

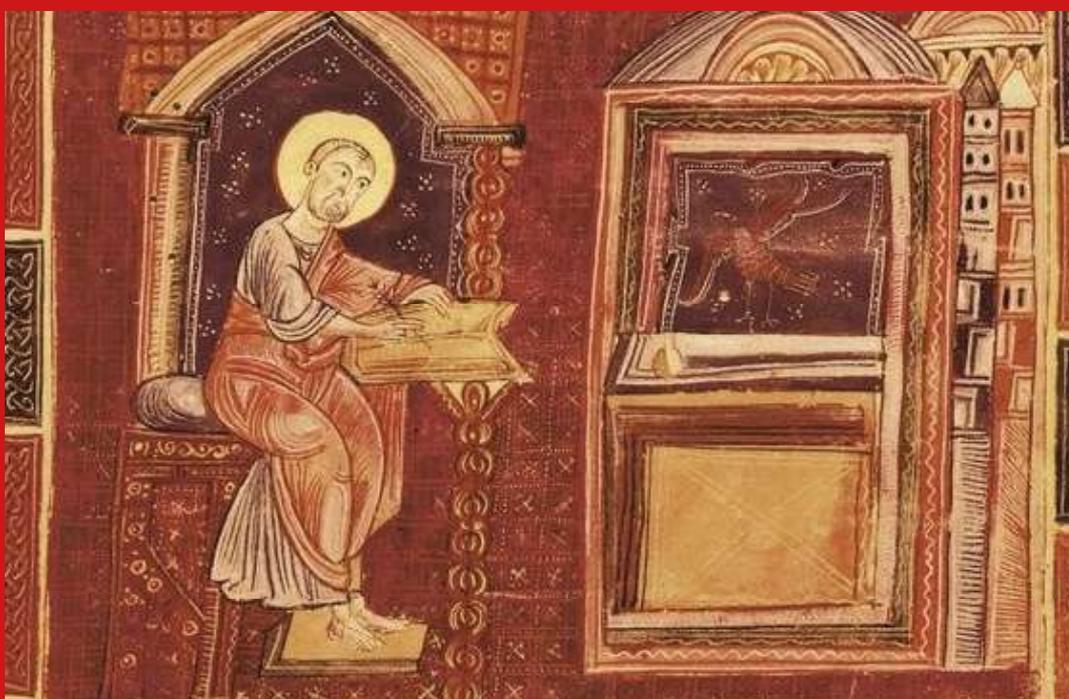
UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXXI-XXXII



*Civitas y cives* en San Agustín.

La construcción de la Iglesia como Estado:

Fundamentos de orden constitucional

**JULIO CÉSAR MUÑIZ PÉREZ**

2014-2015 (Ed. 2019)

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO  
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA  
Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXXI-XXXII

*Civitas y cives* en San Agustín.  
La construcción de la Iglesia como Estado:  
Fundamentos de orden constitucional

**JULIO CÉSAR MUÑIZ PÉREZ**

**2014-2015 (Ed. 2019)**

# REVISTA ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 31-32

AÑO 2014-2015

La revista Antigüedad y Cristianismo es una revista científica, internacionalmente respetada, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, a lo largo de sus años de existencia ha evitado los trabajos de síntesis o meramente descriptivos y ha acogido una amplia diversidad de monografías, artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros). Esta dimensión de amplio espectro no implica, llegado el caso, una desatención de las investigaciones en zonas geográficas concretas abordando aspectos históricos en su manifestación regional, con la misma exigencia de hacer aportaciones en temas originales y no reelaboraciones o síntesis. Esta revista está abierta a todos los planteamientos y orientaciones metodológicas que superen el estricto examen del consejo de redacción, pero a la vez se puede plantear un tema central de discusión o incluso monografías que sirva de marco conceptual y temático a los originales. El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista Antigüedad y Cristianismo.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.  
Área de Historia Antigua  
Universidad de Murcia

DIRECTOR: Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)  
SECRETARIO: José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Victoria Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), Santiago Fernández Ardanaz (Universidad Miguel Hernández, Elche), Antonino González Blanco (Universidad de Murcia), Sonia Gutiérrez Lloret (Universidad de Alicante), Jorge López Quiroga (Universidad Autónoma de Madrid), Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia), Helena Jiménez Vialas (Universidad de Murcia), José Javier Martínez García (CEPOAT-Universidad de Murcia), Artemio M. Martínez Tejera (Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá), Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense), Gisela Ripoll López (Universidad de Barcelona).

COMITE CIENTÍFICO: Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante), Alejandro Andrés Bancalari Molina, (Universidad de Concepción, Chile), Pedro Barceló (Universität Potsdam), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia), Juan José Ferrer Maestro (Universidad Jaime I), Pietro Militello (Universidad de Catania), José Carlos Miralles Maldonado (Universidad de Murcia), Iwona Mtrzewsky-Pianetti (Universidad de Varsovia), Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante), Isabel Rodá de Llanza (Instituto Catalán de Arqueología Clásica), Klaus Rosen (Universität Bonn), Sabine Schrek (Universität Bonn), Juan Pablo Vita Barra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia).

Los pedidos e intercambios, al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, c/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.

Correo electrónico de la revista: [rafaelg@um.es](mailto:rafaelg@um.es)

URL: <http://www.um.es/cepoat/antiguedadycristianismo>

Portada: S. Agustín en su escritorio junto al águila de S. Juan Evangelista.

I.S.S.N.: 0214-7165

Depósito Legal: MU-416-1988

Fotocomposición: CEPOAT

Maquetación: Lucía García Carreras y José Javier Martínez García

## ÍNDICE:

Introducción	7
1.- Vida y Obra de San Agustín	11
2.- La ciudad de Dios	27
3.- Los conceptos jurídicos en la Ciudad de Dios	43
4.- Civitas/societas	47
5.- Populus	65
5.1.- El concepto Populus	65
5.2.- Comparación de populus, civitas y regnum	70
6.-Natio/gens/plebs	81
6.1.- Natio	81
6.2.- Gens	82
6.3.- Plebs	85
7.- Regnum	87
8.- Imperium	99
8.1.- El concepto de Imperium	99
9.- El concepto Res publica	111
10.- Civitas	125
10.1.- Introducción y conceptos	125
10.2.-Civitas terrena	134
10.3.-Civitas dei	149
11.- Ecclesia	181
Reflexiones finales	185
Bibliografía	201

## NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Hallazgo de un denario merovingio inédito de Marsella en la ciudad de Tarragona 211

## NOTICIARIO CIENTÍFICO

La piscina de Bethesda en Jerusalén, lugar de sanación 223

Inscripción paleocristiana de Águilas (Murcia) en un informe del Conde de Lumiares 235

Las ideas del banquete en los ambientes judíos de Palestina y la diáspora 275

Rome Chretienne, vue dans le martyre ou temoignage de S. Genies D'Arles (250 ap. JC) 299

## LOS FORJADORES DE LA HISTORIA

Los forjadores de la Antigüedad Tardía: El padre Orlandis y su contribución a la historia visigoda 325

## RECENSIONES

Peter Heather (2013): La restauración de Roma. Bárbaros, papas y pretendientes al trono 339

Dell'Elicine, Eleonora (2013): en el principio fue el verbo. Políticos del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711) 345

Redescubrimiento y revalorización del Código Teodosiano: A propósito de E. Doveve 349

## REFLEXIONES FINALES

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*.

Para acercarnos a las concepciones jurídicas de san Agustín, y que enlaza con el tema y problema de la legitimación del Derecho canónico, hemos comenzado analizando los términos jurídico políticos más importantes, *populus*, *regnum*, *Res publica*, *societas* y el más importante de todos, *civitas*. Todos estos términos están relacionados entre sí, y 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 vimos 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 (Cobo del Rosal, 1999). 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 para enmienda del castigado (es decir, reinserción social), 3º el ejemplo a los demás que ven el castigo, (evitando de éste modo que la conducta se imite, es decir, el castigo ejemplar), e incluso podríamos incluir un 4º, que sería la satisfacción del que sufre el pecado del otro. 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>520</sup>.*

---

520 *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 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 verberare 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*

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 civil, 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>521</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, en ocasiones, 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 (1911). Frente al *populus Dei*, que es 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

---

*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 experimento, 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 accommodata civitatis.*

521 XXI, 9,2; XXI, 13; XXI, 16; XXI, 17.

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 (1997) y Cotta (1960) 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 contenida ese sentido de Estado, es más, esencialmente significa Estado) es especialmente interesante 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 (1961), 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. 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 mal estudiado de la voluntad en Agustín, muy ligado al libre albedrío del hombre, que es afirmada 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:

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>522</sup>.*

---

522 *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 peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse factururus); qui de mortali progenie merito iusteque*

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. 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, 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 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 (1997) y Ratzinger (1954 y 1992) 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 (1951), 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.

*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 era necesario mostrar la importancia del carácter topológico del término, de modo que, si bien siempre estamos ante expresiones alegóricas, en función del

---

*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*

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, es decir, el plano histórico en el que ambas ciudades (o sociedades) están mezcladas, plano en el que la *civitas terrena* se identificará con la 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 de ambas compleja, ya que en ella se detecta esa 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.

Esta parte que podríamos definir como la historia de ambas ciudades ocupa gran parte de la obra. Una historia de ambas ciudades 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 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 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, con los textos canónicos que 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, al menos en lo que a la Ciudad de Dios se refiere.

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>523</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.

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 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.

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.

---

523 *Contra Parmenianum*, III, 3

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.

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, y el alcance real que ellas han tenido en la formación de la tradición jurídica de Occidente.

Esta posición la encontramos a pesar de que, como ya hemos dicho, para Ratzinger (1954 y 1992) 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 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.

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.

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 (Muñiz, 2015) 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 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” (Ratzinger, 2005, 28).

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, (2004, 271). 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 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.

Percátese 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”

(1989, 80 y ss)), 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* (Jemolo, 1933, 723 y ss) 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 patrística, en un campo que ya ha sido estudiado por Costa (1921, 47) en lo referente a la extensión de la influencia cristiana a las leyes Bárbaras y que se extiende hasta Santo Tomás (Aubert, 1953, 173 y ss).

#### 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 *ecclesiastica 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 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 (1931, 31) 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>524</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 (Berardi, 1963, 249), 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 Servelió Correa (1925). 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

---

<sup>524</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, 1892, 135 y ss).

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 (Biondi, 1940).

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 los fieles de 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 (1935), 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.

En los 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 derecho canónico. Así, Le Tourneau (1997, 19) 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 (1992, 326)<sup>525</sup>, quien como resumen de su investigación afirma: “La Iglesia es el Estado del pueblo de Dios, preconstituida en el pueblo hebreo”.

De este modo 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.

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. 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.

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

---

525 “Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes”.

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>526</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*” (Truyol y Serra, 1944, 39). Como señala De la Hera: “No ha de sorprendernos el constatar esta realidad, y particularmente la incidencia histórica de las religiones sobre la cultura jurídica” (AA. VV., 1994, 36), una incidencia que sigue teniendo relevancia y actualidad, especialmente para afrontar estudios históricos y relativos al derecho comparado.

---

526 Aunque la bibliografía dará una visión más completa, no queremos dejar pasar la importancia del artículo de González Blanco, 1980, muestra el interés de tema de los conceptos políticos en la configuración de la mejor teología eclesiológica de comienzos del giro histórico constantiniano/teodosiano.





UNIVERSIDAD DE  
MURCIA



**edit.um**

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA

GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
«ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO»

**cepoAt**

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
centro de estudios del  
próximo oriente y la  
antigüedad tardía

**CM**  
**CAJAMURCIA**

2014-2015