectura pública a las leyes de los emperadores; veamos si quisieron que los herejes posean algo. “Pero ¿qué me importa el emperador?”. Según su derecho posees tierra. O suprime los derechos de los emperadores, y ¿quién osa decir: “Mía es esa finca o mío es ese esclavo o esta casa es mía”? Si, en cambio, para que los hombres mantengan estas cosas, han recibido los derechos de los reyes, ¿queréis que demos lectura pública a las leyes, para que gocéis de tener siquiera un huerto, y no imputéis sino a la mansedumbre de la paloma el que, al menos, se os permite permanecer allí? En efecto, se leen leyes manifiestas, en que los emperadores han preceptuado que en nombre de la Iglesia nada osen poseer esos que fuera de la comunión de la Iglesia católica usurpan para sí el nombre cristiano y no quieren dar culto en paz al autor de la paz”.

De este modo los derechos de propiedad son remitidos al legislador civil<sup>2312</sup>. También, en relación con esta cuestión, debemos referir la crítica al recurso de los tribunales imperiales<sup>2313</sup>, que ya apreciamos en los sermones.

6ª Podemos detectar destellos de la potestad legislativa, como cuando dice “lo que en la Iglesia se prohíbe que se diga y se crea abiertamente”<sup>2314</sup>.

---

<sup>2309</sup> Tratado CXV, 2;

<sup>2310</sup> Tratado VI, 25;

<sup>2311</sup> Hemos considerado necesario hacer una explicación pues si acudes al anexo 2 en él podrás encontrar la denominación *iure humano* y *iure imperatores* y la denominación de *iure divino* puede resultar presumida por nosotros, acuda pues al tratado VI, 26, donde explícitamente podrás ver tal uso y tal contraposición.

<sup>2312</sup> También en el Tratado VI, 26;

<sup>2313</sup> Tratado VIII, 11;

<sup>2314</sup> Tratado XCVII, 2;

7º La potestad judicial. Atribuida a Cristo escatológicamente<sup>2315</sup> pero también al obispo, por ejemplo en la interpelación del hombre libre esclavizado<sup>2316</sup>.

8º También debemos tener en cuenta que la potestad, frecuentemente proclamada, y destacada como esencial de la Iglesia es la del perdón de los pecados<sup>2317</sup>; tal perdón, ante la potente equiparación pecado/delito, constituye una expresión manifiesta de una potestad de índole jurídica.

9º Del mismo modo que la anterior está vinculada a la confesión, también lo está la función disciplinaria. Función eclesiástica e incluso episcopal, muy vinculada ya a la coerción o, mejor dicho, directamente coercitiva (si bien la expresión disciplinaria ya hemos comentado que implica una relación de carácter especial, que es la que viene a exigir la Iglesia, por ejemplo ser cristiano. Veamos cómo manifiesta el propio Agustín esta función “eclesiástica y, en cierto modo, episcopal” del tratado LI, 13 (préstese especial atención a los verbos utilizados, como corripere):

Cuando, pues, oís, hermanos, decir al Señor: “Donde yo estoy, allí estará también mi servidor”, no penséis sólo en los obispos y clérigos buenos. También vosotros servid a vuestra manera a Cristo, viviendo bien, dando limosna, predicando su nombre y doctrina a quienes podáis, de forma que también cada padre de familia reconozca por este nombre que él debe a su familia afecto paternal. Por Cristo y por la vida eterna amoneste, enseñe, exhorte, corrija a todos los suyos, emplee la benevolencia, ejerza la disciplina; así cumplirá en su casa una función eclesiástica y, en cierto modo, episcopal, pues sirve a Cristo para estar eternamente con él. De hecho, muchos de vuestra clase sirvieron ese máximo servicio del padecimiento; muchos no obispos ni clérigos, jóvenes y vírgenes, viejos con los más jóvenes, muchos casados y casadas, muchos padres y madres de familia, para servir a Cristo depusieron incluso sus vidas como testimonio a favor de él y, por haberlos honrado el Padre, recibieron coronas gloriosísimas<sup>2318</sup>.

10º En relación con la **coerción** vemos cómo Agustín siempre intenta encontrar el equilibrio entre justicia y caridad, precisamente para no caer en el rigorismo que critica a los donatistas. Pero incluso en estos fragmentos (sin duda motivado por el carácter tardío de esta obra) hay una afirmación de la capacidad de coerción de la Iglesia, ya que lo que discute no es la capacidad de disciplinar, castigar, fustigar o flagelar al pecador, así como las referencias a la soga o al látigo<sup>2319</sup> (más bien al

<sup>2315</sup> Tratado XXXI, 11; Tratado LX, 5;

<sup>2316</sup> Tratado XLI, 4;

<sup>2317</sup> Entre otros: Tratado L, 12; Tratado CXVIII, 4; Tratado CXXI, 4; Tratado CXXIV, 5; Tratado CXXIV, 7;

<sup>2318</sup> Cum ergo auditis, fratres, Dominum dicentem: *Ubi ego sum, illic et minister meus erit*; nolite tantummodo bonos episcopos et clericos cogitare. Etiam vos pro modo vestro ministrare Christo, bene vivendo, eleemosynas faciendo, nomen doctrinamque eius quibus potueritis praedicando; ut unusquisque etiam paterfamilias hoc nomine agnoscat paternum affectum suae familiae se debere. Pro Christo et pro vita aeterna, suos omnes admoneat, doceat, hortetur, corripiat; impendat benevolentiam, exerceat disciplinam: ita in domo sua **ecclesiasticum** et quodammodo episcopale implebit officium, ministrans Christo ut in aeternum sit cum ipso. Nam et illam maximam passionis ministrationem multi ex vestro numero ministrarunt: multi non episcopi neque clerici, iuvenes et virgines, seniores cum iunioribus, multi coniugati et coniugatae, multi patres matresque familias Christo ministrantes, etiam animas suas in eius martyrio posuerunt, et honorificante Patre coronas gloriosissimas receperunt.

<sup>2319</sup> Tratado X, 5; Tratado X, 8;

contrario llama al pecador a que lo acepte) sino la conveniencia y la necesidad de un castigo proporcional. La aceptación de la coerción se puede apreciar, tanto respecto a la esfera civil como para la canónica, por ejemplo en el Tratado V, 12, al afirmar: “Parecen aterrados cual por la sentencia de las autoridades. ¿Qué te hace la autoridad si eres bueno? Si, en cambio, eres malo, teme a la autoridad, pues no en vano lleva la espada, dice el Apóstol”.

Otro importante fragmento en el que se aprecia la aceptación de la coerción es el tratado XI, 13. En tal fragmento Agustín encuentra nuevos apoyos bíblicos para sustentar una posición de carácter netamente represor (aunque sea el Estado el que la ejercite), pero aquí, a diferencia de lo señalado en los sermones, el fundamento lo encuentra en el Viejo testamento, cuando dice:

“Cuando, pues, Dios quiere incitar así a los poderes políticos contra los herejes, contra los cismáticos, contra los destructores de la Iglesia, contra los que exorcizan a Cristo, contra los blasfemadores del bautismo, no se extrañen, ya que Dios incita a que Sara azote a Agar. Conózcase Agar a sí misma, baje la cerviz porque, cuando humillada se apartó de su señora, le salió al paso un ángel y dijo: ¿Qué hay, Agar, esclava de Sara? Cuando se quejó de la señora ¿qué oyó al ángel? Regresa a tu señora. Se la aflige, pues, para esto: para que regrese. Y ojalá regrese, porque su prole, como los hijos de Jacob, retendrá la herencia con los hermanos<sup>2320</sup>”.

También se puede apreciar al decir “hubo, en efecto, ciertos herejes, y fueron expulsados de la Iglesia”<sup>2321</sup>. Veamos otro texto más en el que si bien podría encontrar un nuevo apoyo a la coerción parece rechazar la posibilidad de bautizar forzosamente, fundado en el Evangelio de San Juan, 6, 43-44. Hablamos del tratado XXVI, 2, del 414, con lo que en principio la negación, sería, como decimos, parcial:

¿Qué respondió, pues, Jesús a tales murmuradores? No murmuréis entre vosotros. Como si dijera: Sé por qué no tenéis hambre ni entendéis ni buscáis ese pan. No murmuréis entre vosotros; nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no tira de él. ¡Gran encomio de la gracia! Nadie viene si no se tira de él. Si no quieres errar, no juzgues a ese de quien tira ni a ese de quien no, por qué tira de éste y no tira de aquél. Acéptalo una vez por todas y entenderás. ¿Aún no se tira de ti? Ora para que se tire de ti. ¿Qué digo aquí, hermanos? Si se tira de nosotros hacia Cristo, creemos, pues, forzados; se emplea, pues, la violencia, no se estimula a la voluntad. Alguien puede entrar a la iglesia sin querer, puede acercarse al altar sin querer, puede recibir el sacramento sin querer; no puede creer sino porque quiere. Si se creyera con el cuerpo, sucedería en quienes no creen; pero no se cree con el cuerpo. Escucha el Apóstol: Con el corazón se cree para justicia. ¿Y qué sigue? En cambio, con la boca se hace la confesión para la salvación. Esa confesión surge de la raíz del corazón. A veces oyes a alguien confesar, y no sabes si cree. Pero no debes llamar confesor a quien juzgas que no

---

<sup>2320</sup> Sic ergo quando vult Deus concitare potestates adversus haereticos, adversus schismaticos, adversus dissipatores **Ecclesiae**, adversus exsufflatores Christi, adversus blasphematores Baptismi, non mirentur; quia Deus concitat, ut a Sara verberetur Agar. Cognoscat se Agar, ponat cervicem: quia cum humiliata discederet a domina sua, occurrit ei angelus, et dixit: *Quid est, Agar ancilla Sarae?* cum conquesta esset de domina, quid audivit ab Angelo? *Revertere ad dominam tuam.* Ad hoc ergo affligitur, ut revertatur. Atque utinam revertatur; quia proles eius, sicut filii Iacob, cum fratribus haereditatem tenebit.

<sup>2321</sup> Tratado XXIII, 6;

cree. En efecto, confesar es decir lo que tienes en tu corazón; si empero en el corazón tienes una cosa y dices otra, hablas, no confiesas. Porque, pues, se cree en Cristo con el corazón, cosa que nadie, no, hace forzado, y, por otra parte, porque se tira de él parece que es obligado como a la fuerza, ¿cómo resolveremos ese problema: Nadie viene a mí si el Padre que me envió no tira de él?<sup>2322</sup>

Note nuestro lector que la edición traduce “poderes políticos”, los que meramente se refiere como potestates, caracterización que incluye sin duda a las potestates imperiales, pero no niega su entrada a las eclesiásticas. Nótese la amplitud de la expresión potestates christianae adversus detestandos dissipatores Ecclesiae.

Aquí queremos incluir también, del Tratado XI, 15 el siguiente fragmento que plantea el caso de que los donatistas sufran una aflicción directamente producida por la Iglesia, justificada en base a idéntico sustento veterotestamentario:

“Pero si de la Iglesia católica has padecido, oh partido de Donato, aflicción corporal, de Sara la has padecido en condición de Agar; regresa a tu señora”.

Queremos a su vez resaltar expresiones como la que encontramos al final del Tratado XLI, 10: “No temas el castigo, sino ama la justicia. ¿Aún no puedes amar la justicia? Teme al menos la pena, para llegar a amar la justicia<sup>2323</sup>”, aspecto que podemos poner en relación con el papel del temor con vía de perfección a la justicia tal como señalamos en los sermones y con fundamento en el texto de Isaías. Si bien Agustín, precisamente por esa necesidad constante de equilibrio entre los principios teológicos de Justicia y Caridad, siempre recomendará la tolerancia de los malos en la Iglesia<sup>2324</sup> (característica de la Iglesia, como muestra el Tratado XI, 8;), pero sin rechazar en ningún caso la posibilidad de coerción y exclusión:

“el Señor se dignó tal vez indicarnos mediante su perturbación también esto, a saber, que es necesario tolerar entre los granos a los hermanos falsos y a la cizaña del campo del Señor, de forma que, cuando alguna causa urgente fuerza a que alguna cizaña sea separada de ellos aun antes de la siega, no puede hacerse sin perturbación de la Iglesia”<sup>2325</sup>

---

<sup>2322</sup> Quid ergo talibus murmurantibus respondit Iesus? *Nolite murmurare ad invicem*. Tamquam dicens: Scio quare non esuriatis, et istum panem non intellegatis neque quaeratis. *Nolite murmurare ad invicem: nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum*. Magna gratiae commendatio! Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Semel accipe, et intellege: nondum traheris? Ora ut traharis. Quid hic dicimus, fratres? Si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur. Intrare quisquam **ecclesiam** potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens. Si corpore crederetur, fieret in nolentibus: sed non corpore creditur. Apostolum audi: *Corde creditur ad iustitiam*. Et quid sequitur? *Ore autem confessio fit ad salutem*. De radice cordis surgit ista confessio. Aliquando audis confitentem, et nescis credentem. Sed nec debes vocare confitentem, quem iudicas non credentem. Hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde: si autem aliud in corde habes, aliud dicit; loqueris, non confiteris. Cum ergo in Christum corde credatur, quod nemo utique facit invitus, qui autem trahitur, tamquam invitus cogi videtur; quomodo istam solvimus quaestionem: *Nemo venit ad me nisi Pater qui misit me, traxerit eum?*

<sup>2323</sup> Noli timere poenam, sed ama iustitiam. Nondum potes amare iustitiam? time vel poenam, ut pervenias ad amandam iustitiam.

<sup>2324</sup> Tratado L, 10; Tratado L, 11; Tratado LVII, 4; Tratado LXI, 1; Tratado CXXII, 7; Tratado CXXII, 9; Tratado CXXIV, 5; Tratado CXXIV, 7;

<sup>2325</sup> Tratado LXI, 1;

(Percátese nuestro lector de la cronología ofrecida para este salmo, 419, fase terminal, acepta la perturbación, acepta la separación, acepta la coerción).

Se producen las siguientes identificaciones de la Iglesia con otros conceptos:

- 1º Con Israel, civitas, Sión y similares<sup>2326</sup>
- 2º Con el pueblo de Israel<sup>2327</sup> o el pueblo de Dios<sup>2328</sup>.
- 3º Con la casa de Dios<sup>2329</sup>.
- 4º Con al sociedad del cuerpo y de sus miembros<sup>2330</sup>.
- 5º Con el reino de los cielos<sup>2331</sup>.

En materia de relaciones con instituciones jurídicas en los Tratados podemos destacar, entre otras:

1º Afirma la autoría del matrimonio corresponde a Dios<sup>2332</sup>. En este sentido hay una tendencia, por la vinculación sacramental, a la regulación exclusiva por parte de la Iglesia, lo que a su vez constituye una manifestación de una potestad de índole legislativa.

2º La vinculación con la institución de la adopción, de forma más o menos explícita<sup>2333</sup>.

3º Las referencias al derecho de asilo<sup>2334</sup>.

4º Encontramos un hermoso ejemplo del trasunto de ideas entre la esfera jurídica a la teológica en la asimilación que hace del delito de peculado (hurto de cosa pública) con el (hurto de cosa sagrada), en el tratado L 10:

“Si en el foro se disciernen los delitos de cualquier hurto y de peculado – peculado se llama efectivamente al hurto contra el Estado, y no se condena el hurto de una cosa privada como el de una pública-, ¿cuánto más enérgicamente será condenado el ladrón sacrílego, que haya osado no quitar algo de cualquier lugar, sino quitarlo de la Iglesia? Quien de la Iglesia hurta algo, se compara con el perdido Judas”.

Finalmente queremos hacer una breve mención a lo ya *señalado sobre* Iglesia como madre<sup>2335</sup>. Como comentario añadido señalar que ciertas identificaciones sobre la Iglesia, que aparecerán con mayor fuerza en los comentarios a los salmos, ya las encontramos en el evangelio de San Juan. Hablamos, por ejemplo, de la Iglesia como

---

<sup>2326</sup> Tratado VII, 21;

<sup>2327</sup> Tratado VII, 21;

<sup>2328</sup> Tratado X, 7;

<sup>2329</sup> Tratado XVIII, 1;

<sup>2330</sup> Tratado XXVI, 15;

<sup>2331</sup> Tratado CXXII, 9;

<sup>2332</sup> Tratado IX, 2; Tratado IX, 10;

<sup>2333</sup> Tratado XV, 10;

<sup>2334</sup> Tratado XXV, 10; Tratado XLI, 4;

<sup>2335</sup> Tratado XI, 6; Tratado XI, 7; Tratado XI, 10; Tratado XII, 2; Tratado XII, 3; Tratado XII, 5; Tratado XIII, 12; Tratado XIII, 13; Tratado XIII, 16; Tratado XXXI, 11; Tratado XXXV, 3; Tratado XXXVIII, 6; Tratado XXXIX, 2; Tratado XLIX, 3; Tratado CI, 5;

posada<sup>2336</sup>. También volvemos a encontrar la referencia, (como en los sermones) a los asalariados o mercenarios<sup>2337</sup>.

Muchos otros textos resultan sugerentes, si bien no cabe hacer extensión de los mismos, la referencia a los cofrecillos<sup>2338</sup> muestra la aceptación en Agustín de la tenencia de riquezas por parte de la Iglesia, aunque sí podríamos ponerla en relación tanto con las obligaciones de sostenimiento y las potestades que definimos como de carácter tributario.

---

<sup>2336</sup> Tratado XLI, 13;

<sup>2337</sup> Tratado XLVI, 5; Tratado XLVI, 6;

<sup>2338</sup> Tratado L, 10; Tratado L, 11; Tratado LXII, 5;



## CAPITULO XXVI

### CONSIDERACIONES FINALES

Una mirada retrospectiva a este trabajo nos lleva a volver a hacer un breve repaso a lo dicho en los capítulos precedentes para, reordenándolos, exponer con más claridad los resultados alcanzados y, en su caso, aportar nuevos planteamientos. Nos alejaremos ahora un poco del texto que hemos seguido muy de cerca para así intentar plantear una visión más general y de conjunto.

#### **1º) Consideraciones acerca de los conceptos analizados.**

De un modo general podemos afirmar que el uso de los distintos conceptos analizados es perfectamente coherente en Agustín. Su uso viene determinado fundamentalmente por la tradición clásica romana por un lado y por la fuerte influencia del texto bíblico por otro. Esto viene a incrementar la polisemia que en ocasiones detectamos en algunos de estos términos, y que no implica una disminución en la coherencia de su uso.

Tal coherencia se manifiesta en las ocasiones en que el propio Agustín recurre a la elaboración de definiciones explícitas de ciertos conceptos. Un ejemplo de ello lo encontramos en el Sermón 335 C, 2, donde define la “concupiscencia” y la “caridad” para distinguirlo de otros usos, “por eso he querido definir los términos”, muestra de la importancia que Agustín da al uso preciso del idioma con el ánimo explícito de facilitar la interpretación del texto y eliminar posibles interpretaciones erróneas.

Otro ejemplo del uso sistemático en Agustín lo encontramos en relación con la definición de “pecado”, el cual ostenta en ocasiones relevancia jurídica. Así las diferentes definiciones que en distintas obras y momentos da de él, todas las da dentro de una coherencia interna. En el Sermón 33, 3 dice: “Porque pecado no es sólo lo que aparece ante los hombres como torpe e injusto, sino también todo aquello que, teniendo apariencia de bondad, se realiza sólo con miras temporales y no por motivo del descanso eterno. Cualquier cosa que alguien realice, si se hace para conseguir un premio temporal, es una obra servil, y, en consecuencia, no guarda el sábado”. En Contra Fausto XXII 27 dice: “Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna”. En El libre albedrío II 19,53: “El pecado es aversión a Dios y conversión a las criaturas”, si bien se aprecia cómo el Sermón 33,3 extiende el concepto, y se vincula con otras materias más filosóficas, como el amor y el orden en el amor, así, en La doctrina cristiana dice:

“Vive justa y santamente el que estime en su valor todas las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no deba amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse. Ningún pecador debe ser amado en cuanto pecador. A todo hombre, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios, y a Dios, por sí mismo. Y como Dios debe ser amado más que todos los hombres, cada uno debe

amar a Dios más que a sí mismo. También se debe amar a otro hombre más que a nuestro propio cuerpo; porque todas las cosas se han de amar por Dios, y el hombre extraño a nosotros puede gozar de Dios con nosotros, de lo que no es capaz nuestro cuerpo, que vive del alma con la que gozaremos de Dios” (I 27,28).

Esa coherencia viene a determinar otras esferas, y particularmente la jurídica. Así, en el Tratado sobre el Evangelio de San Juan CXII, 1, afirma que los evangelistas, “por lo que atañe a estos que la Iglesia recibe como autoridad canónica, ha redactado nada que pueda ser contrario a su propia narración o a la de otro, no menos veraz ella”, en referencia evidente a la normatividad eclesiástica que sigue, sin entrar en contradicción, a la Biblia que se configura como, *mutatis mutandis*, auténtica norma constitucional<sup>2339</sup>. Del mismo modo Agustín muestra coherencia sistemática y precisión en el uso de los términos, lo que lleva también a que cuando Agustín usa un término es porque quiere decir exactamente aquello con lo que tal designa, lo cual posibilita un estudio como el presente sustentado en el examen sistemático de la utilización que de los conceptos hace.

Dentro de las consideraciones generales en torno a los conceptos analizados debemos tener en cuenta en la interpretación de las fuentes, y tal como hicimos notar en la introducción a los sermones, que Agustín interpreta frecuentemente la Biblia de forma alegórica, frente a la tendencia al literalismo que marca a otros autores de la tardo-antigüedad y que, en ocasiones puntuales, puede apreciarse en el propio Agustín (por ejemplo en la interpretación sobre el relato de Jonás asume ambas), una interpretación simbólica y otra literal, encerrándose la una en la otra.

En los distintos conceptos solemos (con algunas excepciones) poder detectar un uso dual y contrapuesto en la dualidad terrena/celeste. Las dos ciudades se acompañan de dos sociedades, dos pueblos, dos reinos, en una dualidad que vimos en la ciudad de Dios se complica por la anfibología de ambos campos, la distinción de dos esferas una escatológica y otra sensible, que también podemos denominar terrena, temporal o física. Esta anfibología es esencial en la comprensión de los textos agustinianos, y nos conduce a identificar a cuatro entidades notablemente diversas cuando recurre a contraposiciones aparentemente más simples, como la dialéctica *civitas Dei/civitas terrena*.

Sobre el concepto *societas* debemos destacar el carácter fundamental o primario del mismo, como base para la constitución de una *civitas* (toda *civitas* será una *societas* aunque no a la inversa). Como tal sufre la misma configuración que *Civitas*, lo que no supone una condena o rechazo de la sociedad secular *per se*, considerando que los principios teológicos como la paz, la caridad y la justicia son metas de toda sociedad humana.

El concepto de *populus* presenta una complejidad especial por el fuerte carácter jurídico con el que, en ocasiones, lo emplea, al que se une la utilización en los sentidos escatológico y terreno similar al uso que se aprecia en *civitas*. Es en aquellos casos en los que lo emplea de forma ciceroniana donde el término asume un sentido jurídico-político más relevante, con el cual identifica no sólo a un conjunto organizado de seres racionales y la participación concorde en unos intereses comunes, que más bien sería la

---

<sup>2339</sup> Y no somos nosotros los primeros que tal afirmación realizamos. Ya lo hizo el cardenal Schuster a finales del siglo XIX. SCHUSTER, “La Chiesa ambrosiana”, en *Conferenze di storia milanese*, Milano 1897, p. 29.

societas, sino que también expresa la existencia de un Derecho propio que caracteriza a esa comunidad junto a un nivel de organización que podemos identificar con el “Estado” en abstracto. De este modo las referencias al *populus Dei* constituyen la afirmación de la existencia de un derecho propio de ese pueblo, cuyo Derecho proviene de Dios y al que suele contraponer los múltiples pueblos y que como tales, tienen diversos derechos, y todo ello desde el plano físico o sensible, ya que la misma existencia del Derecho debe ser negada en el equivalente escatológico. Y es que el pueblo es al mismo tiempo el destinatario de la ley y del que emana la justicia e incluso la coerción, manifestada en las referencias a la penitencia pública en presencia del pueblo, donde se explicita que la misma no sólo se realiza por la labor pedagógica de la penitencia, sino por el derecho del pecador a ser enmendado y corregido, y con él del pueblo mismo.

El concepto de *gens*, al igual que los de *plebs* o *natio*, debemos considerarlos conceptos netamente etnográficos. El de contenido más marcadamente bíblico, y que destaca por la altísima frecuencia de su aparición, es el de *gens*, que contiene un sentido etnográfico junto a una identificación de carácter familiar, por ser la *gens* identificada por los distintos individuos que tienen un antepasado común.

*Natio*, de uso mucho más limitado, en lo que hemos estudiado presenta sentido exclusivamente etnográfico.

*Plebs* por su parte viene a identificar a una parte del *populus*, y particularmente del *populus Dei*, es decir, de la Iglesia, identificando por él al conjunto de la masa de creyentes que no ostenta autoridad eclesiástica, la parte del *populus* que está sometida a los *praepositi*.

El término de *regnum* presenta la misma dualidad y anfibología que comparte con *ecclesia* o *civitas*. Algunos autores como Cotta<sup>2340</sup> y Höffe<sup>2341</sup> vienen a identificarlo con el concepto de Estado. Tal identificación se ve facilitada cuando constatamos la identificación explícita que realiza con *ecclesia* y *civitas*, la cual produce un nuevo testimonio de la identificación de la Iglesia como Estado.

Muy vinculado al anterior, pero notablemente distinto, es el concepto de *imperium*. En este caso, por la misma definición que hace de “imperio” como dominio justo o legítimo en el libro XIX de la Ciudad de Dios, impide el juego escatológico ya que resulta imposible la existencia del “imperio del diablo”, puesto que éste ningún dominio legítimo puede ostentar. Debemos señalar que este término está estrechamente relacionado con el dogma del pecado original y es en él donde encuentra su mayor importancia en la comprensión del pensamiento teológico (y jurídico) de san Agustín, especialmente manifestado contra la herejía pelagiana. Del mismo modo que el imperio de Dios es el dominio justo de Dios, también goza de legítimo imperio el alma sobre la carne. El pecado original producto del libre albedrío del alma contra el mandato de Dios produce la inmediata degradación de la naturaleza del hombre, y tan pronto como el alma reacciona contra el imperio de Dios pierde su imperio sobre la carne. De este modo apreciamos cómo la extrapolación del contenido teológico al que dota *imperium* (dejando a un lado la referencia a los imperios terrenos como el imperio romano) produce un uso notablemente diverso del mismo y con gran potencia expansiva como muestra, por ejemplo, al hablar del imperio de la Ley, que supone una nueva defensa y justificación del Derecho aún a pesar del pesimismo paulino sobre la misma. No encontramos jamás un uso equivalente al de *regnum* o *civitas*, y así no podemos

---

<sup>2340</sup> COTTA, S., *La città politica di sant' Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

<sup>2341</sup> HÖFFE O., “Positivismos plus moralismos: zu Augustinus' eschatologischer staatstheorie“, *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

compartir posiciones de algunos autores como Suerbaum<sup>2342</sup>, tal como dijimos en el capítulo de la Ciudad de Dios. Tal uso se constata idéntico en toda la obra agustiniana.

Res publica, aún cuando en ocasiones designa al Estado debemos señalar aquí la posible identificación con “Administración”, en lugar de con Estado, y que viene apoyada por Blanch Nougues<sup>2343</sup>. Sin embargo, la conexión con la referencia de Estado que vimos en La Ciudad de Dios se mantiene, y resulta particularmente sugerente que denomine a la Iglesia como res publica christiana en De Civitate Dei II, 22, 4, y que constituye un pilar más que fundamenta la comprensión que Agustín hace de la Iglesia como Estado.

Mucho más problemático ha resultado el examen de civitas. Ciertas interpretaciones como la de Kamlah<sup>2344</sup>, para el cual la mejor traducción sería la de sociedad, consideramos que deben ser matizadas. En la Ciudad de Dios se plantea de forma más clara (aunque también a lo largo de toda su obra) la dialéctica de las dos ciudades, cada una con su propio Derecho, proviniendo en el caso de la Civitas Dei de Dios.

Al tratar este término en De Civitate Dei dejamos sentado la anfibología de cada una de las ciudades, detectando dos niveles alegóricos fundamentales, coincidentes entre ambas ciudades. Uno escatológico, tras el juicio final, el paraíso en la Civitas Dei y el infierno en la Civitas terrena. Otro terreno o sensible, donde la civitas terrena se identifica con el Estado civil, en el caso de Agustín con el Imperio romano, y la Civitas Dei identificada explícitamente con la Iglesia. De tal estructura aparecen las cuatro entidades a las que acabamos de hacer referencia un poco más arriba.

Su uso como “Estado” se manifiesta de forma particularmente clara en los casos en que se refiere a los cives, término que también se ve afectado por la anfibología señalada. De hecho, el uso mayoritario del término es referido a la Iglesia (sea escatológica o terrena), y viene a constatar la identificación de la civitas con la Iglesia, identificación que se acompaña de afirmaciones explícitas del propio Agustín.

En el plano cronológico hemos identificado que este uso y aplicación a la Iglesia aparece incluso en textos tempranos, e implica que tal configuración está presente en Agustín incluso desde su conversión. Esto lleva a plantear la posibilidad de la importancia que puede tener la influencia de Ambrosio en tal concepción.

Finalmente el término ecclesia presenta una enorme relevancia y uso en todos los escritos. En él encontramos las dos facetas, temporal y escatológica, que otorga al término de una fuerte anfibología a pesar de la unidad de ambas realidades, idéntica a la expuesta en relación con Civitas, y a la que haremos referencia un poco más adelante.

## **2º) Identificaciones explícitas entre conceptos.**

Muy brevemente hacemos referencia aquí a las ocasiones en las que emplea los conceptos de forma análoga entre sí. De este modo hemos podido apreciar como en muchas ocasiones se plantea la identificación entre conceptos de forma tácita, fortalecida con las ocasiones en que tal identificación adopta forma expresa.

---

<sup>2342</sup> SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1961.

<sup>2343</sup> BLANCH NOUGUÉS, J. M., “Reflexiones en torno al interés jurídico del tributo y del derecho fiscal romano”, en FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G., MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011, p. 115-150, p. 127, nota al pie nº 15.

<sup>2344</sup> KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart 1951.

Es resaltable cómo las identificaciones que realiza afectan a aquellos conceptos que entran dentro del uso anfibológico terreno/escatológico. Así *societas*, *populus*, *regnum*, *civitas* o la misma *ecclesia*.

Así constatamos, sin ánimo de ser exhaustivos, que la *societas* es identificada explícitamente con la *civitas* en *De Civitate Dei* X, 6; XVI, 5; XVIII, 47; y con *Ecclesia* en *Tratado XXVI*, 15;

El *regnum Dei* con la ciudad de Dios en *De Civitate Dei* X, 32,3; y con la Iglesia, *De Civitate Dei* XX, 9; tratado CXXII, 9; y con el pueblo de Dios, *De Civ. Dei* VII, 32;

El *populus Dei* es identificado también con la *Ecclesia* por ejemplo en el tratado sobre el Evangelio de San Juan VII, 21 o X, 7.

En la Ciudad de Dios llega a hablar de una *caelestis res publica* en el Libro II, 19.

Y la quizá más importante, contestada por cierto sector de la bibliografía, cuando Agustín identifica la *Civitas Dei* con la *Ecclesia* en el sermón 214, 11, en el sermón 265 E, 4; en *De civ. Dei* XX, 9,2; XVIII, 44; XVIII, 51, 2; *Tratado VII*, 21.

Todos estas referencias con otras muchas vienen a sustentar el objeto inicial de esta investigación, la identificación de la *civitas* con la *ecclesia*, que se ve necesariamente acompañada de la identificación con esos conceptos por ser parte del mismo campo semántico o ser elementos necesarios para la misma existencia del Estado.

### **3º) Civitas como Estado y potestades atribuidas a la Iglesia.**

Una vez sentada la identificación que Agustín crea entre el concepto *Civitas* con el de *Ecclesia* encontramos que tal identificación no ha sido unánimemente aceptada por los especialistas. De este modo hemos apreciado la posibilidad de que algunos autores planteen dudas acerca del verdadero significado de *civitas*. Tal equívoco lo debemos en parte a lo que Marco Romano consideraba contradicciones terminológicas, derivada en gran medida de la polisemia del término *Civitas*, (en particular Marco Romano<sup>2345</sup> habla, entre otras, de dos contradicciones, la de *Civitas* con *urbs* y la de *Civitas* con Estado). Tal polisemia, junto a la reticencia a relacionar conceptos teológicos con conceptos jurídicos, ha llevado a que algunos autores muestren reticencias a la hora de aceptar que el término *Civitas* venga a designar al Estado en abstracto.

Esta posición la encontramos a pesar de que, como ya hemos dicho, para Ratzinger<sup>2346</sup> el término no puede reducirse a la afirmación de *civitas Dei* es igual a Iglesia empírica, lo que considera como propio de la Edad Media, sino que debe entenderse en relación con la tradición escatológica cristiana, no limitándose a tal identificación. Es decir, no se limita a la identificación de la Ciudad de Dios con la Iglesia, sino que opera también en el campo escatológico. Esto lleva a la constatación de que Agustín tiene conciencia de que la Iglesia tiene capacidad jurídica, un derecho propio y configura el estatus del cristiano como un estatus de ciudadanía.

Hemos percibido que tales contradicciones fruto de la polisemia y la propia evolución de los conceptos pueden llevar a que incluso alguno de nuestros lectores rechace la identificación de *Civitas* con Estado. Hemos considerado apropiado afrontar

---

<sup>2345</sup> ROMANO, M., *Ascesa e declino della città europea*, Ed. Raffaello Cortina, Scienza e Idee, Collana diretta da Giulio Giorello, Milano 2010, p. 49 y ss. y 63 y ss.

<sup>2346</sup> RATZINGER, J., "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins" *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954.p. 965-979 ; RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

tales posibles contestaciones y así poder constatar si Agustín afirma no sólo esa identidad sino incluso si estamos ante la afirmación de la estatalidad o para-estatalidad de la Iglesia. De este modo, en lugar de afrontar una disertación filológica o filosófica, más compleja tanto por la evolución lingüística o las opiniones divergentes de distintos autores, como por la polisemia ya señalada, hemos considerado que la clave de tal identificación de Iglesia y Estado está en las cualidades y potestades que venga a atribuir a la Iglesia, a la Civitas, así como a cualquier otro término que haya utilizado como sinónimo (si bien nos hemos centrado en estos dos). De este modo veremos si la afirmación de que la Iglesia es un Estado se ve acompañada de la afirmación de las respectivas potestades que la dotasen de instrumentos propios del mismo.

Es por ello necesario afrontar la identificación de algunas de estas potestades, limitándonos aquí a resaltar aquellas que con más claridad constituyen potestades de carácter soberano:

#### A). La Coerción.

Entre tales potestades en un primer momento hemos prestado una atención especial a la forma en que configura la coerción eclesiástica (nunca cuestiona la potestad coercitiva del Estado romano). Tal identificación es de una importancia capital puesto que sin capacidad coercitiva no cabe la existencia del Derecho, si bien, como hemos señalado en los sermones, ha planteado una complejidad especial, desarrollada en el epígrafe relativo a la misma al tratar de los sermones.

Lo cierto es que Agustín jamás niega la capacidad coercitiva del Estado (ni siquiera en los primeros tiempos) y junto con ella viene a asumir cada vez con mayor conciencia una capacidad coercitiva (o disciplinaria) de la Iglesia. Incluso en el proceso evolutivo que hemos logrado sustentar en base a las referencias apuntadas de los salmos, podemos observar que, más que encontrarnos ante la negación de esa potestad por parte de la Iglesia, se plantea un rechazo a su aplicación. Estamos, pues, en el cuestionamiento de la conveniencia de la aplicación, es decir, cabe plantearse que la limitación afecte a la esfera ejecutiva, y no tanto ante un problema de orden constitutivo (nótese que no niega que la Iglesia tenga capacidad de castigar sino simplemente el castigo). En ocasiones las llamadas a la caridad son tan intensas que podría pensarse rechaza la potestad misma, pero tal interpretación consideramos debe ser matizada. De hecho sobre la capacidad disciplinaria de la Iglesia ya hay testimonios anteriores a Agustín, por ejemplo manifestada de forma singular en la penitencia que impone Ambrosio al emperador Teodosio el año 390.

Los reparos respecto al modo de ejecutar la pena canónica, particularmente respecto a las penas más duras (como el rechazo inicial a la pena de muerte), los debemos situar en la esfera ejecutiva, de forma que incluso cuando rechaza en sus primeros escritos la idoneidad de, por ejemplo, la pena de muerte, la duda afecta a la utilidad de tal medida y no tanto a la capacidad de su imposición, que no es discutida.

En realidad, el tema de la justicia y la pena desde la perspectiva teológica supone la lucha por equilibrar los principios teológicos de caridad y justicia. Entramos en un terreno en el que la posición de Agustín viene a cerrar la controversia, que tomaba su máxima expresión en la teoría de Orígenes de la apocatástasis, rechazada explícitamente por Agustín<sup>2347</sup> y que supone la aceptación tácita de que la Iglesia tiene esa potestad. Esto nos conduce a que tales dudas serían sólo de carácter ejecutivo. No se trata de la

---

<sup>2347</sup> MUÑIZ PÉREZ, J. C., “El art. 25.2 CE o la apocatástasis de los demonios: problemas de razonamiento teológico y jurídico”, en SOTO CARRASCO, D., GARCÍA COSTA, F. M., NICOLÁS GUARDIOLA, J. N., (Eds.), *Memorias iberoamericanas: historia, política y derecho*, Aranzadi, Pamplona 2015. Pendiente de publicación.

contraposición de la caridad y la justicia, sino de su equilibrio ponderado y del reequilibrio que los legisladores deben realizar en función de las necesidades y exigencias sociales de cada momento histórico. Ratzinger lo expresa de otra manera: “No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia, impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza”<sup>2348</sup>.

El proceso de evolución en Agustín no supondría conforme al razonamiento anterior un cambio en la atribución a la Iglesia de una potestad disciplinaria, pero sí que supone un cambio a la hora de admitir la posibilidad de imponer la fe por medios coactivos (en palabras de Truyol y Serra<sup>2349</sup>).

Tal cuestión se ve aclarada con la evolución personal del santo hacia una aceptación de la coerción eclesiástica y civil. Parece llegar a apreciarse una transformación de lo inicialmente asumido como potestad disciplinaria en verdadera capacidad coactiva, ejercitable no sólo sobre los sujetos católicos, sino que amplía los límites de la sujeción particular a todos los bautizados, por constituir el bautismo el acto voluntario que introduce al sujeto dentro del ámbito jurisdiccional de la Iglesia, al convertirlo en ciudadano de la misma (De este modo está admitiendo un límite que es la necesidad del bautismo, límite que perdurará en los siglos posteriores con la Inquisición).

Tal ampliación tiene su base fundamental en la exégesis de Evangelio según San Lucas 14, 23, a lo que se añaden otros apoyos Neo y Vetero-testamentarios. Entre estos últimos destaca el texto de Isaías, y el valor teológico que se da al temor como vía de perfección. Tales razonamientos muestran con claridad la íntima conexión entre el razonamiento teológico y el jurídico, así como la mutua interrelación e interdependencia entre ellos.

De este modo el estudio de la Biblia, junto a la situación de violencia en la que se encuentra el África romana a causa de la parte donatista, llevan a un cambio progresivo de la posición inicial de Agustín hacia la aceptación de la coerción. El temor pasa a asumir un valor teológico más relevante que en los textos anteriores, que se ve acompañado por la cada vez mayor afirmación de una potestad coactiva eclesiástica, manifestada de forma alegórica (sermón 114 A, 6) en el niño que se sienta en la hierba donde se oculta una serpiente, afirmando que “ha de corregírsele, hemos de sujetarlo, arrancarlo de allí, aun a bofetadas”.

En cualquier caso, la evolución posterior del santo en las tres (o dos) fases apuntadas hace revelador que la afirmación de tal potestad disciplinaria/coercitiva por parte de la Iglesia se hace cada vez más fuerte en los escritos agustinianos. Tal cuestión la hemos detectado manifestada en tres autores, Portalié<sup>2350</sup>, Maisonneuve<sup>2351</sup> y una escueta referencia de Truyol y Serra<sup>2352</sup>. Los dos últimos se limitan a citar al primero, que sostiene tal afirmación en su “Diccionario de Teología Católica”, y por el carácter de tal diccionario no entra en el análisis textual minucioso y se limita a remitir a algunas partes del epistolario agustiniano. Conforme a lo señalado en el capítulo de la coerción

---

<sup>2348</sup> RATZINGER, J., *Libertad Cristiana y Liberación*, Ed. Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 2005, p. 28.

<sup>2349</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: I. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza universidad, Textos, Madrid 2004, p. 271.

<sup>2350</sup> PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, voz “Augustin” Paris 1930, I 2432-2443.

<sup>2351</sup> MAISONNEUVE, H., *Études sur les origenes de l’Inquisition*, Librairie Philosophique J. Vrin, 12<sup>o</sup> edition, Paris 1960, p. 37.

<sup>2352</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: I. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza universidad, Textos, Madrid 2004, p. 271.

en los salmos nos vemos en condiciones de afirmar que el presente trabajo constituye la comprobación más minuciosa de la variación que en relación con la coerción hemos encontrado en la bibliografía y a la luz de la cual es posible resolver muy diversas controversias que la obra agustiniana ha suscitado, (por ejemplo la relativa a la pena de muerte en Agustín).

Es resaltable la circunstancia de que las fases que han sido propuestas en relación con la evolución del pensamiento sobre la coerción vienen a ser coincidentes con los tres periodos propuestos en relación a la obra agustiniana. Hemos considerado que tal identificación puede resultar apropiada, ya que la propia división de su obra, que toma como base principal los sujetos con los que polemiza, marca tal evolución.

En este punto debemos hacer mención (a pesar de que volveremos a ella al mostrar la conexión entre teología y derecho en algunas instituciones jurídicas) a cómo la exégesis bíblica afecta directamente a la posición de Agustín en relación con la asunción de la coerción como potestad eclesiástica, pero también matiza el pensamiento jurídico romano y supone la aparición de una nueva función de la pena, explicitada en su constante preocupación (no sólo en los primeros tiempos) por la tolerancia de los malos en aras a permitir su corrección, fruto de la puesta en valor de dos principios, el de justicia y el de caridad.

Percátense nuestro lector de cómo, aproximadamente en el mismo período, encontramos que la exégesis bíblica en este sentido lleva al desarrollo de la doctrina del purgatorio en el campo teológico (recordemos que Le Goff considera a San Agustín como “el padre del Purgatorio”<sup>2353</sup>), y al mismo tiempo se produce la mutación del derecho penal romano, en el que aparecerá por primera vez la corrección y rehabilitación del reo entre las funciones jurídicas de la pena (junto a la retributiva y la preventiva), percibiéndose la misma en los códigos Teodosiano (por ejemplo 16, 5, 41) y Justiniano (9, 14 o 9, 15 entre otros).

La Iglesia no sólo ha desarrollado un derecho penal eclesiástico en base al poder *nativum et proprius*<sup>2354</sup> que le corresponde, sino que ha desarrollado la idea de la pena y el delito desde elementos teológicos, en unos conceptos que son desarrollados por la patristica, en un campo que ya ha sido estudiado por Costa<sup>2355</sup> en lo referente a la extensión de la influencia cristiana a las leyes Bárbaras y que se extiende hasta Santo Tomás<sup>2356</sup>.

#### B) Potestad Legislativa.

En las referencias estudiadas hemos podido apreciar cómo Agustín adopta los elementos legislativos de la tradición romana incorporándolos como propios al bagaje de la Iglesia. Recordemos por ejemplo cómo habla de dios como dador de leyes, al que denomina en el sermón 114, 5 como “jurisperito celeste” o en La ciudad de Dios XVIII, 35,3. También queda manifiesta en ciertas expresiones como las relacionadas con las costumbres (jurídicas) de la Iglesia o la expresión eclesiástica *regula*.

En otros lugares hemos señalado cómo Agustín asume criterios y conceptos de la práctica jurídica romana, como por ejemplo la práctica procesal. En este caso estamos ante el fenómeno inverso al que vamos a hacer referencia en las próximas líneas (la

---

<sup>2353</sup> LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*, ed. Taurus, Madrid 1989, p. 80 y ss.

<sup>2354</sup> JEMOLO, “Peculiaritá del diritto penale ecclesiastico”, en *Studi in onore F. Cammeo*, I, 1933, p. 723

y ss.

<sup>2355</sup> COSTA, E., *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Ed. Zanichelli, Bologna 1921, p. 47.

<sup>2356</sup> AUBERT, “Les citations de droit rom. Dans l’oeuvre de Saint Thomas”, *Revue de droit canonique*, 3 (1953), p. 173 y ss.



influencia de la teología en el derecho), pues hablamos de la asunción por parte de la Iglesia de las leyes romanas, es decir, la influencia del Derecho romano en la Iglesia. Tal afirmación no es nueva. En este sentido ya se pronunció Hohenlohe<sup>2357</sup> quien afirma que es una realidad científica que el derecho canónico se ha derivado del derecho romano no sólo en la técnica sino también en sus instituciones fundamentales<sup>2358</sup> reinterpretadas. En este sentido se explican obras como la de Carlo Sebastiano Berardi, que en el siglo XVIII intentó mostrar las ventajas que del “íntimo espíritu de la disciplina eclesiástica” podría redundar en un Estado bien regulado<sup>2359</sup>, muestra la doble dirección que existe entre ambos ámbitos.

En cualquier caso, ya hemos expuesto que la potestad legislativa viene asumida con anterioridad de Agustín, por lo que no nos alargamos en una cuestión tan relevante que exigiría para su correcta exposición un estudio mucho más profundo. La afirmación de tal potestad tiene su máxima expresión en los distintos concilios de la Iglesia, y ha sido ampliamente tratada por Servelión Correa<sup>2360</sup>. Dejemos aquí sentada la asunción en Agustín de la misma.

### C) Potestad judicial de los obispos.

La encontramos afirmada a partir de fragmentos bíblicos como el de Mateo 18, 18, defendiendo en diferentes ocasiones la capacidad judicial de las autoridades de la Iglesia o refiriéndose a la realizada por el propio Agustín en el Sermón 355, 3

Es subrayable que mientras en La Ciudad de Dios parece defender la coexistencia con el sistema y legislación civil, a la que considera como beneficiosa, la posición en los sermones es en ocasiones más polémica. Destaca el sermón 351, 5, que viene a mostrar que tal concepción estaría presente en Agustín desde sus primeros escritos. En este sentido deberemos plantearnos una vez más la probablemente determinante influencia de Ambrosio de Milán, quien también influyó notablemente en la legislación romana de su tiempo<sup>2361</sup>.

Además de los textos vistos en los que se aprecia la función judicial de los obispos o las leyes imperiales que asumen tal foro, queremos destacar aquí que no sólo Agustín asume con naturalidad la función jurisdiccional que los obispos ya venían realizando (que es desarrollada y difundida por el propio derecho imperial), sino que incluso hemos encontrado que Agustín defiende una especie de jurisdicción propia de carácter tendencialmente excluyente. Así, en el Sermón 164, 12 muestra el rechazo hacia los que litigan, y en otros, como 352, 5 ese rechazo se incrementa cuando el que litiga lo hace ante los tribunales imperiales. Agustín no tiene reparo en rechazar el foro imperial, especialmente en materias espirituales, pero tal rechazo también aparece en ámbitos a priori no religiosos como en materia de herencia, de modo que encontramos a un Agustín defendiendo la existencia de una jurisdicción propia y tendencialmente excluyente de la Iglesia. Esta posición también se aprecia en el Sermón a la los fieles de

---

<sup>2357</sup> HOHENLOHE, *Grundlegende Fragen des Kirchenrechts*, Wien Mayer und C., Wien 1931, p. 31.

<sup>2358</sup> En este sentido se ha pronunciado también Sohm quien considera que el derecho canónico surge y se desarrolla de forma autónoma pero sustancialmente no es otra cosa que la reelaboración del derecho romano según las corrientes espirituales y las exigencias de la Iglesia conforme a sus fines. SOHM, R., *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892, p. 135 y ss.

<sup>2359</sup> BERARDI, C. S., *Idea del Governo Ecclesiastico*, Istituto giuridico dell'Università di Torino, Testi inediti o rari, Ed. G. Giappichelli, Torino 1963, p. 249.

<sup>2360</sup> SERVELIÓN CORREA, J., *La potestad legislativa de la Iglesia católica*, Catholic University of America, Washington D. C. 1925.

<sup>2361</sup> BIONDI, B., “L’influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo”, en *Sant’Ambrogio nel XVI Centenario della nascita*, Milán 1940, p. 337-420.

la Iglesia de Cesarea, 7 y 8, y tal posicionamiento también incluye la capacidad de ejecución posterior de las sentencias, afectando también a la capacidad de coerción.

El rechazo a la jurisdicción imperial y la defensa manifiesta de la jurisdicción eclesiástica también se aprecia por ejemplo en el sermón 351; 392, 3 (4) (sobre adulterio); 162 A, 8; o el 355, 5 donde contrapone *iure fori* con *iure caeli*.

¿Intenta Agustín de este modo afirmar una competencia exclusiva? Al menos en materias estrictamente religiosas debemos contestar afirmativamente, apoyada por la misma formulación del papa Gelasio.

¿Y en materias no exclusivamente religiosas? En este punto no hemos encontrado unanimidad en la doctrina, pero al menos creemos que con las citas aportadas queda manifiesta una tendencia a la asunción de competencias en materias de índole civil como la herencia, así como la disposición de Agustín de que la Iglesia venga a sustituir a la administración de justicia imperial en aquellos lugares donde considera que ésta fracasa. Fundamentamos la anterior afirmación en el sermón 392, 3 (4), donde critica que la justicia secular sólo castigue el adulterio de las mujeres y no el realizado por los hombres, y allí vemos cómo clama a las mujeres disponiendo a la Iglesia como auténtico foro, defendiendo la igualdad (aunque no en la función) de los cónyuges, que podemos poner en relación con la explicación que Agustín da sobre la creación de la mujer a partir de la costilla (afirmando entonces la igualdad entre el hombre y la mujer y auténtico antecedente cristiano del actual principio de Igualdad constitucional). Otro ejemplo al respecto es el sermón 351, 5, donde rechaza que los cristianos acudan a los tribunales en base a la Carta Primera de Corintios 6, 7.

Vinculado a la aceptación de la coerción que la potestad judicial requiere para hacer efectiva la ejecución de las sentencias (sobre todo en ciertos ámbitos), debemos considerar que la función judicial constituye también un elemento de influencia importantísimo sobre las estructuras jurídicas seculares. En este sentido Bossowski<sup>2362</sup>, ha apuntado a la praxis de los tribunales eclesiásticos como vía de penetración de los principios cristianos en el derecho romano, por el ejercicio de reinterpretación en sentido cristiano de la legislación romana que de forma constante realizaría la jurisdicción eclesiástica.

#### D) Potestad Tributaria

La potestad tributaria, es decir, la capacidad de exigir tributos sin contraprestación alguna a cambio constituye un ejercicio de *ius imperii* propio del carácter estatal.

Encontramos en Agustín la afirmación de la obligación del sostenimiento de los eclesiásticos a cargo del pueblo. Por ejemplo en el sermón 351, 5 reitera la necesidad de que los laicos mantengan a la Iglesia, al igual que en el sermón 46, 3.

Como vimos en el comentario a estos sermones Agustín viene a configurar una potestad que es atribuida a los eclesiásticos, los cuales pueden optar por su exigencia o no. Es decir, configura una facultad de exacción facultativa, recogida en la actualidad por el derecho canónico. La afirmación de tal facultad implica la afirmación de una potestad de *ius imperii* y constituye un elemento clave a la hora de considerar que atribuye a la Iglesia potestades propias de la *Civitas*.

No nos extendemos en la confirmación de las capacidades que acabamos de exponer, pues son capacidades que están perfectamente estudiadas en lo que respecta al

---

<sup>2362</sup> BOSSOWSKI, *Quomodo usu furensi audientia episcopalis suadente nonnulla praecepta ad instar iuris graeci aut hebraici in iure romano recepta sint exponitur*, Acta Congressus Iuridici Internationalis, tomo I, Roma 1935, p. 354-410.

derecho canónico. Así, Le Tourneau<sup>2363</sup> señala que Jesucristo concedió a los dirigentes de la Iglesia una sacra potestas que comprenden la potestad de enseñar (munus docendi), la potestad de santificar (munus santificandi) y la potestad de regir o gobernar, (munus regendi). Dentro de esta última se pueden distinguir tres funciones distintas, la legislativa, la ejecutiva y la judicial. Hemos hecho referencia a cómo estas tres funciones ya aparecen explícitas en Agustín, y confirman que la identificación Civitas con Ecclesia constituye la confirmación de que la Iglesia a principios del siglo V tiene conciencia de tales potestades. Por todo ello podemos confirmar una configuración de la Iglesia de forma estatal. Y podemos dar un nuevo contenido a lo señalado con Ratzinger<sup>2364</sup>, quien como resumen de su investigación afirma: “La Iglesia es el Estado del pueblo de Dios, preconstituída en el pueblo hebreo”.

#### 4º Comentario sobre la conexión Teología y Derecho.

En la sección anterior hemos visto cómo la afirmación de las distintas potestades por parte de la Iglesia, con fundamento en la teología, conducen a una configuración “estatalizante” de la Iglesia. Queremos ahora remarcar elementos que han sido señalados de forma tangencial en algunos momentos anteriores, a raíz del examen de los textos analizados.

En la interpretación bíblica de Agustín se aprecia, como apunta Marrou<sup>2365</sup>, la potencialidad creadora de su pensamiento, siempre dentro de la ortodoxia tradicional de la Iglesia. Vemos, pues, la capacidad de expansión de las ideas teológicas y del dogma hacia la esfera jurídica, pero no es la única manifestación de tal capacidad. Es por ello que a partir de la exégesis testamentaria de Agustín se aprecia el trasunto de ideas entre el ámbito teológico y el jurídico, trasunto que como referiremos brevísimamente a continuación impacta directamente sobre las estructuras jurídicas del Derecho romano tardío, transformando las antiguas instituciones jurídicas paganas en cristianas con una intensidad tal que aún pueden apreciarse en los ordenamientos vigentes.

Entre las instituciones que hemos apreciado podemos destacar la institución de la adopción. Cuando en la Ciudad de Dios hablamos del uso de la expresión “gens christiana” señalamos los problemas que tenía Marshall<sup>2366</sup> a la hora de responder a si había o no una identificación entre gens y la civitas Dei o ecclesia. Es desde la perspectiva jurídica a la que estamos haciendo referencia la que nos permite estar en condiciones de afirmar tal identificación, ya que los cristianos se convierten en hijos adoptivos de Abrahán, y por ser hijos se explica el uso del término gens a los cristianos. Y en la misma línea debemos situar las referencias a los hijos de Abrahán, a la Iglesia expandida por todo el orbe o también a la compleja maternidad de la Iglesia, constante en San Agustín, y con importantes efectos en el ámbito teológico, como ha señalado Palmero “una verdadera función generadora”<sup>2367</sup>, y también en el ámbito del Derecho y singularmente en la regulación de la Institución de la adopción.

La institución de la adopción constituye uno de los casos más destacados detectados a lo largo de este trabajo, pero prácticamente cada concepto jurídico adopta

---

<sup>2363</sup> LE TOURNEAU, D., *El Derecho de la Iglesia, Iniciación al Derecho Canónico*, Ed. Rialp, Madrid 1997, p. 19.

<sup>2364</sup> RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992, p. 326 y ss., „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes“.

<sup>2365</sup> MARROU, H. I., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1958.

<sup>2366</sup> MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

<sup>2367</sup> PALMERO RAMOS, R., “*Ecclesia Mater*” en *San Agustín*, Ediciones Cristiandad, Teología y siglo XX, 11, Madrid 1970, p. 169.

un sentido teológico. El matrimonio se transforma en indisoluble a raíz del carácter sacramental y por simbolizar (como muestra Agustín en múltiples ocasiones) la unión de Cristo y la Iglesia. Se inicia así un proceso en el que la Iglesia viene a reclamar la regulación del matrimonio como competencia exclusiva suya, y que habría de lograr en el siglo X en Occidente<sup>2368</sup>. En materia de herencia vimos cómo Agustín en el sermón 355 se manifiesta abiertamente a favor del establecimiento de las legítimas, posición que es común al resto de la Iglesia y cuyo impacto se aprecia con claridad en el código justinianeo y posiciones contrarias a la testamentifacio<sup>2369</sup>.

Pero también muchos otros principios esenciales del ordenamiento jurídico español pueden vislumbrarse a través de las referencias transcritas. Así en el sermón 162 A, 8 se manifiesta con claridad el principio de la irretroactividad de las leyes (particularmente de la ley penal). Se muestra una vez más lo que afirmó Biondi<sup>2370</sup>, que “El derecho penal, como todo derecho, presenta una notable planteamiento teológico”. Un ejemplo más podemos citar el “uso y disfrute”, *uti et frui*, que, como señala Lorenz<sup>2371</sup>, es utilizado con valor filosófico, teológico y místico, tal como ocurre con lo que hemos considerado manifestaciones tempranas de principios como el de proporcionalidad tributaria en el sermón 359 A, entre otros muchos ejemplos que constituyen ejemplos de cómo los conceptos de índole jurídica se mezclan con los filosófico-teológicos y viceversa.

### **5º Consideración última.**

Hemos constatado que San Agustín emplea los conceptos fundamentales del campo semántico “*ciuitas*”, para analizar la realidad de la Iglesia, con su sentido clásico. Concluye que la Iglesia es una de las realizaciones analogadas del concepto análogo “*ciuitas*”, pero en una realización estrictamente urbana, política, terrena y jurídica, que explica bien la realidad histórica del conjunto de creyentes en Cristo unidos por la fe y la autoridad.

No hemos intentado subsumir las referencias de San Agustín en conceptos creados a priori, sino identificar los caracteres que de ellos aporta a lo largo de su obra, para lograr acercarnos a una definición propiamente agustiniana de cada uno de ellos para lograr conceptos autónomos que puedan ser utilizados y cotejados con otros, como criterios interpretativos del pensamiento de San Agustín, su influencia en el Derecho y facilitar su comparación y, en su caso, las posibles contradicciones.

Tal constatación es fundamental para la comprensión de lo que es en esencia “*das Konstantinische Wende*”. San Agustín entiende que no ha habido ninguna adulteración del mensaje evangélico sino una explicitación de las enseñanzas y principios contenidos en el Nuevo Testamento y en general en el conjunto de la Biblia (para esta época el canon bíblico y su autoridad ya estaban claramente conseguidos).

Naturalmente, desde esta perspectiva, que si no nueva sí que está bien definida, la praxis eclesial va a estar más iluminada para su actuación en el dar leyes y aplicarlas. No en vano queda claro que es una *ciuitas*, un Estado, y que la Ecclesia es configurada como tal, adornada por potestades propiamente estatales. Ello en una Iglesia que en

---

<sup>2368</sup> ESMEIN, A., GÉNESTAL, R., *Le mariage en droit canonique*, Librairie du Recueil Sirey, vol. I, Paris 1929, p. 27 y ss.

<sup>2369</sup> LA PIRA, G., *La successione ereditaria intestata e contro il testamento in diritto romano*, Ed. Vallecchi, Firenze 1930, p. 438 y ss.

<sup>2370</sup> BIONDI, B. Op. Cit., vol. III, p. 420 y 423.

<sup>2371</sup> LORENZ, R., “Fruitio Dei bei Augustin”, *Zeitschr. F. Kirchengesch.* 63 (1950-51) 75-132.

menos de medio siglo habrían de afrontar la debilidad del poder civil en el Imperio de Occidente.

El objetivo de esta investigación ha sido determinar que San Agustín tiene conciencia de que la Iglesia tiene capacidad legislativa y judicial, es decir; conciencia de que tiene su propio derecho, o lo que es lo mismo, conciencia de la existencia de un derecho propio, de forma paralela a como San Juan Crisóstomo, como demostró Antonino González Blanco<sup>2372</sup>, la tenía en el mundo griego. La identificación de la Iglesia con el estado (civitas) tiene una trascendencia fundamental en la Historia del Derecho y de Occidente, y se constituye como tal con San Agustín y coetáneamente en el Imperio Oriental y Occidental. Esa identificación marca el desarrollo posterior de la Historia del derecho, de la Iglesia y de Europa, en la capacidad de coerción y regulación jurídica de la Iglesia, la teoría de las dos espadas, el regalismo, es decir, marca un hito fundamental en la distinción de las esferas civil y religiosa, lo que supone separar las creencias religiosas de las obligaciones civiles, poder religioso y poder civil.

Podemos hacer nuestras las palabras de Truyol y Serra: “en ningún aspecto del saber o del obrar dejaron nunca de seguirse sus imborrables huellas. Y nada podría sintetizar mejor, a nuestro juicio, esta presencia constante y multiforme de San Agustín en lo más íntimo de la conciencia occidental que las bellísimas palabras de José Mausbach: “Si Petrarca vertió lágrimas de consuelo a la lectura de las Confesiones; si Santa Teresa superó, gracias a ellas, la angustia de la desazón y la tibieza, un Newman halló el camino de la Iglesia en las palabras: *Securus iudicat orbis terrarum*. Si Anselmo y sus contemporáneos crearon la escolástica sobre los fundamentos que brindara Agustín, otros hombres, más tarde, como Malebranche, Bossuet y Pascal, desencantados de la escolástica, volvieron a la filosofía viva de Agustín. Si Carlomagno sentíase identificado ante la imagen del Estado cristiano universal, los Papas de la Edad Media y los filósofos del Estado del Renacimiento buscaron inspiraciones en la *Civitas Dei*”<sup>2373</sup>.

Así, la caracterización de los conceptos jurídicos es el método utilizado en esa labor, aunque dicha caracterización tiene valor en sí misma, dentro de la Historia del pensamiento jurídico, como elemento necesario para estudiar la Historia y y Filosofía del Derecho y el Estado, el pensamiento político, filosófico de la tardoantigüedad y que se expande a todo el medievo, hemos ido más allá, hacia la constatación de cómo los conceptos teológicos se mezclan con los jurídicos del mismo modo que la tradición judeo-cristiana se mezcla con la romana clásica, en una influencia recíproca.

Tal configuración está ligada a la capacidad expansiva que tienen los elementos teológicos sobre otros ámbitos, en este caso el jurídico. Debemos considerar que tal capacidad expansiva no es una novedad del cristianismo, ya que en general las concepciones y dogmas religiosos influyen en el ámbito social y jurídico de la sociedad que los profesa. Como señala De la Hera: “No ha de sorprendernos el constatar esta

---

<sup>2372</sup> Aunque la bibliografía dará una visión más completa, no queremos dejar pasar la importancia del artículo del Dr. GONZÁLEZ BLANCO, A., “El concepto de POLITEIA en el pensamiento de San Juan Crisóstomo”, *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* (Sassari, Italia) 3, 1980, p. 251-282, que muestra el interés de tema de los conceptos políticos en la configuración de la mejor teología eclesiológica de comienzos del giro histórico constantiniano/teodosiano.

<sup>2373</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1944, p. 39-40.

realidad, y particularmente la incidencia histórica de las religiones sobre la cultura jurídica”<sup>2374</sup>.

Tal capacidad expansiva se muestra con claridad en la esencial obra de Biondo Biondi<sup>2375</sup>, que parece responder a las palabras de Chateaubriand<sup>2376</sup>: “Indagar cuál ha sido la influencia del Cristianismo sobre las leyes y los gobiernos, (...) sería asunto de una obra muy hermosa”. El pensamiento cristiano impregna y muta el Derecho romano de un modo que pervive en la profundidad de las instituciones jurídicas y de los ordenamientos vigentes. En ellos (e incluso en la dialéctica política presente) podemos constatar la herencia cristiana que nos lleva a plantear una “Teología del Derecho” junto a la “Filosofía del Derecho” como disciplina digna de un lugar en los planes de estudio de las Facultades de Derecho y Letras. Tal propuesta no es un mero ejercicio de erudición puesto que, junto al enriquecimiento de la comprensión de las instituciones jurídicas occidentales, abre enormes utilidades prácticas, por ejemplo resulta esencial a la hora de afrontar análisis de Derecho comparado, especialmente frente a ordenamientos no occidentales como el Derecho islámico.

La obra agustiniana constituye un testimonio privilegiado de ese fenómeno, cuyos textos permiten estudiar en profundidad la mutación que, con el cristianismo, sufre la tradición jurídica romana, y a la inversa, cómo la práctica romana es asumida por la Iglesia e integrada como tradición eclesial, fenómenos que reconfigurarán las esferas religiosa y civil y la configuración de la propia Iglesia como Estado en los siglos posteriores. El momento en el que se acuñan principios que todavía hoy constituyen la esencia profunda de los ordenamientos jurídicos de Occidente.

Queda, pues, manifiesta la importancia de la teología cristiana en la conformación, evolución y comprensión del pensamiento jurídico occidental y los ordenamientos jurídicos tanto pasados como presentes.

Y a su vez queda manifestada la influencia que los conceptos jurídicos romanos tuvieron en la conformación del derecho canónico y en la misma configuración de la Iglesia, que a fines del siglo IV y principios del V adquiere plena conciencia de tener un poder propio en lo que supone una progresiva asimilación de la Ecclesia en Civitas. Nos hemos acercado a un proceso de configuración de una nueva realidad jurídica a partir de la influencia del cristianismo, el trasunto de ideas, entre lo jurídico y lo teológico, que vino a vivificar la vieja estructura pagana por un espíritu nuevo, que transforma el edificio en algo completamente distinto<sup>2377</sup>. Influencia que es responsable, por un lado, de la conformación de la Iglesia en los tiempos sucesivos y, por otro, ha marcado la evolución de los ordenamientos jurídicos occidentales, marcados desde entonces por una concepción cristiana del mundo cuya consideración resulta esencial para su comprensión y que sigue viva incluso de forma inconsciente en el legislador y el jurista, pues, como señaló Hans Kelsen, “ni siquiera el genio puede emanciparse por completo de verdades forjadas en el curso de un proceso milenar”<sup>2378</sup>.

---

<sup>2374</sup> AA. VV., TRATADO DE DERECHO ECLESIASTICO, Editorial Eunsa, Instituto Martín Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1994, p. 36.

<sup>2375</sup> BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 volúmenes.

<sup>2376</sup> CHATEAUBRIAND, F-R., *El genio del cristianismo. Bellezas de la religión cristiana*, ed. Ciudadela, Madrid 2008, p. 591.

<sup>2377</sup> BIONDI, op. Cit., vol. I, p. 2.

<sup>2378</sup> KELSEN, H., *La Teoría del Estado de Dante Alighieri*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Ed. KRK Pensamiento, Oviedo 2007, p. 255.

## BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Editorial Eunsa, Instituto Martín Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1994.

AA. VV., *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris 21-24 de sept, 1954.

ACHELIS, H., *Das Christentum in den resten Dreijahrhunderten*, Leipzig 1912.

ALFLATT, M.E., "The Development of the Idea of Involuntary Sinn in St. Augustine", *Revue Études Augustiniennes*, 1974, Vol. XX, nº 1-2, p. 113-134.

ALONSO SCHÖKEL, L., y ARTOLA, A. M., *La Palabra de Dios en la historia de los hombres Comentario temático a la Constitución "Dei Verbum"*, Bilbao 1991.

ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Hacia la determinación de la idea agustiniana de paz", *Revista de estudios políticos*, nº 112. Julio - Agosto. 1960, p. 49-90.

ANOZ, J., "Cronología de la producción agustiniana", *Augustinus* 47, 2002, p. 229-312.

ARCHAMBAULT, P., "The Ages of Man and the Ages of the World ; A Study of two Traditions", *Revue Études Augustiniennes*, 1966, Vol. XII, nº 3-4, p. 193-228.

ARQUILLIERE, H-I., *El agustinismo político; ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, Granada 2005.

ARTOLA, A. M./ SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo Divino, Estella 1995.

AUBERT, J.M., "Les citations de droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas", *Revue de droit canonique*, Tome 3 (1953), p. 173-194.

BADIE, B., *La fin des territoires, Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris 1995.

BAGET BOZZO, G., "La teología de la historia en la Ciudad de Dios", *Augustinus Magister*, Vol: XXXVI, Madrid 1990, p. 31-80.

BARDY, G., *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1940.

BATIFFOL, P., *La Paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929

BAVAUD G., "La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après s. Augustin et Calvin", *Revue Études Augustinnes*, 1959, vol. V, nº 4, p. 431-439.

BAVAUD, G., "La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme", *Revue Études Augustiniennes*, 1959, Vol. V, N° 1, p. 21-32

BAYNES, N. H., "The Decline of the Roman Power in Western Europe: some Modern Explanations", en: *Byzantine Studies and Others Essays*, London 1960 Vol. III, p. 47-66.

BECKER, H., *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig 1908.

BENDISCIOLI, M., "L'agostinismo dei riformatori protestanti", 1, n° 3, 1955, 203-224.

BENDIX, L., *Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten*, Mainz 1895.

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est; Dios es amor*, ed. San Pablo, Madrid 2006.

BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica SACRAMENTUM CARITATIS, sobre la Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

BENEYTO PEREZ, J., *Historia de las doctrinas políticas*, Aguilar-Editor, Madrid 1948.

BENNET, C., "The Conversion of Vergil : The Aeneid in Augustine's Confessions", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1988, Vol. XXXIV , N° 1, p. 47-69.

BERARDI, C. S., *Idea del Governo Ecclesiastico*, Istituto giuridico dell'Università di Torino, Testi inediti o rari, Ed. G. Giappichelli, Torino 1963.

BERMAN, H. J., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, ed. Fondo de cultura económica, México 1996.

BERNHEIM, E., "Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins", *Deutsche Zeitschrift für Gerchichtswissenschaft*, 1986, p. 1-23.

BESSE, G., "Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin. Recherches sur L'Autorité reconnue a saint Augustin par Calvin en matière d'exégèse", *Revue Études Augustiniennes*, 1960, Vol. VI, n° 2, p. 161-172.

BIEDER, W., *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten kirche*, Basel 1941.

BIONDI, B., "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo", en *Sant'Ambrogio nel XVI Centenario della nascita*, Milán 1940, p. 337-420.

BIONDI, B., "Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano", Acta Congressus Iuridici Internationalis: VII Saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Iustiniano Promulgatis, Roma 12-17 nov. 1934, Roma 1936, p. 3-19.



- BIONDI, B., *Il diritto romano cristiano*, ed. Giuffrè, Milano 1952, 3 volúmenes.
- BLANCH NOUGUÉS, J. M., “Reflexiones en torno al interés jurídico del tributo y del derecho fiscal romano”, en FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G.,
- MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011, p. 115-150.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., “Aclaraciones sobre san Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 211, enero-febrero, 1977, p. 275-279. Idem, “San Agustín, contra la pena de Muerte”, *separata de ARBOR, revista geeral de investigación y cultura*, junio 1975, Madrid 1975.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *La pena de muerte según San Agustín*, Augustinus, Madrid 1977.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *La pena de muerte y biotanasia de Estado*, Visión Libros, Madrid 2012.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *Teología del siglo XX. Pena de muerte*, San Pablo, Madrid 1994.
- BLÁZQUEZ, N., “Aclaraciones sobre san Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 211, enero-febrero, 1977. p. 275-279.
- BLUMENSTOCK, A. H., “Einige Bemerkungen über Sohms Kirchenrecht und den Mysticismus in der Canonistik“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 69, 1893, 253-268.
- BOGARÍN DÍAZ, J., “De nuevo sobre el concepto etimológico de Derecho”, *Derecho y conocimiento*, vol. 1, Universidad de Huelva, Huelva 2002, p. 299-329.
- BOISMARD, M.-E., “Critique textuelle et citations patristiques”, *Revue Biblique*, 57, 1950, 388-408
- BONFANTE, P., *Corsi di diritto romano, 1º. Diritto di famigli*, Ed. Sampaolesi, Roma 1925.
- BORGOMEIO, P., *L’Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972.
- BOSSOWSKI, F., “Quomodo usu furensi audientia episcopalis suadente nonnulla pracepta ad instar iuris graeci aut hebraici in iure romano recepta sint exponitur”, *Acta Congressus Iudiridici Internationalis*, tomo I, Roma 1935, p. 354-410.
- BOUHOT, J.P., “Version inédite du sermon “Ad neophytos“ de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin“, *Revue Études Augustiniennes*, 1971, Vol. XVII, nº 1-2, p. 27-41.

BOULOUIS, A., "Références pour la conversion du monde païen aux VII et VIII siècles : Augustin d'Hippone, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1987, Vol. XXXIII, p. 90-112.

BROWN, P., "Aspects of Christianisation", *Journal Roman Studies*, 52, 1961.

BROWN, P., "L'atteggiamento di sant'Agostino verso la coercizione religiosa", *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín 1972, p. 245-263.

BROWN, P., "Religious coercion in the Later Roman Empire", *History*, 48 (1963), p. 283-305.

BROWN, P., *Augustine of Hippo- a biography*, por Faber and Faber limited, Londres, 1967.

BROWN, P., *Agustín*, editorial acento, Madrid 2003.

BROWN, R. E., FITZMEYER, J. A., ROLAND E. M., *Comentario Bíblico San Jerónimo. V Tomos ( I y II Antiguo Testamento, III y IV Nuevo Testamento, V Estudios Sistemáticos)*, ed. Cristiandad, Madrid 1971.

BUENO MARTÍNEZ, G., "Lectura lógica de la "Ciudad de Dios", *San agustín; estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, p. 147-173.

BURNABY, J., *Amor Dei: An study of the religion of St. Augustin*, London 1938.

CACCIARI, M., *Geo-filosofia dell'Europa*, ed. Adelphi, Milán 1994.

CAMPENHAUSEN, H. von, *La formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel 1971.

CAMPENHAUSEN, H. Von, *Les Pères de L'Église 2, Les Pères Latins*, Ed. De l'Orante, Paris 1967.

CANTERA MONTENGRO, S., *Una visión cristiana de la historia, Comentarios sobre La Ciudad de Dios de San Agustín*, Ediciones CEU, Sevilla 2011.

CAPÁNAGA, "intelectuales Paganos del siglo V frente al misterio de Cristo. (Un episodio epistolar de San Agustín)", *Oikoumene. Studi paleocristiani publicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, p. 439-454.

CAPÁNAGA, V., "Para una teología agustiniana del trabajo", *Communicationes V congressus thomistici internationalis*, I, Roma 1960, 507-522.

CARLYLE, A. J., "St. Augustine and the City of God," *Social and Political Ideals of Some Great Medieval Thinkers*, Hearnshaw, F. J. C. (Editor), Barnes & Noble, New York 1967.

CARRASCOSA GONZÁLEZ, J., CALVO CARAVACA, A. L. (Dirs.), *Derecho Internacional Privado*, 2 Volúmenes, 13ª edición, editorial Comares, Granada 2012.

CARRERAS ARTAU, J., "El agustinismo político medieval y su vigencia en la Confederación catalano-aragonesa", *San agustín; estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 57-72.

CARREZ, M., *Las lenguas de la Biblia*, Estella 1985.

CHADWICK, H., *Agustín*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001.

CHATEAUBRIAND, F-R., *El genio del cristianismo. Bellezas de la religión cristiana*, ed. Ciudadela libros, Madrid 2008.

CHEVALIER L. / RONDET H., L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin, *Revue Études Augustiniennes*, 1957, vol. III, n° 3, p. 221-234.

CHILDS, S., *The New Testament as Canon: an Introduction*, London 1984.

CILLERUELO L., "¿Por qué "memoria Dei"?" *Revue Études Augustinnes*, 1964, vol. X, n° 4, p. 289-294.

CILLERUELO, L., « Pro memoria Dei », *Revue Études Augustiniennes*, 1966, Vol. XII, N° 1-2, p. 65-84.

CLARK M.T., Augustine on justice, *Rev. Ét. Aug.*, 1963, vol. IX, n° 1-2, p. 87-94.

CLARK, M. T., *Augustine, Philosopher of Freedom*, New York-Tournai-Rome-Paris 1958.

COBO DEL ROSAL, M.; VIVES ANTÓN, T.S., *Derecho Penal, parte general*, ed. Tirant lo Blanch, Valencia 1999.

COCHRANE, C. N., *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.

COGGINS, R.J., *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford-Philadelphia 1975.

COMBÉS, G., *La doctrine politique de saint Augustine*, Paris 1927.

CONGAR, Y. M.-J., "Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1957, vol. III, n° 1, p. 1-14.

CONGAR, Y. M.-J., *El Espíritu Santo*, Ed. Herder, sección de teología y filosofía, vol. 172, Barcelona 1991.

COSTA, E., *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Ed. Zanichelli, Bologna 1921.

COTTA, S., *La città politica di sant' Agostino*, Edizioni di comunità, Milano 1960.

COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968,

COUTURIER, Ch., “Sacramentum et Mysterium” dans l’oeuvre de saint augustin”, en *Revue Études augustiniennes*, Paris 1953, p. 161-332.

CRANZ, E., “The development of Augustine’s ideas on Society before the Donatist Controversy”, *Harvard Theological Rev.*, 47, 1954, p. 255-316.

D’ORS, A., “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de estudios políticos*, nº 205. Enero - Febrero. 1976, p. 41-79.

D’ORS, A., *Nuevos Papeles del oficio universitario*, (XIV, La formación del “ius novum” en la época tardo-clásica), ed. Rialp, Madrid 1980.

DANIELOU, J., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1963.

DAUBE, D., *Studies in Biblical Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1947.

DE LUIS VIZCAÍNO, P., “La Sagrada Escritura como “testamento” de Dios en la obra antidonatista de San Agustín”, *Estudio Agustiniiano*, n. 15, 1980, p. 3-37.

DE MIGUEL, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Madrid 2000.

DE ORTEGA JUNGE, R. G. y RIDRUEJO ALONSO, P., “Recensiones; La ciudad de Dios. Dos tomos: 623 + 830 páginas. Número extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial, 1954), *Revista de Estudios políticos*, nº 95, septiembre-octubre, 1957, p. 241-250.

DE PLINVAL, G., “Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin”, *Revue Études Augustiniennes*, 1, nº 4, (1955), 345-378.

DE SILVA Y VERASTEGUI, S., “Imágenes de los concilios Africanos en los códices altomedievales hispánicos: los concilios de Cartago y el concilio Milevitano”, *Revue Études Augustiniennes*, 1986, Vol. XXXII, p. 108-123.

DEFERRARI, R. J., “Saint Augustine’s Method of Composing and Delivering Sermons”, *American Journal of Philology*, n. 43 (1922), p. 97-123, 193-220.

DEL ESTAL, G. (Dir.), *La Ciudad de Dios, Estudios sobre la “Ciudad de Dios”*, número extraordinario de homenaje a san Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, 354- 13 noviembre- 1954. Revista agustiniana de Cultura e investigación, Vol. CLXVII, Redacción y administración: Real monasterio de san Lorenzo de El Escorial, , 2 vol., El Escorial 1954.

DEMAN, T., “Héritage antique et innovation chrétienne dans le « De moribus ecclesiae catholicae », *Augustinus Magister. Congrès International Augustien*, (París, 21-24 septiembere 1954) p. 713-726.

DEMANDT, A., *Der Idealstaat, die politischen teorien der Antike*, Köln 1993.

DIAZ, J., *Enquiridion biblico bilingüe* 62; Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* 2006.

DIDIER, J.C., "Saint Augustin et le baptême des enfants", *Revue Études Augustiniennes*, 2, n° 1-2, 1956, 109-129.

DOLBEAU, F., "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V)", *Revue des Études Augustiniennes*, 39, 1993, p. 57-108.

DOLBEAU, F., "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes VI", *Revista Estudios Agustinos*, n. 39, 1993, p. 371-423, annexe: "Sermons incomplets, mutilés, tronqués, remaniés", p. 421-423.

DOLBEAU, F., "Sermon inédits de S. Augustin dans un manuscrit de Mayence (Stadtbibliothek, I 9)", *Revista Estudios Agustinos*, n. 36, 1990, p. 355-359;

DOLBEAU, F., "Sermons inédits de saint Augustin prêchés en Carthage en 397", *Revue Bénédictine* 104, (1994), p. 34-76.

DOLBEAU, F., "Un Sermon inédit de saint Augustin sur la santé corporelle, partiellement cité chez Barthélemy d'Urbino", *Revista Estudios Agustinos*, n. 40, 1994, p. 279-303.

DOWNEY, G., "polis and civitas in Libanius and St. Augustine: A contrast between East and west in the Late Roman Empire", *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et Politiques*. Vol. LII n° 5, Série Bruxelles 1966, p. 351-366.

DROBNER, H. R., "The Chronology of St. Augustine's Sermones ad populum", *Augustinian Studies* 31, 2000, p. 211-218;

DROBNER, H. R., "The Chronology of St. Augustine's Sermones ad populum", *Augustinus*, 45, 2000, 103-108.

DUBARLE, A.M., "La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustiniennne", *Revue Études Augustiniennes*, 3, n° 2, 1957, 113-136.

DUCHROW U., "Signum » und « superbia » beim jungen Augustin (386-390)", *Revue Études Augustiniennes*, 1961, vol. VII, n° 4, p. 369-372.

DUCHROW, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Klett Verlag, Stuttgart 1970.

DUCLOUX, A., *Ad ecclesiam confugere, Naissance du droit d'Asile dans les Églises (IV- milieu du V s.)*, Ed. De Boccard, Paris 1994.

DUVAL, Y. M., "Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme", *Revue Études Augustiniennes*, 1966, Vol. XII, p. 9-40.

DUVAL, Y., "Évêques et évêchés d'Afrique Ce qu'on en ignore", *Revue Études Augustiniennes*, 1980, Vol. XXVI, N° 3-4. p. 228-237.

DUVAL, Y. M., "Quelques emprunts de Saint Léon a Saint Augustin", *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. Xve année Lille, 1958, p. 85-94.

DUVAL, Y.M., "Saint cyrien et le roi de Ninive dans l'in ionam de Jérôme, La conversion des lettrés à la fin du IV siècle, pag. 551-579. *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. XV année Lille 1958.

DVORNIK, F., *Early christian and bizantine political philosophy*, vol. II, Washington 1966.

ECHEGARAY GONZÁLEZ, J/ ASURMENDI, J./ALONSO SCHÖKEL, L., (et alii) *La biblia en su entorno, introducción al estudio de la Biblia*, ed. Verbo divino, Estella 1999.

ESMEIN, A., GÉNESTAL, R., *Le mariage en droit canonique*, Librairie du Recueil Sirey, vol. I, Paris 1929.

ÉTAIX, R., "Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse", *Revue Études Augustiniennes*, 1980, Vol. XXVI , N° 1-2, p. 62-87.

FEINE, H. E., *Kirchliche rechtsgeschichte, die katholische Kirche*. Köln 1972.

FERNÁNDEZ DE BUJÁN, A., GEREZ KRAEMER, G., MALAVÉ OSUNA, B., (Co-editores), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid 2011.

FIGGIS, J. N., *The political aspects of S. Augustine's "City of God"*, ed. Longmans, Green & company, Gloucester 1963.

FITZGERALD, A. D., (Dir.) *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.

FOLLIET, G., "La typologie du sabbat chez saint Augustin, son interprétation millénariste entre 389 et 400", *Revue Etudes Augustiniennes*, 1956, Vol. II, n° 3-4, 371-390.

FONTAINE J./ PIETRI CH. (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985.

FONTAINE, J., "Des traces de rites agraires dans un passage de Varron ? (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu, 7, 24) " *Revue Études Augustinnes*, 1959, Vol. V , N° 3, p. 261-265.

FOURNIER, P., „Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band“, *Nouvelle Revue historique du Droit*, 18, 1894, 286-295.

FRAHIER, L. J., "L'interprétation du récit du jugement dernier (MT 25, 31-46) dans l'œuvre d'Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1987, Vol. XXXIII, p. 70-84.

FRANK, I., *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Freiburg Br. 1971.

FRANSEN, G., "Ecriture sainte et Droit canonique", *Revista española de Derecho canónico*, Vol. 43, enero-junio, 1986, n.º 120, p. 7-19.

FREDE, H.J., "Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenväter", *Die Alten Übersetzungen des NT, die Kirchenväter und Lektionare*, Berlin 1972, 436-454.

FUCHS, H., *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1926.

GADAMER, H. G., *Fundamentos de una hermenéutica, Verdad y Método*, Ediciones Sígueme; Salamanca 1993.

GANSHOF, F.L., "La Gratia des monarques francs", *Anuario de Estudios medievales*, Barcelona, núm. 3 1966, 9- 26.

GANSHOF, F.L., "Note sur l'emploi de „Gratia“ dans le Code Théodosien", Appendice de *El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII Anuario de Estudios medievales*, Barcelona, núm. 3 1966, 25-26.

GAUDEMMENT, J., *Les sources du Droit canonique VIII-XX siècle*, Du Cerf, Paris 1993.

GAUDEMMENT, J., *Les sources du Droit de l'Eglise en occident du II au VII siècle*, Ed. Du Cerf, Paris 1985.

GAUDEMMENT, J., *Il Diritto canonico*, Torino 1991.

GAUDEMMENT, J., *La formation du Droit séculier et du Droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Ed. Sirey, Paris 1979.

GAUDEMMENT, J., *Le Droit canonique*, Ed. Du Cerf, Paris 1989.

GILSON, E., "Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926), p. 5-127.

GIORGIANNI, V., *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino*, Padova 1951.

GIRARDET, K. M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt 2006.

GÓMEZ ARBOLEDA, E., "Más sobre la noción de persona", *Revista de estudios políticos* n.º 49. Enero - Febrero. 1950, p. 107-124.

GONZÁLEZ BLANCO, A., "El concepto de POLITEIA en el pensamiento de San Juan Crisóstomo", *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* (Sassari, Italia) 3, 1980, p. 251-282.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según san Juan Crisóstomo*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1980.

GONZALEZ GONZALEZ, E., “San agustín en la historia del dogma”, *San agustín: estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 75- 104.

GRANT, F.C., “Religio licita”, *Studia Patristica*, IV/ II, Oxford/Berlin 1961, p. 84-89.

GRANZ F. E., “De Civitate Dei”, XV, 2, et l’idée augustinienne de la société chrétienne“, *Revue Études Augustiniennes*, 1957, vol. III, nº 1, p. 15-27.

GRASMÜCK, E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*. Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag 1964. 272 S. Bonner Historische Forschungen, Band 22.

GRÉGOIRE R., « Le droit consuetudinaire de l’Église d’après la maxime augustinienne « mos populi Dei uel instituta maiorum pro lege tenenda sunt“, *Revue Études Augustiniennes*, 1974, vol. XX, nº 1-2, p. 143-154.

GRIMA LIZANDRA, V., *Los delitos de tortura y de tratos degradantes por funcionarios públicos*, Tirant lo Blanch, Universidad de Valencia, Valencia 1998.

GRIMAL, P., *La formación del Imperio Romano, el mundo mediterráneo en la edad antigua III*, editorial siglo XXI, Buenos Aires 2002.

GUDÍN RODRÍGUEZ-MAGARIÑOS, F., “Estudios: Evolución de la tortura en España: de un reputado instituto procesal a un execrable delito”, *Boletín de información del Ministerio de Justicia de España*, año 60, nº 2021, septiembre 2006, p. 3827-3858.

GUTIÉRREZ ESPADA, C., CERVELL HORTAL, M. J., *El Derecho Internacional en la encrucijada, Curso general de Derecho Internacional Público*, Editorial Trotta, Madrid 2008.

GUY, J. C., *Unité et structure logique de la cité de Dieu*, Paris 1961.

HADOT P., “Citations de Porphyre chez Augustin”, *Revue Études Augustiniennes*, 1960, vol. VI, nº 3, p. 205-244.

HARNACK, A. Von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924.

HART, H. L. A., *The concept of law*, Oxford university press, Oxford 1963.

HARTMANN, L. M., *Ein Kapitel vom Spätantiken und frühmittelalterlichen Staate*, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1913.

HEGGELBACHER, O., *Geschichte des frühchristlichen kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*. Freiburg 1973.



HENRY, P., *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe, (Spicilegium Sacrum Lovaniense, t. XV)*, Louvain 1934, 292 p.

HERBERT, H., *Reich der Neuern Mitte*, Wien-Köln 1965.

HERGENROETHER, J., *Historia de la Iglesia*, Madrid 1884, tomo II, Biblioteca Teológica del s. XIX.

HILL, E., *Saint Augustine. Sermons on the Liturgical Seasons, III/ 6-7, The works os Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, Brooklyn-Nueva York 1993.

HÖFFE O., "Positivismus plus moralismus: zu Augustinus' eschatologischer staatstheorie", *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

HOHENLOHE, K. Von, *Grundlegende Fragen des Kirchenrechts*, Wien Mayer und C., Wien 1931.

HOLL, K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Berlin 1921.

HOLLWECK, J., *Die kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899.

HÖLSCHER, G., *Kanonisch und Apokryph*, Leipzig 1905.

HOLSTEIN, G., *Historia de la filosofía política*, Instituto de Estudios políticos, Madrid 1969.

HOMBERT, P.M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996.

HONIG, R., *Veiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts*, Göttingen 1954.

HORN, C., *Augustinus, De civitate Dei*, Berlin 1997.

JEMOLO, A. C., "Peculiaritá del diritto penale ecclesiastico", en AA. VV., *Studi in onore F. Cammeo*, I, Padova 1933.

JURGELEIT R., "Der Zeitbegriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1988, Vol. XXXIV , N° 2, p. 209-229.

KAHL, W. *Lehrsystem des kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, Freiburg-Leibniz 1894.

KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart 1951.

KAMLAH, W., *Meditatio mortis*, Stuttgart 1976.

KATTENBUSCH, F., *Die Vorzugstellung des Petrus und der Character der Urgemeinde zu Jerusalem*, Tübingen 1922.

KELSEN, H., *La Teoría del Estado de Dante Alighieri*, edición y traducción de Juan Luis Requejo Pagés, Ed. KRK Pensamiento, Oviedo 2007.

KLINGER, F., “La idea de justicia de Hesíodo a San Agustín”, *Revista de estudios políticos*, nº 72, noviembre-diciembre, 1953, p. 23-36.

KUNZELMANN, “Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus”, *Miscelanea Agostiniana II*, Roma 1931, p. 417-420.

LA BONNARDIÈRE A. M., “Jérôme « informateur » d’Augustin au sujet d’Origène“, *Revue Études Augustiniennes*, 1974, vol. XX, nº 1-2, p. 42-54.

LA BONNARDIÈRE A. M., “La date du « De Continentia » de saint Augustin”, *Revue Études Augustiniennes*, 1959, vol. V, nº 2, p. 121-127.

LA BONNARDIÈRE A. M., “La lacune de l’Epistula 177 de saint Augustin“, *Revue Études Augustiniennes*, 1969, vol. XV, nº 1-2, p. 63-65.

LA BONNARDIÈRE A. M., “Pénitence et réconciliation des Pénitents d’après s. Augustin”, *Revue Études Augustiniennes*, 1967, vol. XIII, nº 1-2, p. 63-65 ;

LA BONNARDIÈRE, A. M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

LA BONNARDIÈRE, A.M., “Les douze petits prophètes dans l’œuvre de saint Augustin”, *Revue Etudes Augustiniennes*, 1957, Vol. III, nº 4, 341-374.

LA BONNARDIÈRE, A.M., “Recherches de chronologie augustinienne”, *Revue d’Etudes Augustiniennes*, 53, Paris 1965.

LA BONNARDIÈRE A.M., (ed.), *Saint Agustin et la Bible*, Paris 1986.

LA PIRA, G., *La successione ereditaria intestata e contro il testamento in diritto romano*, Ed. Vallecchi, Firenze 1930.

LAGRANGE, M. J., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris 1933.

LAMBOT, C., “La tradition manuscrite des sermons de saint Augustin pour la Noël et l’Épiphanie”, *Revue Bénédictine*, 77, 1967, 217-245.

LAMBOT, C., “Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques”, *Revue Bénédictine*, 79, 1969, p. 148-172;

LAMBOT, C., “Sermons complétés de saint Augustin, Stude e Testi”, *Revue Bénédictine* 79, 1969, p. 53-69.

LAMBOT, C., “Sermons complétés de saint Augustin. Fragments de sermons perdus. Allocution inédite de saint Augustin”, *Revue Bénédictine*, 51, 1939, p. 3-30.

LAMBOT, C., *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento*, (Edita sermones de Agustín), Utrecht 1950.

LAMIRANDE, E., "La signification de « christianus » dans la théologie de saint Augustin et la tradition ancienne", *Revue Études Augustiniennes*, 1963, vol. IX, n° 3-4, p. 221-234.

LAMIRANDE, E., "NOTE, Anima Ecclesiae chez saint Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1967, vol. XIII, n° 3-4, p. 319-320.

LAMIRANDE, E., "Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise", *Revue Études Augustiniennes*, 1983, Vol. XXIX, N° 3-4, P. 209-232.

LÄMMLER, N., *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*, Rottenburg 1933.

LANA, H., "Problema politici vivi nella coscienza occidentale tra il IV e il V secolo d.C.", *Studi sul pensiero politico Classico Napoli*, 1973, p. 451-463.

LANGA, "S. Cipriano y la controversia bautismal del s. III", *Religión y Cultura* 26, 1980, p. 731-754.

LASCARIS-COMNENO, C., "San Agustín, educador", *San Agustín; estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 131-143.

LE BRAS, G. (Dir.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Tome I, Ed. Sirey, Paris 1955.

LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*, ed. Taurus, Madrid 1989.

LE LANDAIS, M., "Deus années de prédication de saint Augustin", *Rev. Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 9-95.

LE TOURNEAU, D., *El Derecho de la Iglesia, Iniciación al Derecho Canónico*, Ed. Rialp, Madrid 1997.

LEEB, R., *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen*, ed. Walter de Gruyter, Berlin 1992.

LEIMAN, S.Z., *The canonization of hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Conn. 1976.

LEPELLEY C., "Le patronat épiscopal aux IV et V siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique" *L'évêque dans la cité du IV au V siècle ; image et autorité*, (actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome en Roma, 1<sup>o</sup> y 2<sup>o</sup> diciembre 1995.) Ed. École française de Rome, 1998. p. 17-33.

LEWALTER, E., "Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins", *Zeitschrift für kirchengeschichte* 53 1934, p. 1-51.

LIETZMANN, H., „Das Problem der Spätantike“, *Sitzungsberichte der preussischer Akademie der Wissenschaften XXXI*, 1927, p. 342-358.

LIETZMANN, H., „Das problem Staat und Kirche im weströmischen Reich“, en *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1940.

LIETZMANN, H., *Kleine Schriften I, Studien zur Spätantike Religionsgeschichte*, Akademie Verlag, Berlin 1958.

LÖHRER M., *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustins in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Hamburg 1955.

LOHSE, B., „Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates“, *Studia patristica*, VI, III Oxford-Berlin 1962. p. 447-475.

LOMBARDI, G., *La laicità dello Stato*, „*Studi cattolici*“, 31, 1987, p. 323-330.

LONERGAN, B. J. F., DORAN, R. N., BRAVO A. J., *Libertad, sociedad e historia: Antología de textos de Bernard Lonergan y Robert Doran sobre ética social y política*, universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, México D. F. 1995.

LOPE CILLERUELO, P., „Originalidad de la noética agustiniana“, *San agustín: estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 107-127.

LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., „Los preceptos de naturaleza tributaria en la legislación sobre extranjería tras su reforma“, *Revista española de Derecho Financiero*, Civitas, n. 154, 2012, p. 89-115.

LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., *La no confiscatoriedad en la imposición sobre el consumo*, Publicaciones del Real Colegio de España, Bolonia, 2008.

LÓPEZ ESPADAFOR, C. M., *Principios básicos de fiscalidad internacional*, Marcial Pons, Madrid 2010.

LÓPEZ GUERRA, L., ESPÍN, E., GARCÍA MORILLO, J., PÉREZ TREMP, P., SATRÚSTEGUI, M., *Derecho constitucional, Volumen I. El ordenamiento constitucional. Derechos y deberes de los ciudadanos*, Ed. Tirant lo Blanch, 7ª edición, Valencia 2007.

LORENZ, R., „Fruitio Dei bei Augustin“, *Zeitschr. F. Kirchengesch.* 63 (1950-51) 75-132.

LUNEAU, A., *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964.

MADEC G., „Table ronde sur les lettres de saint Augustin nouvellement découvertes (20-21 Septembre 1982)“, *Revue Études Augustiniennes*, 1982, vol. XXVIII, n° 3-4, p. 383-384.

MADEC, G., "L'historicité des Dialogues de Cassiciacum", *Revue Études Augustiniennes*, 1986, Vol. XXXII, N° 3-4, p. 207-231.

MADEC, G., "NOTES; Augustin, disciple et adversaire de Porphyre" *Revue Études Augustiniennes*, 1964, Vol. X, n° 4, p. 365-369.

MADEC, G., "Pour et contre la "memoria Dei", *Revue Études Augustiniennes*, 1965, Vol. XI, N° 1-2, p. 89-92.

MAIER, J. F., *Augustin und das antike Rom*, Tübingen 1955

MAISONNEUVE, H., *Études sur les origines de l'Inquisition*, Librairie Philosophique J. Vrin, 12<sup>e</sup> édition, Paris 1960.

MALHERBE, J., AUTENNE, J., "Perequation cadastrale et réforme de la fiscalité immobilière", *extrait du "journal des tribunaux"*, ed. Maison Ferdinand Larcier, Bruxelles 1980.

MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.

MARCOS MARTÍNEZ, T., "Parangones de eclesiología agustiniana", *Religión y Cultura*, LVII (2011), p. 699-728.

MARCOS SÁNCHEZ, M. M., "Minorías y sectas en el mundo romano", *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3, n° 1, 2007, p. 1-5.

MARGERIE, B. De, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980-82, 3 vols.

MARKUS, R. A., "Imago an Similitudo in Augustine", *Revue Études Augustiniennes*, 1964, Vol. X, N° 2-3, p. 125-143.

MARKUS, R. A., *Christianity in the Roman world*, Ed. Thames and Hudson, London 1974.

MARROU H. I., "De Philostrate à saint Augustin (Cité de Dieu, XXII, 24,3)" *Revue Études Augustiniennes.*, 1965, vol. XI, n° 3-4, p. 223-228.

MARROU, H-I., "Doctrina et Disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise", Union Académique Internationale, Bruxelles, Belgique, *ALMA, Bulletin du Cange*, 1934, Vol IX, p. 5-25.

MARROU, H. I., "Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?", *Studia Patristica*. Vol II. Oxford y Berlin 1957, p. 342-350

MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Ed. Boccard, Paris 1958.

MARROU, H.I., "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1966, Vol. XII, N° 1-2, p. 111-136

MARROU, K. I., “La technique de l’édition à l’époque patristique», *Vigiliae christianae* III, 1949, p. 218-224.

MARROU, *Storia dell’educazione nell’antichità*, Roma 1966.

MARSHALL, R. T., *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Catholic University of America, Washington D. C. 1952.

MARTIN-RETORTILLO BAQUER, L., “La excepción a la abolición de la pena de muerte: la previsión “para los tiempos de guerra”; comentario al libro del doctor don Juan Felipe Higuera Guimerá”, *Revista española de derecho constitucional*, nº 3. Septiembre-Diciembre. 1981, p. 321-333.

MARTIN, J., *Saint Augustine*, Ed. Vita e Pensiero- Pubblicazioni dell’Università Católica del Sacro Cuore, Paris 1901.

MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Canónico*, Diego Marín, Murcia 1995.

MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Antigüedad y Cristianismo XIX, Murcia 2002.

MARTÍNEZ DIEZ, G., “La Iglesia de las normas: El Derecho Canónico”, *XXXII Semana de Estudios medievales*, ed. Gobierno de Navarra, Estella, 18 a 22 de julio de 2005, Pamplona 2006, p. 53-97.

MARTÍNEZ GARCÍA, F., *Historia de la Literatura Leonesa*, editorial Everest, León 1982.

McINTOSH, J. S., *A Study of Augustine’s versions of Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 1912.

METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, development, and Significance*, Oxford 1987.

MINDAN MANERO, M., “El afán de verdad en San Agustín”, *San Agustín; estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 107-127.

MOHRMANN, Ch., “Saint Augustin prédicateur”, *Étude sur le latin des chrétiens*, I, Roma 1961, p. 391-402.

MOIX MARTINEZ, M., “En torno al concepto de justicia social”, *Revista de Política Social*, nº 21, enero-marzo, 1954 p. 7-42.

MOMMSEN, Th. E., “Orosius and Augustine”, *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice. P. 325-358.

MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*, Tomo V, Paris 1920.

- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Tomo VII, *Saint Augustine et le Donatisme*, Paris 1923.
- MONDÉSERT, C., (ed.) *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984.
- MONTES, J., *El crimen de herejía*, Ed. Núñez Samper, Madrid 1918.
- MONTORO BALLESTEROS, A., “El Tractado de Republica” de Alonso de Castrillo (1521)”, *Revista de estudios políticos*, nº 188, marzo-abril, 1973, p. 107-152.
- MOREAU, M., “Mémoire et Durée” *Revue Études Augustiniennes*, 1955, Vol. I, Nº 3, p. 239-250.
- MORIONES, F., *Teología de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011.
- MORRISON, K. F., *Rome and the City of God*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1964.
- MÖRSDORF, K., “Altkanonisches Sakramentsrecht?”, *Studia Gratiana I*, Bologna 1953, p. 483-502.
- MOSCA, G., *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, ed. Edersa, 1984.
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- MÜHLENBERG, E., *Die Konstantinische Wende*. München 1998.
- MUÑIZ PÉREZ, J. C., “El art. 25.2 CE o la apocatástasis de los demonios: problemas de razonamiento teológico y jurídico”, en SOTO CARRASCO, D., GARCÍA COSTA, F. M., NICOLÁS GUARDIOLA, J. N., (Eds.), *Memorias iberoamericanas: historia, política y derecho*, Aranzadi, Pamplona 2015. Pendiente de publicación.
- MUÑOZ ALONSO, A., “Concepto agustiniano de filosofía en la “Ciudad de Dios”, *San Agustín; estudios y coloquios*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1960, 35-53.
- NEANDER, A., *Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel*, Hamburg 1847.
- NOVOA, C., “Castigo de Dios y pena de muerte”, *Theologica Xaveriana*, n. 141 (2002) 81-100, p. 88, nota 12.
- ORLANDIS, J., “En torno a la noción visigoda de tiranía”, *anuario de Historia del derecho español*, Madrid 1958, p. 5-43.
- OROZ, J., “Roma en la concepción de San Agustín y San León Magno”, *Studia patristica IX*, Oxford 1963.

ORTEGA, J. F., "La organización internacional (Estudio sobre el pensamiento de San Agustín)", *Revista de estudios políticos*, nº 144, Noviembre-diciembre, 1965, p. 47-71.

PALMERO RAMOS, R., "*Ecclesia Mater*" en *San Agustín*, Ediciones Cristiandad, Teología y siglo XX, 11, Madrid 1970.

PALMERO RAMOS, R., *Ecclesia mater en San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas*, Madrid 1970.

PERLER, O., "La "Memoria des Vingt Martyrs" d'Hippone la Royale", *Revue des Études Augustiniennes*, 2, 1956, 435-446.

PESCH, R., *Il vangelo di Luca I*, Brescia 1983.

PETERSON, E., "Cristo como Imperator", *Tratados Teológicos*, Madrid, cristiandad, 1966, 63-69

PETERSON, E., "El monoteísmo como problema político", *Tratados Teológicos*, Madrid, cristiandad, 1966, 27- 62.

PINCHERLE, A., *La formazione teologica de S. Agostino*, Roma 1947.

PIZZOLATO, L. F., "L'amicizia in Sant'Agostino e il «Laelius» di Cicerone", *Vigiliae Christianae*, 1974, Vol XXVIII, p. 203-215.

PIZZOLO, C., *Democracia, opinión pública y prensa: en la construcción de un paradigma*, Ediciones Jurídicas Cuyo, Mendoza 1997.

PIZZORNI, R. M., "Il diritto naturale nel pensiero di S. Agostino", *Apollinaris*, LVII, 3-4, 1984. p. 517-546.

PIZZORNI, R. M., "La dignita' della persona umana e l'autorita' dello stato", *Apollinaris*, commentarius instituti utriusque juris, Pontificale universitatis lateranensis. LXIX, 1996. 3-4, p. 635-670.

PLAGNIEUX, J., "A propos du « monogénisme » de saint Augustin (Esquisse d'une introduction doctrinale pour une lecture moderne du *De peccato originali*)". *Revue Études Augustiniennes*, 1976, vol. XXII, nº 3-4, p. 254-261.

PLIVAL G. De, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943.

PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*. München 1960.

POLLMANN, K., "Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I-IV)". *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin 1997.

PONTET, M., *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris 1945.

POQUE, S., S., *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris 1966.



PORTALIÉ, E., “Augustin (Saint). Vie, oeuvres et doctrine”, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey, Paris 1931.

PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1930.

PREGO DE LIS, A., “La pena de Exilio en la legislación Hispanogoda”, p. 515-529, en AA. VV. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Antigüedad y Cristianismo, n. XXIII, Murcia 2006.

PRZYWARA, E., *San Agustín; perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

PUCCI, U., *La città di Dio*, Torino 1938.

QUASTEN, J., “Ein Taufexorzismus bei Augustinus”, *Revue Etudes Augustiniennes*, 1956, Vol. II, nº 1-2, p. 101-108.

HOLTE, K. R., “Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le probleme de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne”, *Revue de Études Augustiniennes*, Vol. VIII, 1962 p. 111-164.

RAHNER, K., *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Breisgau, Herder, colección Quaestiones Disputatae, 1958.

RATZINGER, J., “Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins“ *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954, p. 965-979.

RATZINGER, J., *Libertad Cristiana y Liberación*, Ed. Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 2005, p. 28.

RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1992.

RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid 1987.

REINHARDT, K., *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid 1986.

RICHÉ P./LOBRICHON G. (eds.), *Le moyen Âge et la Bible*, Paris 1984.

RICO ALDAVE, H., *El Derecho de asilo en la cristiandad*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona 2005.

RIDDER, H., “La guerra y el derecho de guerra en el derecho internacional y en la doctrina internacionalista”, *Revista de estudios políticos*, nº 92, marzo-abril, 1957, p. 31-50.

RIES, J., “Une version liturgique copte de l’Epistola Fundamenti de Mani réfutée par Saint Augustin?”, *Studia Patristica*, vol. XI, Oxford y Berlin 1963, 341-349.

ROCA MELIA, I., “Bosquejo de una teoría política en la Roma Clásica.” *Millars*, nº 4, 1977, p. 25-66.

ROCHE ARNAS, P. (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Ed. Fundación Ramón Areces, Madrid 2010.

ROCHE ARNAS, P., “San Agustín y Edigio Romano: De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 15, 2008, p. 113-126.

ROLLA, A., “La Cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filipensi 3,20”. *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 75-80.

ROMANO, M., *Ascesa e declino della città europea*, Ed. Raffaello Cortina, Scienza e Idee, Collana diretta da Giulio Giorello, Milano 2010.

RONDET, H., “Le symbolisme de la mer chez saint Augustin”, *Augustinus Magister*, II, p. 691-701.

ROUCO VARELA, A. M., *Teología y Derecho*, ed. Cristiandad, Madrid 2002.

ROUCO VARELA, J. M., “Die katolisch Reaktion auf das Kirchenrecht I Rudolph Soms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Grundlegung des Kirchenrechts“, *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, Verlag Ferdinand Schöning, München-Paderborn-Wien 1969, 15-52.

SABATER, P., *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, Seu Vetus Italica, et Caeterae quaecumque in Codicibus MSS. & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata Latina & cum Textu Graeco comparantur*, Tomus Primus, Remis, 1743.

SABATIER, P., *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecumque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt. Quae cum Vulgata Latina, & cum textu graeco comparantur. Opera et studio D. Petri Sabatier*, Reims, (1743, 3 vols.)

SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, ed. Fondo de cultura económica, México 1945.

SAFFREY, H. D., “Quelques aspects de la piété populaire dans l’Antiquité tardive”, *Revue Études Augustiniennes*, 1985, Vol. XXXI, nº 1-2, p. 3-19.

SAGE, A., “Augustinisme et Théologie moderne”, *Revue Études Augustiniennes*, 1966, vol. XII, nº 1-2, p. 137-156.

SAGE, A., “La prédestination chez saint Augustin d’après une thèse récente”, *Revue Études Augustiniennes*, 6, 1960, 31-40.

SAGE, A., “La Règle de saint Augustin“, *Revue Études Augustiniennes*, 1968, Vol. XIV, Nº 1-2, p. 123-132.

SAGE, A., “Le péché originel dans le pensée de saint Augustin, de 412 à 430“, *Revue Études Augustiniennes*, 15, n° 1-2, 1969, 75-112.

SAGE, A., “Les deuz temps de grâce“, *Revue Études Augustiniennes*, 1961, Vol. VII, N° 3, p. 209-230.

SAGE, A., “Péché originel. Naissance d’un dogme“, *Revue Études Augustiniennes*, 1967, Vol. XIII, n° 3-4, 211-248.

SAGE, A., “Praeparatur voluntas a Domino“, *Revue Études Augustiniennes*, 1964, Vol. X, p. 1-20.

SÄGMÜLLER, J. B., “Kirchenrecht von Rudolph Sohm. Erster Band“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 68, 1892, 445-461.

SANCHEZ AGESTA, L., “Crisis de la política como ciencia moral“, *revista de estudios políticos*, n° 89. Septiembre - Octubre. 1956, 3-17.

SÁNCHEZ CARO, J.M., “Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo“, *Salmanticensis*, 32 (1985) 5-34.

SANTOS, F. J., “O mistério pascal em alguns sermões de santo Agostinho. Os sermões chamados Guelferbytanus III e V“, *Lumen*, 46, 1985, Lisboa, p. 35-39.

SCHALL, J. V., “On the place of Augustine in political philosophy: a second look at some Augustinian literature“, *The Political Science Reviewer*, XXIII (1994), 128-65.

SCHALL, J. V., “The "realism" of St. Augustine's "political realism": Augustine and Machiavelli“ *Perspectives on Political Science*, 25 (Summer, 1996), 17-23.

SCHEPSES, E., “Rechtsfall der Alypius“, en *Studia et Documenta Historia et Iuris*, n. 5, 1939, p. 140-160.

SCHILLING, O., *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten kirche*, Paderborn 1914.

SCHINDLER, L., “Die altchristliche Arkandisziplin und die antiken Mysterien“, *Jahres-Bericht des K. K. Staats-Ober-Realgymnasiums in Tetschen A. E. für das Schuljahr 1910/1911*, Tetschen A. E., p. 3-27.

SCHMIDT-DENGLER, W., “Die “aula memoriae” in den Konfessionem des heiligen Augustin“, *Revue Études Augustiniennes*, 14, 1968, 69-89.

SCHMITT, C., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “ius publicum Europaeum”*, Ed. Comares, Granada 2002.

SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate Dei*, Berlin 1911.

- SCHULZ, F., *Classical Roman Law*, Clarendon Press, Oxford 1951.
- SCHÜMANN, H., “Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung. Die Repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4“, *Traditionsgeschichte Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 251-340.
- SCHUSTER, A. I., “La Chiesa ambrosiana”, en *Conferenze di storia milanese*, ed. Bocca f.lli editrice, Milano 1897.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Ed. Anaya, Madrid 1985.
- SERVELIÓN CORREA, J., *La potestad legislativa de la Iglesia católica*, Catholic University of America, Washington D. C. 1925.
- SESE, BERNARD, *Vida de San Agustín*. Madrid: San Pablo, 1993.
- SIEBOLD, M., *Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden*, Münster 1930.
- SILVA, E., “San Agustín y la pena capital”, *Revista de estudios políticos*, nº 208, julio-octubre 1976, p. 207-219.
- SIMONETTI, M., “S. Agostino e gli Ariani”, *Revue Études Augustiniennes*, 1967, Vol. XIII, nº 1-2, p. 55-84.
- SMALLEY, D., *The Study of the Bible in the Middle Age*, Oxford 1952.
- SOHM, R., *Das Rect der Eheschliessung*, Weimar 1966.
- SOHM, R., *Das Verhältnis von Staat und Kirche. Aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, Tübingen 1873
- SOHM, R., *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892, 3 volúmenes.
- SOLER, C., *Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*, en *Ius canonicum*, 30, 1990, p. 287-304.
- SOTO CARRASCO, D., GARCÍA COSTA, F. M., NICOLÁS GUARDIOLA, J. N., (Eds.), *Memorias iberoamericanas: historia, política y derecho*, Aranzadi, Pamplona 2015. Pendiente de publicación.
- STANKIEWICZ, A., “Errore circa le propieta’ e la dignita’ sacramentale del matrimonio”, *Apollinaris*, LVII, 3-4, 1984. p. 546-565.
- STEWART, A. C., ”The *de peccatorum meritis* and Augustine’s rejection of pre-existence”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1988, Vol. XXXIV, N° 2, p. 274-279.

STÖCKL, *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz 1891, reeditado en Kessinger Legacy Reprints, Whitefish 2010.

STOCKMEIER, P., "Imperium bei Papst Leo dem Großen", *Studia Patristica*, Oxford 1959; Berlin 1961.

STRATMANN, F. M., *Die Heiligen und der Staat*, Dritte Band, Athanasius-Ambrosius-Chrysostomus-Augustinus, Frankfurt a. m. 1950.

STOODT, D., *Word und Rect.*, Rudolph Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts, München 1962.

SUERBAUM, W., *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster, 1961.

SUTCLIFFE, E. F., "El Génesis", en *Verbum Dei* I, Herder, Barcelona 1956, p. 462-463.

SZIDAT, JOACHIM, "Constantin bei Augustin", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1990, Vol. XXXVI, p. 243-256.

TARDIEU M., "Éphrem et Augustin contre Mani", *Revue Études Augustiniennes*, 1979,

TEJA, R., "Sinesio de Cirene y el derecho de asilo en las iglesias. A propósito de un libro reciente", *Cassiodorus revista di studi sulla tarda antichita* '3, Catanzaro. Calabria 1997, 237-246.

TEJA, R., "Auctoritas versus potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua", *studies ephemeridis Augustinianum*, Vol. I. N° 58, Roma 1997, p. 73-82.

THELAMON F., "L'histoire de l'Église comme "histoire sainte", *Revue Études Augustiniennes*, 1979, vol. XXV, n° 1-2, p. 184-191.

THONNARD F. J., "NOTE Augustinisme et Thomisme comme Philosophies Chrétiennes", *Revue Études Augustiniennes*, 1960, vol. VI, n° 3, p. 255-258.

THONNARD F. J., "NOTES, un Texte de Plotin dans la Cité de Dieu, IX, 17", *Revue Études Augustinnes*, 1959, vol. V, n° 4, p. 447-449.

THONNARD F. J., "Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel", *Revue Études Augustiniennes*, 1964, vol. X, n° 4, p. 370-374.

THONNARD F. J., "Sur le pêché dans saint Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1961, vol. VII, n° 3, p. 250-251.

THONNARD F. J., "La morale conjugale selon saint Augustin", *Revue Études Augustiniennes*, 1969, Vol XV, n° 1-2, p. 113-131.

THONNARD F. J., "La notion de liberté en philosophie augustinienne", *Revue des Études Augustiniennes*, vol. XVI, n° 3-4, 1970, 243-270.

THONNARD, F. J., “La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne », *Revue Études Augustiniennes*, 1960, Vol. VI, N° 3, p. 97-123.

THONNARD, F. J., “La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne“, *Revue Études Augustiniennes*, 1965, Vol. XI, n° 3-4, p. 239-265.

THONNARD, FR. J., “La philosophie de la Cité de Dieu”, *Revue Etudes Augustiniennes*, 1956, Vol, II, n° 3-4, p. 403-421.

THYSSEN, J., *Historia de la filosofía de la historia*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1954.

TOMÁS Y VALIENTE, F., *La Tortura en España: Estudios históricos*, Ariel, Barcelona 1973.

TORRENT RUIZ, A., *Diccionario de Derecho Romano*, Edisofer, Madrid 2005.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo: prenicenos, gnósticos, apócrifos*, ed. Verbo Divino, Estella/Lizarra (Navarra) 2001.

TRUBLET, J., “Constitution et clôture du canon hébraïque”, *Le Canon des Écritures*, Centre Sèvres, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », n° 140, 1990, p. 77-187.

TRUYOL Y SERRA, A., *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1944.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza universidad, Textos, Madrid 2004.

TUILLER, A., “Le sens du terme ‘ομοουσιος dans le vocabulaire théologique d’Arius et de l’Ecole d’Antioche”, *Studia patristica*, Vol. II, III Oxford y Berlin 1961, p. 421-430.

UÑA JUÁREZ, A., *San Agustín (354-430)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994.

VALLIN P., “prex legitima“ : Ps. Aug., Sermo 65.1“, *Revue Études Augustiniennes*, 1980, vol. XXVI, n° 3-4, p. 303-305.

VAN DER LOF L. J., “Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin (à propos d’un commentaire sur « De civitate Dei » X, VI)” *Revue Études Augustiniennes*, 1964, vol. X, n° 4, p. 295-304.

VAN DER LOF L. J., “Les interlocuteurs d’Augustin dans le De Diuinatione daemonum”, *Revue Études Augustiniennes*, 1967, vol. XIII, n° 1-2, p. 25-30.

VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965.

VAZ DE CARVALHO, J., “Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?”, *Revista portuguesa de filosofia*, 11, Braga 1955, 142-153.

VERBRAKEN, P.-P., *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Instrumenta Patristica 12, Steenbrugge, 1976.

VERHEIJEN, L., “Les sermons de saint Augustin pour le Carême (205-211) et sa motivation de la vie ascétique”, *Augustiniana*, n. 21 (1971), p. 357-404.

VITTINGHOFF, F., *Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike*, Historische Zeitschrift, 198, 1964.

VOGT, J., “Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert“, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, 2 vols. München 1974, Vol. I, p. 166-188.

VOGT, J., *La decadencia de Roma, Metamorfosis de la cultura antigua*, Madrid, ediciones Guadarrama, Madrid 1968.

WEISMANN, F. J., “The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1989, Vol. XXXV, n° 1, p. 104-119.

WENNING, GREGOR, ”Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1990, Vol. XXXVI, p. 80-90.

WERMELINGER, O., *Le canon de l’Ancien Testament*, Ginebra 1984.

WOLFSON, H. A., “An Unknown Splinter Group of Nestorians“, *Revue Études Augustiniennes*, 1960, Vol. VI, N° 3, p. 249-253.

WOLFSON, H. A., “More about the Unknown Splinter Group of Nestorians”, *Revue Études Augustiniennes* 1965, Vol. XI, N° 3-4, p. 217-222.

WURST, G., *Die Bema-Psalmen, Manichaesim Psalm Book*, Part II, Fasc. I, Turnhout 1996.

ZARB, S. M., *Chronologia Enarrationum S. Augustini en Psalmos*, Valetta, Malta 1948.

ZARB, S. M., *Chronologia operum Sancti Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Roma 1934.

ZARB, S. M., *Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli*, Roma 1933;

ZWINGGI, A., “Die forlaufende Schriflesung im Gottesdienst bei Augustinus”, *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 12, 1970, p. 85-129.

ZWINGGI, A., “Die Perikopenordnungen der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus”, *Augustiniana* 20, 1970, p. 5-34.

Recursos de Internet citados:

<http://www.earlychristianwritings.com/shepherd.html>, consulta lunes 31, marzo 2008

[http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort\\_Augustine\(2006\).pdf](http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort_Augustine(2006).pdf)  
(Consulta: lunes, 31 marzo 2008)

[http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire\\_de\\_theologie\\_catholique\\_lettre\\_A.html](http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_lettre_A.html)  
(Consulta 27 octubre 2015).



## FUENTES

TERTULLIANUS, *Apologeticum*, edita Resta Barrile, ed. Zanichelli, Bologna 1989.

MOMMSEN, TH., KRUEGERI, P., *Codex Theodosianus*, Ed. Weidmann, Hildesheim 1990.

GAYO, *Instituciones*, edición bilingüe, editorial civitas, Madrid 1985.

D'ORS, A., BURILLO, J., (et alii) *El Digesto de Justiniano*, 3 volúmenes, Pamplona 1968, 1972 y 1975.

SAN AGUSTÍN, *Escritos filosóficos (1º) Introducción general. Vida de San Agustín, escrita por Posidio. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana, Obras de San Agustín Volumen I*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1981.

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

SAN AGUSTÍN, *Obras filosóficas Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947.

SAN AGUSTÍN, *Obras apologéticas. De la verdadera religión. De las costumbres de la Iglesia católica. Enquiridión. De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. IV*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948.

SAN AGUSTÍN, *Escritos apologéticos (2º) La Trinidad, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006.

SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre la Gracia: Del espíritu y de la letra. De la naturaleza y de la gracia. De la gracia de Jesucristo y del pecado original. De la gracia y del libre albedrío. De la corrección y de la gracia. De la predestinación de los santos. Del don de la perseverancia, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1949.

SAN AGUSTÍN, *Sermones (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981.

SAN AGUSTÍN, *Cartas (1º) 1-123, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. VIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.

SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre la Gracia (2º) Cuestiones diversas a Simpliciano. Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos. Réplica a las dos*

cartas de los pelagianos. Actas del proceso contra Pelagio, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. IX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.

SAN AGUSTÍN, Sermones (2º) 51-116 Sobre los Evangelios Sinópticos, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. X, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983.

SAN AGUSTÍN, Sermones (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981.

SAN AGUSTÍN, Cartas (2º) 124-187, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XIa, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987.

SAN AGUSTÍN, Cartas (3º) 188-1\*-29\*, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XIb, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991.

SAN AGUSTÍN, Tratados Morales, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.

SAN AGUSTÍN, Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

SAN AGUSTÍN, Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009.

SAN AGUSTÍN, Tratados Escriturarios: De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957.

SAN AGUSTÍN, La Ciudad de Dios (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XVI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.

SAN AGUSTÍN, La Ciudad de Dios (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

SAN AGUSTÍN, Escritos bíblicos (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

SAN AGUSTÍN, Enarraciones sobre los Salmos (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XIX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964.

SAN AGUSTÍN, Enarraciones sobre los Salmos (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1965.

SAN AGUSTÍN, Enarraciones sobre los Salmos (3º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966.

SAN AGUSTÍN, Enarraciones sobre los Salmos (4º y último), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967.

SAN AGUSTÍN, Sermones (3º) 117-183, Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983.

SAN AGUSTÍN, Sermones (4º) 184-272 B, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

SAN AGUSTÍN, Sermones (5º) 273-338 sermones sobre los mártires, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.

SAN AGUSTÍN, Sermones (6º) 339-396 Sermones sobre diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXVI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

SAN AGUSTÍN, Escritos bíblicos (3º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991.

SAN AGUSTÍN, Escritos bíblicos (4º) Cuestiones sobre el Heptateuco, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1989.

SAN AGUSTÍN, Escritos bíblicos (5º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXIX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1992.

SAN AGUSTÍN, Escritos antimaniqueos (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.

SAN AGUSTÍN, Escritos antimaniqueos (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993.

SAN AGUSTÍN, Escritos antidonatistas (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.

SAN AGUSTÍN, Escritos antidonatistas (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIII, introducción, Bibliografía y notas por LANGA, P., traducción de SANTAMARTA, S., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, p. 577-601.

SAN AGUSTÍN, Escritos antidonatistas (3º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.

SAN AGUSTÍN, Escritos antipelagianos (3º) Réplica a Juliano, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.

SAN AGUSTÍN, Escritos antipelagianos (4º) Réplica a Juliano (obra inacabada (Libros I-III), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXVI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

SAN AGUSTÍN, Escritos antipelagianos (5º) Réplica a Juliano (obra inacabada (Libros IV-VI), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

SAN AGUSTÍN, Escritos antiarrianos y otros herejes, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXVIII, introducción, versión, notas e índices por CALVO MADRID, T., OZAETA LEÓN, J.M., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990.

SAN AGUSTÍN, Escritos varios (1º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XXXIX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.

SAN AGUSTÍN, Escritos varios (2º), Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XL, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995.

SAN AGUSTÍN, Escritos atribuidos, Obras completas de san Agustín, edición bilingüe, Vol. XLI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.

RUIZ BUENO, D., (Ed.), Actas de los mártires, Biblioteca de Autores Cristianos, 5ª edición, Madrid 2003.