

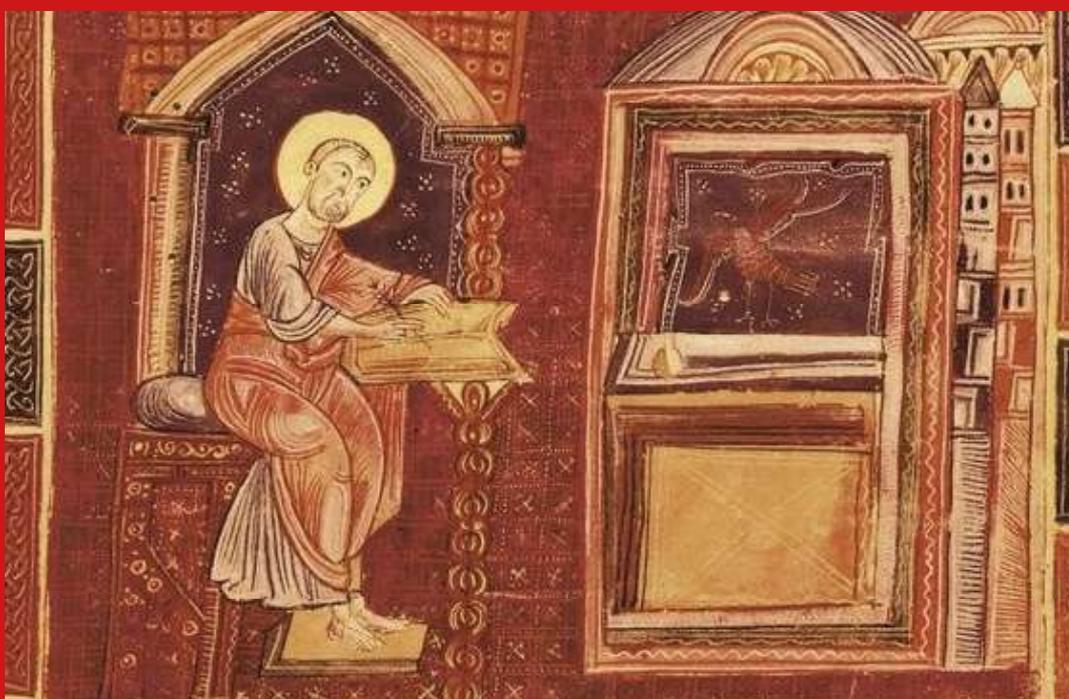
UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

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: rafaalg@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

INTRODUCCIÓN

En las próximas líneas venimos a extractar un análisis que fundamentalmente parte de una metodología de historia conceptual que implica, como señalara Koselleck (1983, 15), el estudio de la formación de conceptos, su empleo y sus cambios. Estamos, así pues, en el campo de la historia conceptual o *Begriffsgeschichte*, lo que supone afrontar la génesis y lógica conceptual para analizar cambios en ideas y sistemas de valores. Situándonos cronológicamente en el tardoimperio, esta metodología se antoja particularmente útil para afrontar las múltiples mutaciones que se producen en el periodo. En nuestro caso nos limitamos a la delimitación conceptual del uso de ciertos conceptos considerados clave en San Agustín, justificado tanto en la importancia posterior del Santo como por su carácter sistemático y pulcritud en la utilización del lenguaje. No obstante, debemos señalar que somos consciente de la principal crítica achacada a la historia conceptual, esto es, la difícil equiparación de conceptos modernos (como es el caso del concepto de Estado, cuya nacimiento lo encontramos con Maquiavelo en el siglo XVI) a realidades conceptuales muy diversas. No obstante, dicha comparación sostenemos que es posible, evidentemente *mutatis mutandis*, aunque su fundamentación específica requeriría de otra investigación específica y monográfica sobre el tema. Digamos que cuando Agustín utiliza un término y no otro lo hace con plena consciencia de ello.

De este modo, esta investigación supone retomar (González Blanco, 1980)¹ un tema ya muchas veces tratado y que sin embargo siempre resulta nuevo y sugerente en función de las perspectivas que se acentuen. Estamos ante el análisis del pensamiento profundo de San Agustín, que, como todos los autores clásicos, ofrece perspectivas siempre válidas y sugerentes para la regeneración del pensamiento teológico, filosófico y también jurídico. Y vamos a centrarnos en el análisis del concepto de *civitas* y todo su campo semántico, centrándonos en la obra de la Ciudad de Dios, ya que la inclusión de otras obras supone en gran medida una repetición de las consideraciones en ella alcanzadas.

Nuestro estudio tiene mucho que ver con el tema del origen del Derecho Canónico. Problema que ha sido profusamente tratado desde la perspectiva de la Historia del Derecho por Jean Gaudemet (1979). Intentamos precisar cuándo surge en la Iglesia una conciencia de tener un Derecho propio, que es el Derecho canónico, así como la autoridad legislativa que ese mismo Derecho le supone. 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

¹ 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, 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.

de los textos sagrados y que podemos denominar en sentido amplio como “fuentes del Derecho Canónico” (Gaudemet, 1985).

Pero una cosa es cuándo comienza ese fenómeno, y otra cuándo la Iglesia adquiere autoconciencia de que posee un Derecho propio. Tal conciencia parece que está presente en Oriente, recordando la afirmación que cita el profesor González Blanco (1980b) en san Juan Crisóstomo aseverando que la Iglesia tiene leyes. Más compleja es la constatación de esa conciencia en Occidente.

No hay duda que este proceso se encuentra estrechamente ligado a lo que la bibliografía alemana denomina “*Die konstantinische Wende*”², 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. Si bien este proceso lo trataremos con más detenimiento a lo largo del capítulo tercero, debemos considerar que a finales del siglo IV y comienzos del V encontramos 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 manos del monje escita Dionisio el Exiguo. En dicha primera compilación encontramos, como señala el profesor Gonzalo Martínez Díez (2006), 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.

Es precisamente en este contexto en el que se desarrolla la diversa y copiosa obra de san Agustín, el cual, opinamos, reflejará esta conciencia en sus escritos. Al ser san Agustín el Padre de la Iglesia que mayor influencia ejerció en la posteridad occidental, le elegimos como centro de nuestro Estudio y siendo el *De Civitate Dei* su obra de madurez más compleja y más representativa de su pensamiento, la elegimos para centrar este estudio eventual punto de partida de una tesis doctoral.

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 relaciones³

Pero es claro que en medio de este exquisito cuidado conceptual y teológico, san Agustín afirma la capacidad jurídica de la Iglesia, admitiendo un Derecho propio, y lo que ella conlleva (capacidad judicial, coercitiva,...). Esto nos sitúa directamente en el ámbito de las influencias recíprocas entre Derecho y Teología, tema muy amplio y cuyas conexiones han puesto de manifiesto múltiples romanistas como Bondo Biondi (1952), y que manifiestan cómo

2 Entre la bibliografía alemana más reciente sobre esta cuestión encontramos MÜHLENBERG, E., (1998) o GIRARDET, K. M., (2006).

3 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.

la cristianización del imperio supone la mutación de algunos institutos jurídicos como el de la adopción o la finalidad de las penas en el ámbito del Derecho Penal.

En primer lugar, y como punto de partida, dedicamos unas líneas a la vida de san Agustín, ya que sus vivencias personales son importantes para determinar su mentalidad y sus concepciones, y a su obra, de hecho, en otro lugar (Muñiz Pérez, 2019) señalamos la importancia de dicha variación para comprender su posición en relación con la coacción.

A continuación entramos a afrontar el análisis de cada uno de los diversos conceptos, partiendo de la *Ciudad de Dios*, observando sus diferentes usos y su conexión entre sí, comenzando por el objetivo central de nuestra atención que es el concepto de CIVITAS, y siguiendo con los demás que tienen relación con su campo semántico, lo que nos ayudará a comprender las categorías jurídicas de san Agustín en general y poder precisar mejor todo lo relacionado con la teología jurídica de la Iglesia.

Las conclusiones sintetizarán de forma más precisa los hallazgos de nuestra investigación.

1. VIDA Y OBRA DE SAN AGUSTÍN

Para entender la obra de San Agustín es necesario acercarnos a la vida del santo. Esa vida ya ha sido tratada en diferentes obras⁴ y no es nuestro propósito centrarnos en la misma; sin embargo es necesario tener en cuenta una serie de elementos fundamentales, ya que son las que dan origen a las vivencias personales de Agustín, las que explican sus propias categorías, tanto los sucesos históricos que vive o las obras que lee, las que dan origen a esos libros, o que el santo se plantee preguntas que nunca se hubiese planteado o que no había creído necesario plantear, sino por cuestiones circunstanciales como sucede con 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, pretendemos 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 un género peculiar, su 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

4 Entre otras podemos citar SESÉ, B., (1993), o la de UÑA JUÁREZ, A., (1994), pero queremos destacar la obra de BROWN, P., (1967) traducida al castellano hace años y vuelta a editar recientemente en edición de 2003.

Pelagio y sus discípulos, y el segundo contra Juliano de Eclano en 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 como la donatista. 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 anteriormente⁵.

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. De Genesi contra Manichaeos. <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)

⁵ 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.

392	<p>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)</p>
393	<p>3-XII Concilio de Hipona. Predica <i>De fide et symbolo</i>. De Genesi ad litteram imperfectus liber.</p>
394	<p>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>.</p>
395	<p>Agustín es consagrado como sucesor del obispo Valerio.</p>
396	<p><i>Ad Simplicianum de diversis quaestionibus</i>. <i>Contra epistolam quam vocant fundamenti</i>.</p>
395-398	<p><i>De agone christiano</i>. <i>De doctrina christiana</i> (terminada en 426)</p>
397	<p>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>.</p>
398	<p><i>Contra Felicem Manichaeum</i>. (diciembre)</p>
399	<p>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>.</p>
400	<p>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>.</p>

401	<p>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></p>
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	<p><i>De unitate ecclesiae.</i> 23 VIII. X Concilio de Cartago. <i>Contra Cresconium grammaticum.</i></p>
406	<i>De divinatione daemonum.</i>
407	<p>XI Concilio, celebrado en Thubursicum (finales de junio). 407-408. Empieza <i>Tractatus in Joh. Ev.</i></p>
408	<p>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 (= Ep. 102)</i> <i>De utilitate jejunii.</i> 15-VI. XIV Concilio de Cartago (asistencia incierta).</p>
409	<p>Ep. 101 a Memor. Macrobio, obispo donatista, regresa a Hipona.</p>
410	<p>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. (=Ep.120)</i></p>
411	<p>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></p>

412	<p>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).</p>
413	<p>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></p>
414	<p><i>De bono viduitatis ad Julianam.</i> Aparece <i>De Trinitate.</i> <i>Tractatus in Joannis evangelium</i> (comenzado, quizá, 407-408).</p>
415	<p><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.</p>
416	<p>Asiste al Concilio de Milevis (Septiembre-Octubre) que condena a Pelagio y a Celestio. <i>Ep. 177</i> al Papa Inocencio.</p>
417	<p>Recibe la <i>Historia de Orosio.</i> <i>De gestis Pelagii.</i> <i>Predica en Cartago a mediados de septiembre.</i> <i>De correctione Donatistarum</i> (= Ep. 185). <i>De praesencia 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. <i>Ep. 194</i> a Sixto.</p>

419	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 conjugiiis adulterinis.</i>
420	<i>Contra mendacium.</i> <i>Contra adversarium legis et prophetarum.</i> <i>Contra duas epistolas Pelagianorum.</i> <i>De civitate Dei, XVII.</i> Entrevista con el tribuno Bonifacio en Tubunae (Tobna).
421	<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>
422	<i>De VIII Dulciti quaestionibus.</i>
425	<i>De civitate Dei XVIII</i> <i>De civitate Dei XIX-XXII.</i> Escándalo en Hipona: <i>Sermones</i> 355-356 (diciembre-enero)
426	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>
427	<i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo.</i>
428	<i>Contra Maximinum Arianorum episcopum.</i> <i>De haeresibus ad Quodvultdeum.</i> <i>Recibe cartas de Próspero e Hilario.</i> <i>De praedestinatione sanctorum.</i> <i>De dono perseverantiae.</i>
429	<i>Tractatus adversus Judazos.</i> <i>Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum.</i>
430	28-VIII. Muerte y entierro de Agustín.

Tabla 1: cronología obras San Agustín.

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 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 denominamos como neoplatonismo, pero ellos se autodenominaban como, simplemente, platónicos. Esa corriente era tan pagana como cristiana, si bien, en esos momentos vivía en Milán, donde la mayor parte de ese platonismo articulado y a la moda era cristiano. Incluso Courcelle (1968) llega a sugerir si sería 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”⁶. 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 platónicos⁷, ni qué libros eran exactamente. Diferentes autores⁸ 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 de ello 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 era de la antigua opinión de que la filosofía hubiera resultado estéril ni que los métodos de los filósofos pudieran ser reemplazados por una sabiduría revelada. 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. Agustín es más libre de seguir su propio curso, y obrando así se acercó mucho más al espíritu de las antiguas 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 Iglesia⁹.

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

6 *Ep.* 34, 1, Ambrosio (P. L. XVI, 1119). RAGNAR HOLTE, K., (1962) es un recuento de esta tradición en los escritores cristianos antiguos.

7 *Conf.* VII, 9 13.

8 HENRY, P., (1934), Courcelle (1968), así como la obra de HADOT, P., (1960), 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., (1959).

9 Es interesante sobre la posición de Agustín en la cultura antigua la obra: MARROU, H. I., S. (1958).

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, ya 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.

En Milán comienza también su *De musica*, como él mismo señala¹⁰: *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*¹¹. 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 se aprecia en Agustín una nueva determinación (Burnaby 1938); 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.

Sus anteriores aspiraciones sobre las artes liberales se alejan. El otro libro que parece escribió en el 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

10 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.

11 *Retract.* I, 6

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 *Enarrationes in Psalmos*¹².

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 puede influir en cierto modo en su obra.

Durante los años posteriores a su ordenación¹³ 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 (Brown 2003), (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 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 comentario completo de las epístolas de san Pablo, pero lo abandonará¹⁴. 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

12 Los comentarios sobre los primeros 32 salmos fueron escritos hacia 392.

13 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., (1947) así como: CRANZ, E., (1954); LÖHRER, M., (1955); FOLLINET G., (1956). Sobre ideas religiosas de San Agustín: BURNABY, J., (1938).

14 *Retract.* I, 24,1

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 obispo¹⁵. 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:

*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*¹⁶.

Este temor lleva a la visión de la obligación del “centinela”¹⁷, 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 pecadores¹⁸.

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*.

15 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.

16 *Enarr. In Ps.* 54, 8 y 9; cf. *Enarr. in Ps.* 30, 5 y *Ep. Ad Gal. expos.* 35.

17 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.

18 *Enarr. In Ps.* 54, 8; 30, 7; 25, 5.

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. 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*¹⁹.

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 temor²⁰. Eso supone un pesimismo en Agustín; deja de pensar en el ascenso gradual por etapas de la humanidad hacia una religión espiritual. Esos hombres carnales 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*²¹.

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 Consencio²² 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 arrepentimiento²³. Agustín es el único Padre que escribe largamente sobre la coerción²⁴.

*Porque si sólo se les aterrorizaba, sin instruirlos al mismo tiempo, lo nuestro sería una tiranía inexcusable*²⁵.

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

19 *Sermon* 112, 8.

20 Por ejemplo *De Bapt.* I, 15, 23-24; *Serm.* 4, 12; *De cat. Rud.* 19,33.

21 *C. Gaud.* IX, 20; *Ep. Ad cath.* XX, 53.

22 *C. mend.* 6,11.

23 *Ep.* 153,18; *ep.* 100.

24 *Ep.* 93, 13, 51; 95,3.

25 *Ep.* 92, 2, 3.

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 matrimonial²⁶, y a la vez alaba la virginidad²⁷, proclamando la virtud de las monjas violadas en el saqueo de Roma²⁸.

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. De este modo el mismo Agustín intervino incluso en favor de detalles del vestido, que intentaban ser prohibidos por la Iglesia Africana²⁹. 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 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 seglares 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.

26 *De bono coniug.*

27 *De sancta virg.*

28 *Civ. Dei* II, 2, 28.

29 *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

Agustín no compartía el interés de Orosio (Martínez Caveró, 2002) 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 abiertamente³⁰, ya que su planteamiento miraba al futuro, y en ese futuro presentará una ciudad celestial por la que trabajar en este mundo³¹. 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 águila³²”.

Es hacia 410 cuando comienza a escribir la *Ciudad de Dios*, animado por Marcelino³³, funcionario romano, en respuesta a las críticas que surgían del mundo 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 época³⁴. 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 cristiana³⁵, 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

30 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., (1955).

31 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.

32 *Sermón* 81, 8.

33 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 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., 1973 o McNAMARA, M. A., 1962.

34 Hacían la comparación de los ejemplos de virtud romanos con los santos. Sobre este tema: BROWN, P., (1961, 6 nota 41).

35 La idea de la historia privilegiada de Roma por un plan divino la encontramos al menos desde Orígenes.

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 huída 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 Marcelino³⁶ el 13 de septiembre de 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 cristiana³⁷, 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 presente³⁸. 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 Pelagio³⁹.

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*⁴⁰.

36 Ver nota 38.

37 *De civ. Dei* II, 19.

38 *De civ. Dei*, V, 18

39 Sobre Pelagio destacar DE PLIVAL G., (1943).

40 *Ep*, 191, 2.

La diferencia de las ideas agustinianas con las ideas de Pelagio, según Peter Brown (2003), 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 (Vogt, 1968). 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.

El libro que consideraba como la demolición fundamental del pelagianismo es *Sobre el espíritu y la letra*⁴¹ en la que nos encontramos ante dos ideales diferentes de libertad.

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 parecida, siendo el hombre *un juguete de los diablos*⁴². 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 mundo⁴³. 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*⁴⁴, *un recordatorio visible de las penas futuras del infierno*⁴⁵, y un comienzo horrible del terror del Juicio final. En sus últimas páginas muestra

41 *De spiritu et littera*, escrito en 412.

42 *C. Jul.* VI, 21, 67

43 *Opus imperfectum*, VI, 30.

44 *De corrept. Et gratia*, 14, 43

45 *C. Jul.* III, 6, 12.

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 pecho⁴⁶.

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.

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 (1983), 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.

46 *Op. Imp.* I, 22.

2. LA CIUDAD DE DIOS

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 (2005), 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 que ya han sido estudiados por Bernheim (1986)⁴⁷.

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*. Dedicada 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*⁴⁸; 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, Aristides, 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 al 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” (Álvarez Turienzo, 1954).

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

47 Ernst Bernheim estudió la influencia agustiniana sobre ciertos conceptos políticos de la edad Media, que comentaremos a medida que procedan.

48 *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.*

aclaración⁴⁹. 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 mercedamente 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 saqueo 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 Dios⁵⁰.

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

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 ella⁵¹.

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

49 Cf. *Epist* 136,3 y Capánaga (1964).

50 *Retract.*, II, 43, 1.

51 *Civ. Dei*, I, praef.

antigüedad clásica y pagana, sino que contribuyó a salvar el legado de los antiguos clásicos (Pucci, 1938, 49). 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 totalidad⁵², 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 (1949) 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 defensiva y crítica, que incluye de los libros I al X, podemos encontrar otras dos divisiones. Una 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 desde los libros I al V, realiza una respuesta, que es defensa, a quienes imputan a la religión cristiana las guerras por las que es agitado el universo, y más particularmente, del saqueo de Roma. Tras esto, en los libros II y III trata de los males de Roma y su Imperio cuando adoraban a los dioses; en el desarrollo del libro II, encontramos males morales, 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 Imperio, en la que señala que esa magnificencia no es debida a los dioses (Libro IV) sino que 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.

52 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 (1954) o Custodio (1954).

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 al final 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 de sus fuentes.

En primer lugar aparece el problema del mismo título de la obra. Podrían haberse planteado otros títulos, así lo hace Custodio Vega (1954); 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 (1927), que llega a decir que Agustín fue siempre maniqueo en el fondo de su corazón, renunciando sólo a aquellas 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 (1954), para el cual en la ciudad de Dios tres son los elementos principales:

el personal, el paulino y el maniqueo, debe ser tomada con las señaladas reservas. 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*, y 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, utilizándolas para ir 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 (1997), 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, 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 de 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*. La presentación del cosmos platónico y del Reino de Dios cristiano son idénticas. Esta comparación se produce por una serie de referencias platónicas a una patria eterna. Esa vinculación será modificada por el propio Agustín 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, advirtiéndole 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 Dios⁵³. 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 (1965) 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 (1964 y 1966), J. Morán (1960 y 1961, 206), más partidarios de una posición que otorga más relieve a esa idea de *memoria Dei*. Dejando a un lado los argumentos filosóficos, 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 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 caso de duda acudirá 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 (Fontaine, 1959), Plotino (Thonnard, 1959), Porfirio (Madec, 1964) 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 (así opina Pucci, 1938, 49).

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

53 *Conf.* VII, 20,26. – *Solil.* I, 2, 7.

de que en ambas preside el mismo plan providencialista, en ambas predominan ideas dualistas, y utilizan las mismas fuentes. Las relaciones entre ambos son patentes, pero hubo cierta discusión sobre su dependencia. 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 (1954), 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 hacerse 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 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. Zangemeister⁵⁴, por otra parte, no contempla el uso de Orosio de fuentes griegas, pero, sin embargo, este autor aporta comparaciones textuales que parecen confirmarla.

Queremos citar a Theodor E. Mommsen⁵⁵, 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 (1968) trató de demostrar la influencia directa de la obra agustiniana en las *Historias*, con lo que parece la hipótesis más probable.

Vaz de Carvalho (1955) 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 éste trabajase con Agustín en la recopilación de los materiales necesarios para la realización de la obra.

Esta posición viene a ser demostrada por Martínez Caveró (2002) 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 Caveró 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.

54 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.

55 Mommsen (1959). 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.

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*. Y aunque Orosio no es mencionado en la obra, *Ciudad de Dios*, pero sí se refiere a él sin citarlo, como se produce 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 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 promovida 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. 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”(Estal, 1954).

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 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 (1954), llega el autor a la conclusión de 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 (Abenjalidún, Vico, Voltaire y Hegel)

Según Jacob Obersteiner (1954), 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, 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, y 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 cual, ya que esa lucha no es universal, sino propia 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 (1954), que, recurriendo a *de civitate*, así como a cartas, sermones y panfletos agustinianos, defiende el reconocimiento de la necesidad y la estimación relativa de 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 (1961) 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 (Santa Teresa, 1954, 159 ss.). 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 (1960) 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 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*⁵⁶. *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 (Bueno

56 *De Gen. Ad litt. Lib. Imperf.*, 13,38.

Martínez, 1960) dice que La “*ciudad de Dios*” se adapta fácilmente a la definición lógica de la Historia, tanto en su momento genérico como específico.

Este mismo autor 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*. Consideramos sería más correcto entender 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.

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, 7,1⁵⁷) 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:

57 La L. indica que la cita corresponde al Libro, el resto es claro L XX, capítulo 7,1 de la *Ciudad de Dios*.

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; su objeción es la misma que hará el marxismo a las Iglesias cristianas, ya que, en palabras de Rougemont⁵⁸: *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 diferente⁵⁹.

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

Además de las cuestiones filosóficas, que nos interesan menos, hay que señalar 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 (Arquilliere, 2005). 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.

58 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.

59 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 (1960).

En todo caso, como señala Charles Boyer (1954), 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 agustiniano⁶⁰, 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 (1988), o de todo lo contrario como Casado (1954). 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.

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,

60 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 (1997).

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 inadmisibles 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 oscuridad⁶¹.

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 justos⁶². 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

61 *Civ. Dei* XI, 33.

62 XI, 26; certus numerus.

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 (Wurst 1996) que según Johannes van Oort⁶³ presenta múltiples paralelismos tales como en la descripción de la ciudad terrena, o la división de la historia en tres épocas; *initium, medium, 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 (1900) 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*⁶⁴ 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 (Duchrow, 1970), dos sociedades de buenos y malos. De hecho, señala Víctorino Capánaga (2004) 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.

63 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; 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)

64 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.

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 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*⁶⁵ 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*⁶⁶, 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*, su valor para acercarnos a las concepciones jurídicas del santo, trataremos a continuación.

65 *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...*

66 *De vera relig. 27,50: Ita sub divinae providentiae legibus administratur ut in duo genera distributum appareat.*

3. 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 (1997), 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 Cicerón⁶⁷, se produce una fusión de la idea de *res publica* 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 (1961) 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 coherencia y homogeneidad. 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

67 *rep.* 1,37,38 y 2,1,2

<i>Regnum</i>	350	250
<i>Respublica</i>	150	120
<i>Imperium</i>	130	
<i>Societas</i>	100 ⁶⁸	

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 relaciones externas de unos con otros. Una ley eterna que Agustín entendía era muy elogiada por Cicerón (Cf. Gosselin, 1925; Armas, 1956; Combés, 1927).

Dejando a un lado la Paz, que merecería una investigación particular, los otros dos términos, también trascendentales para la comprensión de éste estudio, son *caritas* y *iustitia*.

68 En la columna de la derecha son las cifras recogidas por MARSHALL, R. T., (1952).

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 (Fortin, 1997; Giorgianni, 1951; Hart, 1961; Moix Martínez, 1954; Klinger, 1953; Clark, 1963; Ratzinger, 1992, cap. 9) 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.

4. 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 distintos autores han tratado sobre el valor del concepto *civitas* en Agustín.

Este concepto procede directamente de la tradición antigua. Como señalan Ratzinger (1992) o Van Oort (1997), 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, a 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 (1941) 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*⁶⁹, 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*⁷⁰.

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*:

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*

69 L. XV, 8,2.

70 *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;*

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 pretenden⁷¹.

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 justa⁷².

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 ayudarlo 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 felices⁷³.

Encontramos en diferentes lugares una distinción paralela similar a *civitas terrena versus civitas Dei*, por ejemplo cuando habla de *societas mortalium* y *societas Angelorum*⁷⁴.

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*:

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 primogénito⁷⁵.

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

71 *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.*

72 *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.*

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

74 L. V, 17; V, 18,3.

75 *... quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, 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 civitati.*

a la celeste (traduiremos 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*⁷⁶.

Del mismo modo que en 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 lugares⁷⁷.

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*⁷⁸.

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 cuenta la separación y cohesión de **ambas ciudades**: la separación, en cuanto se mencionan por separado....*⁷⁹

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 sociedad⁸⁰, a la que le atribuye epítetos como “sociedad de castigo”; *humana societas*⁸¹, *societati poenali*⁸² o *societas daemonum*⁸³, *societas*

76 ... *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.*

77 L. XII, 9;

78 ... *sediciosos in populo Dei ac sese ab ordinata diuinitus **societate** diuidentes ad exemplum uisibile inuisibilis poenae uiuos terra dehiscente submersos.*

79 *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...*

80 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?*

81 L. XIX, 6-8

82 L. II, 28

83 L. II, 29. L. VI, 6; L. VII, 35. L. VIII, 24,2; L. X,9; L. XX, 15

*diabolica*⁸⁴, *societas aere*⁸⁵, *societas peccati*⁸⁶, *societas impiorum*⁸⁷, *societas terrigenarum*⁸⁸, *societas mortalium*⁸⁹. 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)*⁹⁰.

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

L. XVI, 5:.... *no los hijos de Dios, sino la sociedad que vivía según el hombre, a la cual llamamos ciudad terrena*⁹¹.

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*⁹² 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 “la ciudad de este mundo”),...*⁹⁴

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*⁹⁵.

84 L. X, 11, 1

85 L. X, 21; Ya que los demonios habitan en el aire, la sociedad del aire es la de los demonios.

86 L. X, 22; L. XIV, 13,1

87 L. X, 32,3: *la eterna condenación de la sociedad de los impíos; societatis impiorum aeterna damnatio.* L. XIX,9

88 L. XV, 22; L. XV, 23,4

89 L. XVIII, 2,1

90 *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 imundi 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.*

91 *... hoc est non filii Dei, sed illa societas secundum hominem uiuens, quam terrenam dicimus ciuitatem*

92 L. IV 32

93 *Toda la civitas es una societas, pero no viceversa*

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

95 *Quod praeceptum propheticum ita spiritaliter intellegitur, ut de huius saeculi ciuitate, quae profecto et*

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?*⁹⁶

En el sentido de *societas Dei* se utiliza con el término *societas piorum hominum*⁹⁷, *societas sanctorum*⁹⁸, *societas Angelorum*⁹⁹, o mejor como *societas incontaminatorum Angelorum*¹⁰⁰; o en combinación, *societas sanctorum Angelorum*¹⁰¹ 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*¹⁰², y en compañía de sus santos ángeles¹⁰³.

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*¹⁰⁴.

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*¹⁰⁵ o *societas sanctorum*, en ocasiones también aparece el término de *societas hominum*¹⁰⁶ 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...*¹⁰⁷

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:

angelorum et hominum societas impiorum est, fidei passibus, quae per dilectionem operatur, in Deum uiuum proficiendo fugiamus.

96 ... *quid nos consolatur in hac humana societate erroribus aerumnisque plenissima nisi fides non ficta et mutua dilectio uerorum et bonorum amicorum?*

97 L. XIV, 13,1;

98 L. XIV, 28;

99 L. V, 15; L. V, 19; L. XI, 12; L. XI, 13;

100 L. IX, 18.

101 L. XIX, 9;

102 Aquí la *civitas caelestis* es una y única porque el vínculo es válido en todos los estados: terrenos y celeste.

103 *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*

104 *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.*

105 L. X, 5; L. XV, 22.

106 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.

107 ... *profecio efficitur, ut tota ipsa redempta ciuitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, uniuersale sacrificium offeratur Deo...*

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*¹⁰⁸.

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:

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*¹⁰⁹.

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*¹¹⁰.

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*¹¹¹.

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*¹¹².

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;*

108 *Inter illam uero lucem, quae sancta societas angelorum est inlustratione ueritatis intelligibiliter 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.*

109 *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,...*

110 *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.*

111 *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*

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

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 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 tinieblas¹¹³.

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 peregrina¹¹⁴, 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 destruye¹¹⁵.*

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 continuación¹¹⁶.*

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 ángeles y dos de hombres), sino más bien de la*

113 ... 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 ulciscentem, istam suo fastu subdendi et nocendi libidine exaestuantem; illam, ut quantum uult consulat, Dei bonitati ministrantem, 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 uocabulis significatas existimauimus

114 Traducción de la BAC. No en todos los casos es la traducción la más exacta. La versión latina habla simplemente de sociedad peregrina.

115 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...

116 ... iamque de duabus istis diuersis inter se atque contrariis societatis angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis ciuitatum, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse uisum est, disputaui.

*creación de dos ciudades o sociedades: una entre los buenos y la otra entre los malvados, tanto para los ángeles como para los hombres*¹¹⁷.

Pero esta diferenciación es muy sutil, y en múltiples casos vemos cómo vuelve a utilizarse aparentemente como casi sinónimo de *civitas*¹¹⁸. 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*¹¹⁹.

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*¹²⁰.

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*¹²¹.

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 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*¹²².

117 ... prius mihi quaedam de ipsis angelis uideo esse dicenda, quibus demonstretur, quantum a nobis potest, quam non inconueniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societates, 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.

118 Ya hemos indicado antes que toda *civitas* es una *societas*, pero no viceversa.

119 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.

120 Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc [primo] homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum euidentiam, 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.

121 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.

122 Ciuitas porro, id est societates, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem uiuentium et in ipso cultu falsa contemtuque uerae diuinitatis doctrinas hominum daemonumue sectantium his affectibus prauis tamquam morbis et perturbationibus quatitur.

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*¹²³.

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*¹²⁴; 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 (1941) 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, semifera-, 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 vuele 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, 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*.

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

124 XIX, 12,1; 12,2

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*¹²⁵.

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*¹²⁶.

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...*¹²⁷

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 utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado*¹²⁸.

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 ciudadana¹²⁹, “de la que fueron excluidos por los romanos los actores e histriones¹³⁰, y con más razón deberían ser excluidos los dioses paganos”¹³¹. También tiene el sentido de asociación, y de socio, y alianza

125 *Pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo*

126 *... 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 nechterentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam uiro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum.*

127 *... 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*

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

129 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 auferent, forte undique remouerent.*

130 L. II, 29, 2: *Bene, quod tua sponte histrionibus et scaenicis societatem ciuitatis patere noluit; euigila plenius!*

131 L. II, 29,2: *Multo minus habet in sua societate tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde*

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*¹³².

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*¹³³.

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*¹³⁴.

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?*¹³⁵

Aparece la expresión *sincera societate*¹³⁶, 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

si ad beatam peruenire desideras ciuitatem, deuota daemonum societatem.

132 *Iste autem, quamuis piaae animae solacia talia non requirant, a Theodosio uindicatus est, quem regni participem fecerat, cum paruulum haberet fratrem auidior fidae societatis quam nimiae potestatis.*

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

134 *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.*

135 *Quae sunt ista iura nuptiarum, quae inritamenta bellorum, quae foedera germanitatis adfinitatis, societatis diuinitatis?*

136 L. XIV, 10.

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 objetivo 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,...*¹³⁷
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 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 metempsychosis 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*):

137 *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,*

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...*¹³⁸

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.*¹³⁹

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*¹⁴⁰.

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 humana¹⁴¹ 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*¹⁴².

138 *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...*

139 *Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur.*

140 *Cum igitur etiam de carissimorum mortibus, maxime quorum sunt humanae societati officia necessaria, nunc mitius, nunc asperius affligatur uita mortalium*

141 Encontramos ecos de estos pensamientos en la obra *Pensamientos*, de Pascal, en especial en el grupo *la miseria del hombre sin Dios* (60-183)

142 *Hanc uitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua*

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 frecuentemente aún- con su sangre, de cuyas eventualidades pueden verse libres de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás?*

Quod autem socialem uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus. Nam unde ista Dei ciuitas, de qua huius operis ecce iam undeciesimum 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 perfrugium 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 turbulentae, uerum saepius et cruentae seditiones ac bella ciuilia, a quorum euentis sunt aliquando liberae ciuitates, a periculis numquam?

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!*

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.

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, sicut esse dicunt deos, quos uolunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiaris angelos dicimus.

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*¹⁴³.

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 peligrosas¹⁴⁴.

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 internacionales¹⁴⁵.

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

143 *Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet oportuniorem facilioremque aditum consulendi, uel naturae ordine uel ipsius societatis humanae.*

144 *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.*

145 En este contexto está el artículo de Ortega (1965) 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.

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*¹⁴⁶;

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 a formar parte de la sociedad de ella, y quisieron que fuéramos conciudadanos suyos en ella*¹⁴⁷.

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.*

*Cierto 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*¹⁴⁸.

Marshall (1952) 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 mas claramente que resulta inapropiada por ser incompleta e imprecisa.

146 ... *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.*

147 *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;*

148 ... *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.*

En los sermones de Agustín el uso de *societas* viene a ser coincidente. 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 Agustiniana, se representa por ejemplo en afirmaciones como “por eso san Agustín se refirió a los grandes imperios como “grandes trapacerías” (Lonergan, Doran y Bravo, 1995, 328), 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.

Igualmente se relaciona el concepto de *societas* con el de *populus*, término al que nos acercaremos a continuación.

5. POPVLVS

5.1.- 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”, (Suerbaum 1961) 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”*¹⁴⁹.

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 (1960), dualismo que abarca toda la obra. Este dualismo y conexión lo remarca también Marshall (1952), 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*¹⁵⁰.

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 contrapone un único *populus*, sino que utiliza el término en plural, a causa de cierto sentido jurídico del término, ya que si bien todos son diferentes al

149 *Hoc ut facilius diiudicetur, non uanescamus inani uentositate iactati atque obtundamus intentionis aciem altisonis uocabulis rerum, cum audimus populos regna provincias*

150 *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.*

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*¹⁵¹, 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”*¹⁵².

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 (1967), 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 (1960). Como señaló Marshall (1952), no hay un cambio esencial de la 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*

151 También en V, 18, 2; L. XIX, 21,1;

152 ... *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.*

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 pueblo¹⁵³.

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 constante¹⁵⁴.

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

153 *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.*

154 *Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, uelut si dicatur; “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia 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 concordia 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. 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 communionem 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.*

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 (1961), 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 concordi 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*¹⁵⁵ 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*:

L. I, 15,1: *Marco Atilio régulo, general romano, estuvo cautivo de los cartagineses*¹⁵⁶.

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*¹⁵⁷.

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*,¹⁵⁸

L. II, 5: *Lejos de nosotros pensar que un senador de Roma, ...*¹⁵⁹

155 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;

156 *Marcus Regulus, imperator populi Romani, captivus apud Carthaginienses fuit.*

157 *... eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat uniwerso populo Romano, postea quam in paucis potentioribus uicit, obritos fatigatosque ceteros etiam iugo seruitutis oppressit.*

158 *Minime autem praeuuleret ambitio, nisi in populo auaritia luxuriaque corrupto. Auarus uero luxuriosusque populus secundis rebus effectus est*

159 *Absit, ut senator populi Romani ea mente praeditus, ...*

Al pueblo romano le atribuye una serie de apelativos como *populus bellicosus*¹⁶⁰. 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”?*¹⁶¹

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?*¹⁶²

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 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...*¹⁶³

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,...*¹⁶⁴

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!*”¹⁶⁵.

160 L. I,32;

161 *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 ?*

162 *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?*

163 *... 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*

164 *... sed ubi populi audirent quid dii praecipere 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...*

165 *...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 inuehunt metus, quas inflammant cupiditates!”*

L. II, 28: *Observan cómo muchedumbres afluyen a las Iglesias,...*¹⁶⁶

L. IV, 2: *...se tragó ciudades enteras con sus habitantes....*¹⁶⁷

L. XI, 34: *Han creído algunos que por el nombre de aguas se han designado en cierto modo las muchedumbres de los ángeles;*¹⁶⁸

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*¹⁶⁹.

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:

L. II, 3: *Pasen revista con nosotros a todos los desastres que han asolado 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*¹⁷⁰.

L. III, 10: *Y he aquí que los reyes y pueblos limítrofes empezaban a atacarles, siendo pocos los amigos que los defendía,...*¹⁷¹

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*¹⁷².

L. VIII, 24,2: *Contad a los pueblos su gloria, sus maravillas a todas las naciones*¹⁷³;

También encontramos la adjetivación del término, *popular*, que no tiene importancia para nuestro estudio como en L. II, 9.

5.2.- COMPARACIÓN DE “POPULUS”, “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*¹⁷⁴ o

166 ... *quia populi confluunt ad ecclesiam casta celebritate*

167 ... *dissiluisse humum et interceptas urbes cum populis dicit.*

168 *Quamquam nonnulli putauerint aquarum nomine significatos quodam modo populos angelorum et hoc esse quod dictum est.*

169 *Nam et amatorem boni apostolus dicit esse debere, quem regendo populo praecipit eligendum...*

170 *Recolant ergo nobiscum, antequam Christus uenisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra inuidet, gloria populis innotesceret*

171 *Igitur reges populique finitimi bello temptare; pauci ex amicis auxilio esse,...*

172 *Secundo autem Punico bello nimis longum est commemorare clades duorum populorum tam longe secum lateque pugnantium*

173 *Adnuntiate in gentibus gloriam eius, in omnibus populis mirabilia eius (Ps 95,1-5).*

174 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;

de Israel¹⁷⁵ o *Iudaeorum*¹⁷⁶, 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*¹⁷⁷ referido a Dios o *populus Dei*¹⁷⁸, destacando XVII, 12, pues es donde puede considerarse que es definido:

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*¹⁷⁹.

L. VI, 11: *Pero sobre las prácticas religiosas*¹⁸⁰ *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; ...*¹⁸¹

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,*¹⁸²

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, ...*¹⁸³

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*

175 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;

176 L. XVI, 35; L. XVIII, 25;

177 L. IV, 34;

178 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;

179 *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.*

180 *Sacramenta*, son algo más que prácticas.

181 *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...*

182 *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...*

183 *Nec quod ab antiquis patribus alia sacrificia facta sunt in uictimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit*

gran disposición misteriosa; por ellas ya cedió el duro corazón del faraón y los de los egipcios, y dejaron marchar al pueblo de Dios¹⁸⁴.

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 escalonadas¹⁸⁵.

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.¹⁸⁶

L. XI, 8: Este reposo quedó figurado, según el precepto de la ley, por el descanso del sábado en el antiguo pueblo de Dios.¹⁸⁷

Scriptura populus suis (L. I, *praefatio*) o *Populus christianus*¹⁸⁸, 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, ...¹⁸⁹

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 profetas¹⁹⁰.

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 Dios¹⁹¹.

184 *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.*

185 *Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus*

186 *... haec ergo atque huius modi nequaquam illis, quae in populo Dei facta legimus, uirtute ac magnitudine conferenda sunt.*

187 *Hoc enim et sabbati uacatione ex praecepto legis in uetere Dei populo figuratum est*

188 L. III, 20; L. XVII, 5,5; L. XX, 8; L. XXII, 15;

189 *Igitur propter populum Christianum, in quo Dei ciuitas peregrinatur in terris*

190 *In his enim apertiora Dei nostri, hoc est Dei ueri, oracula apparere coeperunt de populo piorum, quem prophetica praenuntiauit auctoritas.*

191 *... quamuis sit diligentius requirendum, non tamen abhorret a fide recta, ut ipsa impia ciuitas intellegatur et populus infidelium contrarius populo fideli et ciuitati Dei.*

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 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*¹⁹².

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*¹⁹³.

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?*¹⁹⁴

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

192 *Haec dicere compulsus sumus, quoniam pessimis moribus civium 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 imputant, qui mala transitoria, quibus boni, seu uiuant seu moriantur, perire non possunt, Christo nostro imputant: 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 corrumpendo egerunt potius, ut periret.*

193 *Iam satis dictum arbitror 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.*

194 *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?*

del Pueblo Judío que al perder su independencia y a la vez 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 pluralidad¹⁹⁵.

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; ...*¹⁹⁶

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*¹⁹⁷.

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 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

195 *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.*

196 *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*

197 *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.*

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 (2005), 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...*¹⁹⁸

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

198 De libero arbitrio, 1.5.14; PL 32.1229

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*¹⁹⁹, *populus infidelium*²⁰⁰) 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 oriente²⁰¹, 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*²⁰².

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*²⁰³.

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 *populi* que también son *res 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 encontrar cierta contraposición paralela entre *populus Dei* y el resto de *populi*, similar a la contraposición

199 L. XVIII, 29,1

200 L. XX, 9,3

201 L. I, 33: *plangentibus orientalibus populis et maximis ciuitatibus in remotissimis terris publicum luctum*; L. XV, 10,1; L. XVI, 17

202 *Vnde etiam de terrena ciuitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi seruiant, ipsa ei dominandi libido dominatur*

203 *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.*

civitas Dei versus civitas terrena constante en toda la obra. La modificación reside en el diferente sentido del término *populus*, que 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*²⁰⁴, 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 (1911), 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?*²⁰⁵

L. XVI, 42: *Los hijos de Isaac, Esaú y Jacob, fueron el símbolo de dos pueblos en los judíos y cristianos*²⁰⁶.

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 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*

204 L. VI, 1,4

205 *Qua molestia cum angeretur, Dominum interrogavit acceperitque responsum: Duae gentes in utero tuo sunt et duo populi de ventre tuo separabuntur et populus populum superabit et maior serviet minori. Quod Paulus apostolus magnum vult intellegi gratiae documentum (...)Quod autem dictum est: Maior serviet minori, nemo fere nostrorum aliter intellexit, quam maiorem populum Iudaeorum minori Christiano populo servitutum.(...) tamen in aliquid maius intentam fuisse istam prophetiam, qua dictum est: Populus populum superabit et maior serviet minori, conuenientius creditur. Et quid est hoc, nisi quod in Iudaeis et Christianis euidenter impletur?*

206 *Sicut autem duo Isaac filii, Esau et Iacob, figuram praebuerunt duorum populorum in Iudaeis et Christianis*

*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*²⁰⁷.

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*²⁰⁸.

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 (por ej. Lepelley 1995):

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*²⁰⁹.

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*²¹⁰.

El término en los sermones manifiesta el fuerte peso que tiene su uso en la Biblia, en muchas ocasiones con un marcado sentido etnográfico. Ese sentido etnográfico se diluye cuando identifica el *populus Dei* con los dos pueblos de los que se forma, de este modo 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 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, pero 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, es creado por el propio Dios, siendo así necesario aceptar las potestades de gobierno de los obispos. Éstas potestades son claves para ver cómo Agustín configura la Iglesia como Estado, pues en sermones como 359 A, 11 enumera la

207 ... *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.*

208 *Salomoni successit filius eius Roboam, sub quo in duo regna populus ille diuisus est, et singulae partes suos singulos reges habere coeperunt.*

209 *Ad hoc enim speculatores, hoc est populorum praepositi, constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant obiurgando peccata.*

210 *Hinc est quod de uita et moribus ciuitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt.*

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.

El *populus Dei* aparece como 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.

Finalmente volvemos a encontrar 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 también 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 encontramos 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 con 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*.

6.- NATIO/GENS/PLEBS

6.1.- “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 a 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*²¹¹.

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*²¹².

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*²¹³.

L. XVI, 12: *Los restantes de la descendencia de Héber se diluían poco a poco entre otras lenguas y otros pueblos*²¹⁴.

211 *Iam multis nationibus Romano imperio subiugatis delectaque Carthagine;*

212 *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.*

213 *Si tamen vera sunt quae de illarum nationum varietate et tanta inter se atque nobiscum diversitate traduntur.*

214 *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*²¹⁵;

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*²¹⁶.

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*²¹⁷.

6.2.- “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 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 necesariamente²¹⁸, como cuando cita a Virgilio:

215 *Haec autem alligatio diaboli non solum facta est, ex quo coepit ecclesia praeter Iudaeam terram in nationes alias atque alias dilatari*

216 *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 terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus Deus colendus docetur, non impedit.*

217 *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*

218 « *Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor, Illium in Itaeniam portans, victosque penates* » Podríamos recordar el famosísimo pasaje también de la Eneida « *Tantae molis erat romanam condere gentem* ». Otras referencias L.

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*²¹⁹.

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*²²⁰;

L. XVI, 8: *Si hubiera un pueblo con estas particularidades, pasaría a la historia de los curiosos y chocante*²²¹.

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)*²²²

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:

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, ...*²²³

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*²²⁴.

L. XVI, 43,1: *Muerto Jacob, y luego también José, creció de modo increíble aquel pueblo durante ciento cuarenta y cuatro años...*²²⁵

I, 14; L. IV, 34;

219 *Quae gens non angustis Orientis finibus post Alexandri Macedonis regnum magnum locis, sed breuissimum tempore in suo regno adhuc usque perdurat.*

220 *Et de sexta, uelut de sexto filio, gens commemoratur exisse, quae appellatur Philistiim;*

221 *Si aliqua gens talis esset, illi curiosae atque mirabili adderetur historiae.*

222 *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)*

223 *Deo autem nec harena terrae. Proinde quia non tantum gens Israelitica, sed uniuersum semen Abrahae, ...*

224 *Et hic duo illa breuissime plenissimeque promissa sunt, gens Israel secundum carnem et omnes gentes secundum fidem.*

225 *Defuncto Iacob, defuncto etiam Ioseph per reliquos centum quadraginta quattuor annos, donec exiretur de terra Aegypti, in modum incredibilem illa gens creuit, ...*

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*²²⁶.

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*²²⁷, 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 toponímico, 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 Abraham (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 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” (Marshall 1952).

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*²²⁸.

226 *Qui finis intellegendus est ultimum tempus, quando in Christum Iesum etiam gens illa est creditura, ante quem finem illa fieri oportebant, quae superius aerumnosa defleuit.*

227 Referencias de 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.

228 *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.*

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*²²⁹.

6.3.- “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*²³⁰.

L. VII, 16: *¿Por qué no los tuvieron siquiera, no digo entre los dioses selectos, pero ni aun entre los que consideran como plebeyos?*²³¹

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?*²³²

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*:

L. XXII, 30,1: *¿Qué otra cosa dijo el profeta en aquellas palabras: Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, (Lev 26,12)*²³³

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*²³⁴.

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*²³⁵.

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

229 ... cuius semini et gentem Israeliticam secundum carnem et omnes gentes deberi secundum fidem, Deo pollicente, didicimus,....

230 Si propterea, quia opera maiora ab his administrantur in mundo, non eos inuenire debuimus inter illam quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis deputatam.

231 ... nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?

232 ... 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!

233 Quid est enim aliud quod per prophetam dixit: Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs

234 Siue ergo per iuencam significata sit plebs posita sub iugo legis, per capram eadem plebs peccatrix futura, per arietem eadem plebs etiam regnatura.

235 De quibus apostolus Petrus: Plebs, inquit, sancta, regale sacerdotium.

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*.

Igualmente, su uso en los sermones es concidente con lo expuesto para la Ciudad de Dios. 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 jurídico-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 (Ratzinger, 1992, 294), 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 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 contrapone 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.

7.- REGNUM

El concepto de *regnum*, como ya señaló Höffe (1997), está muy ligado al de Estado. Cotta (1960) 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 (1934) 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 (1941) 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: *Numa Pompilio, su sucesor en el reino, dicen que promulgó algunas leyes, a todas luces insuficientes para regir la ciudad*²³⁶.

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 guerra que el rey Tarquinio, expulsado del trono y de Roma, aliado con los etruscos, sostenía contra los romanos*²³⁷.

236 *Numa Pompilius, qui Romulo successit in regnum, quasdam leges, quae quidem regendae ciuitati nequaquam sufficerent, condidisse fertur...*

237 *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 contexit:*

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*²³⁸.

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*²³⁹.

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 Él, 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*²⁴⁰.

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*²⁴¹.

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*²⁴².

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*²⁴³.

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:

238 *Hi etiam Numam Pompilium successorem Romuli adiuvisse creduntur, ut toto regni sui tempore pacem haberet et Iani portas, quae bellis patere adsolent, clauderet, eo merito scilicet, quia Romanis multa sacra constituit.*

239 *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.*

240 *... 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.*

241 *Nam quae etiam Ioui regnum nisi Felicitas dedit? si tamen cum regnaret felix fuit. Et potior est felicitas regno.*

242 *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.*

243 *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 indebita Dei gratia liberaret.*

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?*²⁴⁴

Cuando Agustín explica el origen del término lo liga a la *civitas terrena*, entendiendo 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)”*²⁴⁵. *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*²⁴⁶, *sino de la soberbia de un tirano*²⁴⁷.

Del mismo modo que contrapone esas dos sociedades y ciudades, contrapone 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 “*civitas*” 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 realización peregrina de la *civitas 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?*²⁴⁸

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

244 *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?*

245 Cicerón, *de legibus*, 3,8; *De republica* 1,26,4;

246 Salustio, *Catilina*, 6,7.

247 *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.*

248 *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?*

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*²⁴⁹.

L. V, 1: *Con toda certeza, es la divina Providencia quien establece los reinos humanos*²⁵⁰.

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*²⁵¹.

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*²⁵².

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*²⁵³.

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*²⁵⁴.

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*

249 *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.*

250 *Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana.*

251 *Hinc factum est, ut non sine Dei prouidentia, in cuius potestate est, ut quisque bello <aut> subiugetur aut subiuget, quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditi. Sed inter plurima regna terrarum, in quae terrenae 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*

252 *... nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.*

253 *Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena.*

254 *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.*

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 percederas 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?²⁵⁵

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 lograda²⁵⁶.*

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 (1955) 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,

255 *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 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!*

256 *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 inopunitas.*

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 Höffe (1997) y Cotta (1960)), 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 *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*²⁵⁷.

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?*²⁵⁸

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*²⁵⁹.

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*²⁶⁰.

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:

257 *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.*

258 *... 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?*

259 *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 praedestinatos in suum regnum et gloriam semper ueracem et ueraciter sempiternam.*

260 *Haec est enim quodam modo regalis uia, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum.*

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*²⁶¹.

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 santos alcanzan el perdón, he de afirmar que es en extremo difícil encontrarlo y muy arriesgado determinarlo*²⁶².

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*²⁶³.

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*²⁶⁴.

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*²⁶⁵ *en el reino de la Jerusalén celestial, de quien eran hijos, y esperando en el verdadero Cristo*²⁶⁶.

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 Triopas 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*²⁶⁷.

261 *Porro qui patrem matrem, filios filias secundum Christum dilexerit, ut ad eius regnum obtinendum eique cohaerendum illis consulat, uel hoc in eis diligat, quod membra sunt Christi*

262 *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.*

263 *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.*

264 *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,*

265 *O bien: teniendo con verdadera fe...*

266 *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.*

267 *Eduxit ergo Moyses ex Aegypto populum Dei nouissimo tempore Cecropis Atheniensium regis, cum apud*

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), 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*²⁶⁸.

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: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo*²⁶⁹.

Assyrios regnaret Ascatades, apud Sicyonios Marathus, apud Argiuos Triopas. Educto autem populo in monte Sina diuinitus acceptam tradidit legem, quod uetus dicitur testamentum, quia promissiones terrenas habet, et per Iesum Christum futurum fuerat testamentum nouum, quo regnum caelorum promitteretur.

268 ...*regnumque aeternum gloriosissimae ciuitatis Dei conspectu eius immortaliter perfruentis in huius uiae scripturis praedicta atque promissa sunt*

269 *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.*

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*²⁷⁰.

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*²⁷¹.

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 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

270 *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.*

271 *...in quo distincto a ceteris gentibus praefigurentur et praenuntiarentur omnia, quae de ciuitate, cuius aeternum erit regnum, et de rege eius eodemque conditore Christo in Spiritu praeuidebantur esse uentura;*

*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?*²⁷²

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; (...) 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*²⁷³.

La forma en la que utiliza el término *Regnum* en los sermones es paralela a la de la ciudad de Dios y debemos vincularla igualmente a los conceptos de *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

272 *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 regnarent cum illo sancti eius, quibus ait: Ecce ego uobiscum sum usque in consummationem saeculi; profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum eius regnumque caelorum. Nam utique isto tempore in regno Dei eruditur scribe ille, qui profert de thesauro suo noua et uetera, 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 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 surrexistis 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?

273 *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.*

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 al físico, 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.

8.- IMPERIVM

8.1.- EL CONCEPTO DE “IMPERIVM”

El término *imperium* según Suerbaum (1961), 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*²⁷⁴.

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*²⁷⁵ 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 *populi*, *regna*, o *provinciae*. Nosotros consideramos, como hemos visto, que estos términos, en especial *populus* y *regnum*, no pueden considerarse como expresiones vacías.

²⁷⁴ ... *quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie civitatem 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.*

²⁷⁵ *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..

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*²⁷⁶.

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 es así formalmente y el empleo de uno u otro no es indistinto, como parece deducirse de la obra Suerbaum.

²⁷⁶ ... nam singulus quisque homo ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi.

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*²⁷⁷.

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!*²⁷⁸

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*²⁷⁹;

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*²⁸⁰

L. III, 30: *Por fin llegó otro César, llamado luego Augusto, bajo cuyo imperio nació Cristo*²⁸¹.

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 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*²⁸².

277 *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.*

278 *... quos ille numerus imperatores populi Romani superauerit.*

279 *Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus (...) Sed felices eos dicimus, si iuste imperant (...) Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe.*

280 *... eoque defuncto Daud successit in regnum post annos a Saulis imperio quadraginta.*

281 *Hinc ad alium Caesarem, qui post Augustus appellatus est, peruenerunt, quo imperante natus est Christus.*

282 *Hoc sane utilius feliciusque successit, quod, etsi ad memoriam fraudis illius circensium spectaculum mansit, facinoris tamen in illa ciuitate et imperio non placuit exemplum.*

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?*²⁸³

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?*²⁸⁴

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*²⁸⁵.

L. IV, 5: *Esta es mi afirmación: cuando ya el Imperio Romano había llegado a su grandeza, tuvo que sufrir amargas, para aparecer grande a los países sometidos, y temible a los demás, ...*²⁸⁶

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*²⁸⁷.

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*²⁸⁸.

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*²⁸⁹.

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?*²⁹⁰

283 *Quis hanc rem publicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparauerit?.*

284 *An respondent quod nisi assiduis sibi que 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 adflictionibus peruenire, nec cum perueneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis?*

285 *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.*

286 *Hoc dico, quod ipsum Romanum imperium iam magnum multis gentibus subiugatis ceterisque terribile acerbe sensit,*

287 *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.*

288 *Quamquam Romanum imperium adflictum est potius quam mutatum, quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit et ab illa est adflictione recreatum.*

289 *Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum uel quos deos credant illud imperium dilatasse atque seruasse.*

290 *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*

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*²⁹¹.

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,...*²⁹²

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*²⁹³.

L. V, 21: *A la vista de lo expuesto no atribuyamos la potestad de distribuir reinos e imperios más que al Dios verdadero*²⁹⁴.

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,...*²⁹⁵

L. XIX, 7: *..., la extensión misma del imperio ha engendrado guerras de peor clase:...*²⁹⁶

L. XX, 19,3: *Piensen 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*²⁹⁷.

Además, del mismo modo que vimos habla de reinos orientales, habla de imperios orientales. Por su parte, 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:

segetibus et arboribus non licebat?

291 *Videant ergo quo modo habeant istum regem deorum suorum et datorem regni sui, ut eum auspicia ista pro adversario 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.*

292 *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,...*

293 *... si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur.*

294 *Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo uero*

295 *Roma uero tot gentes et Orientis et Occidentis, quas imperio Romano subditas cernimus, non ea celeritate ac facilitate perdomuit,...*

296 *..., tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella,...*

297 *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;*

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*²⁹⁸.

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*²⁹⁹.

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*³⁰⁰.

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*³⁰¹.

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*³⁰².

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?*³⁰³

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:...*³⁰⁴

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*³⁰⁵.

298 *Quam ob rem cum diu fuissent regna Orientis inlustria, uoluit Deus et Occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine inlustrius*

299 *Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo annorum milia ille constituit*

300 *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.*

301 *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.*

302 *Nam quantum adtinet ad imperium, nullum maius primis temporibus quam Assyriorum fuit, nec tam longe lateque diffusum*

303 *Sed si hoc tam magnum bonum dii illi Romae uel Pompilio contulerunt, cur imperio Romano per ipsa tempora laudabilia id numquam postea praestiterunt?*

304 *Tot bella gesta conscripta sunt uel ante conditam Romam uel ab eius exortu et imperio*

305 *... 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*

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*³⁰⁶.

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*³⁰⁷.

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*³⁰⁸.

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!*³⁰⁹

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, ...*³¹⁰

L. IV, 15: *... es como se han ensanchado los dominios de Roma, sin mover Júpiter un dedo*³¹¹

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*³¹².

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*³¹³.

Lo que también lo vemos reflejado en el sentido de “mandato”:

306 *Deinde monstrandum est, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est*

307 *... 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.*

308 *... 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.*

309 *...quae illa ciuitas pertulit uel ad eius imperium prouinciae pertinentes (...) Et quam pauca dixi de sola ipsa ciuitate atque eius imperio!*

310 *Iam itaque uideamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere*

311 *...etiam feriato Ioue creuit imperium.*

312 *Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur.*

313 *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*

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 deshonroso quedar vencedor en contra del mandato que soportarlo con contra del honor?*³¹⁴

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*³¹⁵.

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*³¹⁶.

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*³¹⁷.

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*³¹⁸.

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-*³¹⁹.

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*³²⁰.

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?*³²¹

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*

314 *Nam si eum filium, qui contra imperium in hostem pugnaverat, etiam uictorem laudabiliter Torquatus occidit, (...) An turpius erat contra imperium esse uictorem, quam contra decus ferre uictorem?*

315 *Tito Latinio auferentes filium et inmittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium, eumque morbum retrabentes, cum iussa complisset;*

316 *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*

317 *Iam uero Punicis bellis, cum inter utrumque imperium uictoria diu anceps atque incerta penderet populi que duo praeualidi impetus in alterutrum fortissimos et opulentissimos agerent.*

318 *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.*

319 *Sed ultimo bello Punico uno impetu alterius Scipionis, qui ob hoc etiam ipse Africani cognomen inuenit, aemula imperii Romani ab stirpe deleta est*

320 *... ut omnes fere Italiae gentes, quibus Romanum maxime praepollebat imperium, tamquam saeua barbaries domarentur!*

321 *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?*

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 humana³²².

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*³²³

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?*³²⁴

¿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*³²⁵,

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,...*³²⁶

Además, en el libro XIX, especialmente en XIX, 16, habla 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 después, la Voluntad, (esto está ligado a la

322 *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 et sobrie illa intueantur exempla et uideant quanta dilectio debeaturne supernae patriae propter uitam aeternam, si tantum a suis ciuibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.*

323 *... praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent ciuitatis et Romani ciues essent*

324 *... quisnam satis explicet, quantum malum sit non oboedire in re facili et tantae potestatis imperio et tanto tenente supplicio?*

325 *Dicuntur autem in scripturis inimici Dei, qui non natura, sed uitiiis aduersantur eius imperio,*

326 *Et tamen, quando ille uoluit, qui summo regit imperio ac potestate quod condidit, stella prae ceteris magnitudine ac splendore notissima colorem,...*

cuestión del libre albedrío que es bastante compleja 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*³²⁷.

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?*³²⁸

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 sí encontremos un *imperium Dei*. Este sentido de dominio impide la existencia de un *imperium diaboli*, y solo ese sentido de dominio, es de justo dominio. El diablo no posee 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*³²⁹.

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 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*

327 *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.*

328 *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?*

329 *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;*

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 reinar³³⁰.

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?*³³¹

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*³³².

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 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*³³³.

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*

330 *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 uitii, 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.*

331 *Quamlibet enim uideatur animus corpori et ratio uitii laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non seruit, sicut sibi esse seruendum 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?*

332 *Cum autem uentum fuerit ad aetatem, quae praeceptum iam capit et subdi potest legis imperio*

333 *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 uitii recte ac fideliter imperet, caret iustitiae ueritate.*

*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*³³⁴.

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.

En los sermones destaca el uso verbal en la distinción de las categorías “*imperium*” y “*regnum*”. 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.

334 *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.*

9.- RES PVBLICA

Este término de *Res publica*, como ya señaló Suerbaum (1961), 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 (1952), 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,...*³³⁵

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*³³⁶.

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*³³⁷.

L. III, 15,1: *En su obra sobre La República lo elogia por boca de Escipión, y dice:...*³³⁸

335 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,...

336 ... quod in eo quoque de re publica libro commemoratur, et Aeschines Atheniensis, uir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitauisset, rem publicam capessiuit

337 At Romani, sicut in illa de re publica disputatione Scipio gloriatur, probris et iniuriis poetarum subiectam uitam famaque habere noluerunt, capite etiam sancientes, tale carmen condere si quis auderet.

338 ... quando et laudans eum in libris de re publica Scipionisque sermone:...

L. III, 30: *Entre ellos está Cicerón, ese elocuente artífice de la política de Roma*³³⁹.

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*³⁴⁰.

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*³⁴¹.

L. XXII, 28: *De ello habla Cicerón en sus libros sobre La República,...*³⁴²

La mayoría de ocasiones en las que usa éste término³⁴³ 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*³⁴⁴.

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:...*³⁴⁵

L. I, 33: *Y ni siquiera en vuestra seguridad buscáis la paz de vuestra Patria, sino la impunidad de vuestro desenfreno*³⁴⁶;

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*³⁴⁷.

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*

339 ... *inter quos et Cicero, disertus ille artifex regendae rei publicae.*

340 *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?*

341 *Acute sibi argumentari uidentur aduersus corporum resurrectionem et dicere quod in tertio de re publica libro a Cicerone commemoratum est.*

342 *Quod quidem sic tangit in libris de re publica Tullius,...*

343 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;

344 *Perrexit ille atque in senatu contraria persuasit, quoniam non arbitrabatur utile esse Romanae rei publicae mutare captiuos.*

345 *Deleta quippe Carthagine magno scilicet terrore Romanae rei publicae depulso et extincto tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsequuta sunt...*

346 *Neque enim in uestra securitate pacatam rem publicam, sed luxuriam quaeritis inpunitam*

347 *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,...*

*rapacidad, no menos que de su conducta moral, cruel e indecente, anterior a la venida de Cristo. (...)*³⁴⁸

L. III, 19: *..., a los ya libertos, dispuestos a luchar por la República romana, les faltaban armas*³⁴⁹.

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*³⁵⁰.

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?*³⁵¹

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...*³⁵²

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*³⁵³.

L. I, 33: *Nunca creyó él en la felicidad de un Estado de erguidas murallas, pero arruinadas costumbres*³⁵⁴.

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*³⁵⁵.

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?*³⁵⁶

348 *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*

349 *..., iam libertis, pro Romana re publica pugnaturis arma defuerunt.*

350 *Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur.*

351 *Quis hanc rem publicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparauerit?*

352 *... 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 euersa, 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

353 *Ideo dicit aequo et modesto iure gestam rem publicam metu premente, non persuadente iustitia.*

354 *Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus.*

355 *Diceret nobis, utrum matrem suam tam optime de re publica uellet mereri, ut ei diuini honores decernerentur*

356 *Cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii ueri nec omnino digni, quibus diuinos honores deferret illa res publica?*

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*³⁵⁷.

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,...*³⁵⁸

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*³⁵⁹.

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*³⁶⁰.

L. XV, 5: *Ambos buscaban la gloria de ser los fundadores del Estado romano*³⁶¹.

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*³⁶².

Aquí esta empleando la teoría de los cuatro “imperios” y de la *traslatio imperii*, de uno a otro (Martínez Caveró, 2002).

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*³⁶³.

357 *Cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii ueri nec omnino digni, quibus diuinos honores deferret illa res publica?*

358 *... idem tamen in primo historiae suae libro atque ipso eius exordio fatetur etiam tunc, cum ad consules a regibus esset translata res publica,...*

359 *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.*

360 *Haec fuit Romanorum uita sub regibus laudabili tempore illius rei publicae usque ad expulsionem Tarquinii Superbi per ducentos ferme et quadraginta et tres annos.*

361 *Ambo gloriam de Romanae rei publicae institutione quaerebant*

362 *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.*

363 *Tunc Athenienses habere deinde reges post Codri interitum destiterunt et magistratus habere coeperunt administrandae rei publicae.*

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*³⁶⁴.

L. II, 9: *Bien está que se haya metido con hombres tristemente famosos, revoltosos para el Estado, como Cleón,...*³⁶⁵

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 mismo predijeran en él lo que había de tener lugar desde la venida de Cristo a nuestros días y en adelante*³⁶⁶.

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*³⁶⁷.

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*³⁶⁸;

364 ... quod in eo quoque de re publica libro commemoratur; et Aeschines Atheniensis, uir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitauisset, rem publicam capessiuit

365 Esto, populares homines inprobos, in re publica seditiosos, Cleonem,...

366 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 uenturum;

367 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,

368 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;...

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! (...)*

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 Dios³⁶⁹.

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 (1952), opina que Agustín no pretende dar carácter político a la Ciudad de Dios, sin embargo otros parecen estar a favor, como Suerbaum (1961); 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*

369 *Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrea (...)et quos baptista Iohannes adloquitur; exactores ipsi atque milites: et terrarum 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.

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!³⁷⁰.

Liga por completo la *res publica* celeste con la ciudad de Dios.

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,*

370 *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.*

*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*³⁷¹.

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*³⁷².

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*³⁷³.

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?*³⁷⁴

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*

371 *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 publicae. Populum enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem 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.*

372 *... sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam.*

373 *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.*

374 *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?*

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 república³⁷⁵.

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 bajeza y su corrupción, atrayendo la catástrofe³⁷⁶.

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 ejemplos³⁷⁷.

L. III, 30: En su estimación, la república no sólo sufrió un azote, sino que quedó arruinada por completo³⁷⁸.

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 arrebató 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 vicios³⁷⁹.”

375 *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.*

376 *Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis uel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret; immo deprauandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret.*

377 *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 corrumpendo egerunt potius, ut periret.*

378 *... quibus illa res publica nec adflicta, sed omnino perdita iudicata est*

379 *... 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 uitiosisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non seruit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem Deo non seruiens nullo modo potest iuste*

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 consensus*. 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*³⁸⁰.

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:

animus corpori aut humana ratio uitiis imperare.

380 *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 diligit, 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 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 concordi 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 mayoría³⁸¹.*

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 pueblo³⁸²? 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, en breve, por la concordia, en una ciudad”³⁸³. ¿Y qué preceptos de concordia pensaron jamás que había de leer en sus templos?³⁸⁴*

381 *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 spatium 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.*

382 Cicerón, *De Republica*, I 25,39-40

383 Salustio, *Catilina*, VI, 2.

384 *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 tamqueam 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*

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”³⁸⁵, 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 tardoantigüedad³⁸⁶), lo que supone que tenga capacidad jurídica y coercitiva.

Esto 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 (1984), 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 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.

En los sermones volvemos a encontrar el término *res publica*, en un uso notablemente reducido, tan sólo utilizado en dos ocasiones en el mismo Sermón 302, apartados 13 y 15. Está

legitur ita: Breui multitudo diuersa atque uaga concordia ciuitas facta erat”. Quae porro praecepta concordiae in suis templis unquam illi legenda censuerunt, ...

385 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.*

386 Por ejemplo: Teja 1997 o Lepelley (1998)

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 Nogués (2011) autor para el que, con este término, se vería designado con el término *status rei romanae*.

10.- CIVITAS

10.1.- INTRODUCCIÓN 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 (1997) o Ratzinger (1954 y 1992) 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 (1941), 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.

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*³⁸⁷.

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*^{388 389}.

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*³⁹⁰.

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*³⁹¹.

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*³⁹².

Destacando esa conexión con *societas*, subrayemos como 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

387 ... *qua beata esse possit et ciuitas. Neque enim aliunde beata ciuitas, aliunde homo, cum aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitudo.*

388 Cicerón, *De republica*, 2, 42-43.

389 ... *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*

390 *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 comparisonem duarum inter se a contrario ciuitatum.*

391 *Procurrente 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 concordi uarietate compactam bene ordinatae ciuitatis insinuat unitatem.*

392 *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;*

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...*³⁹³

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*³⁹⁴.

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 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 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*

393 *Hanc uitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eis 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,...*

394 *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.*

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 hombres³⁹⁵.

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 Dios³⁹⁶.

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:

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 hebreo³⁹⁷.

395 *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, aut 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.”*

396 *Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque uitii male blandientibus quam utili uirtutum asperitati sunt amiciores: 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.*

397 *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 eloquii 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*

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 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 Rómulo³⁹⁸.

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 (1984). 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.

iam ingens populus Hebraeorum.

398 *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 intereat 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.

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 mí 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 ofrece³⁹⁹.

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 Fundador⁴⁰⁰.*

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 (1911). 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, 1⁴⁰¹, pero tampoco podemos olvidar cómo en esa vinculación con la Biblia Agustín interpreta esas dos ciudades como realmente existentes, como mostramos en XIV, 1⁴⁰²).

399 *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 fiant, 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 oblatus est, quia 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.*

400 *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.*

401 Página 87 y 140 especialmente.

402 Ver páginas 86, 93 y 134.

En la terminología de Marshall (1952) 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 comprensiva) otras con connotación política (colectividad limitada) y connotación municipal (colectividad municipal) Señala Suerbaum (1961, 57) 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, 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 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 (1954) 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 (Marrou, 1957, 345). 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:

CIVITAS DEI:	<p>ESCATOLÓGICA: <i>societas Angelorum, sancta societas Angelorum, Imperium Dei, Regnum Dei</i></p> <p>FÍSICA: <i>Ecclesia (sentido Iglesia, veremos que es más complejo), societas sanctorum; redempta civitas (X, 6), coelestis res publica, Populus Dei Imperium Dei.</i></p>
CIVITAS TERRENA:	<p>ESCATOLÓGICA: <i>civitas diaboli, regnum diaboli, cum diabolo.</i></p> <p>FÍSICA: <i>res publica, regnum, Imperium, Res publica (especialmente refiriéndose al romano), Populus,</i></p>

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: 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 religión luminosa; anda ésta desasosegada en sus tenebrosas ansias. Aquélla, 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; 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 aquélla de ésta, de suerte que aun 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, buena también la otra por naturaleza, pero perversa por su voluntad, las vemos significadas también en el Génesis con los nombres de luz y tinieblas⁴⁰³.

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 voluntad⁴⁰⁴.

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 hombres⁴⁰⁵.

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 libro⁴⁰⁶.

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 movimiento alternativo dio origen a la tarde y a la

403 ... 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 fumantem; et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, illam in caelis caelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aerio 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,

404 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.

405 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 demonstretur 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.

406 ... iamque de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatis 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.

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 tinieblas⁴⁰⁷.

10.2.- 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 ciudades⁴⁰⁸.

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 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. (...)

⁴⁰⁷ *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*

⁴⁰⁸ *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.*

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 divino⁴⁰⁹.

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 eterna⁴¹⁰.

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. (...)

409 ... nisi quia sic oportebat istas duas proponere civitates, unam per homicidam usque ad homicidam (nam et Lamech duabus uxoris suis se perpetrasse 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.

410 Et Seth, inquit, natus est filius, et nominavit nomen eius Enos; hic speravit invocare nomen Domini Dei. Nempe 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.

*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*⁴¹¹.

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 (1956, 462-463), 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*⁴¹².

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*

411 *Primus itaque fuit terrena 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 Romulo romana testatur historia; nisi quod isti terrena 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.

412 *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.*

mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella 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 aquella, 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 cosas⁴¹³.

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 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 (Entre otros Archambault, 1966) 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,*

413 *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 insipientes 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 versus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus.*

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 lejano⁴¹⁴.

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, confusión⁴¹⁵.

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 maniqueo⁴¹⁶.*

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 réprobos⁴¹⁷.

414 *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.*

415 *Per idem tempus eminentia regna erant gentium, in quibus terrigenarum civitas, hoc est societas hominum secundum hominem viventium, sub dominatu angelorum desertorum insignius excellebat, (...)*

In Assyria igitur praevaluerat dominatus impiae civitatis; huius caput erat illa Babylon, cuius terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est confusio.

416 *Sananda sunt enim haec sicut nostra, non sicut aliena damnanda. Sed illud Dei praeceptum Cain sicut prevaricator accepit. Invalescens quippe invidentiae vitio fratrem insidiatus occidit. Talis erat terrenae 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 recole.*

417 *Cum ergo quaerimus in illis septuaginta duabus gentibus civitatem Dei, non possumus affirmare illo tempore,*

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 Dios⁴¹⁸.

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 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 diluvio⁴¹⁹.

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 credibilis, 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

418 *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.

419 *... a quo rursus contexeretur ordo nascentium, quo perveniret ad Abraham, a quo Matthaeus 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 errantem. 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,

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*⁴²⁰.

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 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

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 diluivium reperitur;

420 *Generaciones ergo filiorum Noe deinceps intuendae, et quod de his dicendum videtur, attendendum est huic operi, quo civitatis utriusque, terrenae scilicet et caelestis, per tempora procursus ostenditur.*

*la promesa que significa la gracia. Allí se muestra la manera humana, aquí se pone de relieve el beneficio divino*⁴²¹.

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*⁴²².

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 ciudadanías, 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.

421 *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 servitum 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, persequeretur 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 terrena 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 transitoriae 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 in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelestis civitatis significandae sua praesentia servientem. Parit autem cives terrena civitatis peccato vitata 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.*

422 *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.*

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*⁴²³.

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 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*⁴²⁴.

La diferencia entre esas dos ciudadanía 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 resolvernos 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 eses estilo, en que el todo queda significado por la parte, quiere significar al mismo hombre con el nombre de carne?*⁴²⁵

423 *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.*

424 *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.

425 *... inspiciamus diligenter illum locum epistulae Pauli apostoli quam scripsit ad Galatas, ubi ait: Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae,*

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*⁴²⁶.

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 terrenal, 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 engreirnos 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,

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 epistulae 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 appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem vult nomine carnis intellegi?

426 *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.*

venciesen a quienes con sus arraigados vicios rechazaron y mataron al Dador de la gloria verdadera y de la ciudadanía eterna⁴²⁷.

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 disponerse⁴²⁸.

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?

427 *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 terrenae gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur; quoniam, sicut dicit Apostolus, indignae sunt passionis 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 virtutibus terrenam gloriam quaesiverunt et adquisiverunt, vincerent eos, qui magnis vitiis datorem verae gloriae et civitatis aeternae occiderunt atque respuerunt.*

428 *... 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.*

(...) 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 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 alzará 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?*⁴²⁹

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

429 *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 pugnauerat, 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 merita sua, si pro illo non unam manum neque hoc sibi ultro faciens, sed persequente aliquo patiens totum flammis corpus impenderit?

(...) 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 certarunt?

(...) 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?

sus dolores. Y si otros, con tanta más desahogada 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 insensibilidad⁴³⁰.

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?⁴³¹

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.

430 *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 viventium et in ipso cultu falsae contemptuque verae divinitatis doctrinas hominum daemonumve 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 immuniore, 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.*

431 *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?

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 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*⁴³².

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*⁴³³.

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*⁴³⁴.

432 *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.*

433 *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.*

434 *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, (...)*

... non quia omnes, qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in

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 alguna⁴³⁵.

10.3.- 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 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.

aeternum morte plectentur); sed ideo dictum est omnes atque omnes, quia, sicut nemo corpore animali 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.

435 *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 spiritu vivificante spiritale 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.

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*⁴³⁶.

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*⁴³⁷.

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!*⁴³⁸

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 oblationes 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 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*

436 *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,*

437 *Propter hoc et de venia invicem danda multa praecipuntur 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.*

438 *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.*

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 inocente⁴³⁹.

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 adversidad⁴⁴⁰.

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 humana⁴⁴¹.

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, vuelve a hacer la división que planteamos 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 desertores⁴⁴².

439 *Volens autem Deus ostendere civitatem suam tunc in ista consuetudine non futuram dixit filios Levi oblatores 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 responderetur 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.*

440 *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;*

441 *Merceres 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.

442 *In hoc autem libro de civitate Dei, quae non peregrinatur in huius vitae mortalitate, sed immortalis semper*

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 Dios⁴⁴³.

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 Dios⁴⁴⁴.*

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 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 iustificabuntur⁴⁴⁵*, que no es citada por Agustín, pero que explica perfectamente el sentido del pensamiento agustiniano en esta ocasión. Además, vamos

in caelis est, id est de angelis sanctis Deo cohaerentibus, qui nec fuerunt umquam nec futuri sunt desertores,

443 *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 fruatur; subsistens modificatur; contemplans illustratur; inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

444 *Sicut in proximo libro superiore promisimus, iste huius totius operis ultimus disputationem de civitatis Dei aeterna beatitudine continebit,*

445 *Epístola a los Romanos, 2, 13.*

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 sacramental⁴⁴⁶ 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 opuestos⁴⁴⁷.

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 eterna⁴⁴⁸.*

446 En San Agustín la palabra *Sacramentum* no tiene el sentido preciso de los siete sacramentos, y se aplica a cosas rituales. Cf. COUTURIER, 1953.

447 *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 Ecclesias 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.

448 *... 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, quae 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.*

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*^{449 450}.

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*⁴⁵¹.

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*⁴⁵².

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(1954 y 1992), también tratada por Bagget Bozzo (1990), 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

449 Tengamos en cuenta que en la Ciudad de Dios escatológica no existe mal alguno, con lo que se refiere a la iglesia.

450 *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*

451 *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.*

452 *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;*

(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*⁴⁵³.

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 que, aunque no lo hubiera añadido, no deberíamos entenderlo nosotros de otro modo*⁴⁵⁴.

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: Escrútamme, Señor, ponme a prueba, sonda mis entrañas y mi corazón*⁴⁵⁵.

453 *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.*

454 *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.*

455 *Apud nos autem iuxta Scripturas sanctas sanamque doctrinam cives sanctae civitatis Dei in huius vitae*

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*⁴⁵⁶,

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 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*⁴⁵⁷.

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*⁴⁵⁸.

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*

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.

456 *Illum quippe optimum et fortissimum virum, qui in suis infirmitatibus gloriatur, ut eum potissimum commemoremus, 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.*

457 *Moderatis autem praefinitisque temporibus etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant sibi que sacrificia non solum ab offerentibus sumant et a volentibus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum pernicioso 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 nuncuparentur, 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,

458 *Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti Angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodam modo sacrata res publica in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae,*

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 Iglesia⁴⁵⁹.

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 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 católica⁴⁶⁰.

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 Iglesia⁴⁶¹.

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

459 *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 nuribus, 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.

460 *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 vellet 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.

461 *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.*

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 Dios⁴⁶².

L. XVI, 2,1: ¿Y no habitan también en su casa, es decir, en las iglesias, multitud de naciones?⁴⁶³

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 Dios⁴⁶⁴.

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 uvas⁴⁶⁵.

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;*

462 *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, terrenae scilicet secundum hominem viventis et caelestis secundum Deum, post diluvium et deinceps in rebus consequentibus requiratur.

463 *In cuius domibus, id est ecclesiis, habitat gentium latitudo?*

464 *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;

465 *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?

*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?*⁴⁶⁶

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; (...)*

*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*⁴⁶⁷.

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*⁴⁶⁸.

Como comentamos al referirnos a Przywara (1984), 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 absoluta⁴⁶⁹.

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.

466 *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 propheticis spiritu sic locutam, a qua superbi alienantur; ut cadant, qua humiles implentur; ut surgant, quod maxime hymnus iste personuit?*

467 *Dicat ergo Ecclesia Christi, civitas regis magni, gratia plena, prole fecunda, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius piae 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, ignorant Dei iustitiam, id est quam dat homini Deus,

468 *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.*

469 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”.

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 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 siglos⁴⁷⁰.

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.

470 *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, dicet 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:

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. (...)

*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,...*⁴⁷¹

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*⁴⁷².

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*⁴⁷³.

L. XVIII, 35,1: *Ageo tiene una profecía breve, pero bien clara, sobre Cristo y la Iglesia*⁴⁷⁴

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, cabalgando un asno, una cría de borrica. Dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra*⁴⁷⁵.

471 *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 exspectant opportunam, quae vera est, in futuro saeculo felicitatem, festinanter beari huius saeculi celebritate cupientes; principes autem civitatis Christi tempus non fallacis beatitudinis patienter exspectant. (...)

Iam vero Canticum canticorum spiritalis quaedam sanctorum 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,...

472 *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.*

473 *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.

474 *Quorum Aggaeus Christum et Ecclesiam hac apertius brevitate prophetat:*

475 *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*

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”⁴⁷⁶.

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 Iglesia⁴⁷⁷.

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 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...⁴⁷⁸*

ad mare et a fluminibus usque ad fines terrae

476 *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; urguebitur, concludetur; nec militiam suam deseret, quae vocabulo est appellata castrorum.

477 *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 pendentis 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.*

478 *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*

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 Ninive, es el mismo Cristo el significado por los cuarenta o por los tres días;*⁴⁷⁹

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 Cristo y sus apóstoles, sino desde el mismo Abel, primer justo a quien mató su impío hermano, y hasta el fin de este mundo*⁴⁸⁰.

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:

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,...

479 *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 peregit cum discipulis suis post resurrectionem et ascendit in caelum; per triduum vero, quia die tertio resurrexit;*

480 *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.*

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*⁴⁸¹.

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 (1954 y 1992), 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 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 extraviados y, además, no llevamos dentro la verdad; sino una Iglesia como será entonces,*

481 *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;*

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 aceptarla⁴⁸².

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 sacrifique los inmortales bienaventurados que quieren para nosotros lo mismo que ellos tienen⁴⁸³.

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 todos⁴⁸⁴.

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 mi 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

482 *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.*

483 *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.*

484 *... ad eos Angelos iam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima, de qua iam tot libros scripsimus, Dei civitas ipsa communis.*

*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*⁴⁸⁵.

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 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?*⁴⁸⁶

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*⁴⁸⁷.

La unidad de la que hablamos entre esos dos aspectos de la *Ecclesia* se ve con especial claridad en XX 9,2 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

485 *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.*

486 *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 Scaevolam 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 moriturorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?

487 *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.*

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? ¿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?⁴⁸⁸

488 *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*

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 (Peterson, 1966, 63 y ss) 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 conocido caso 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*⁴⁸⁹.

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. (...)*

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 scribe 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 solvere: 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 quod docetis, non intrabitis, 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?

489 *Obvios hostes transitumque prohibentes atque proeliantes orante Moysse 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*

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 mundo⁴⁹⁰.

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 ángeles⁴⁹¹.

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 Dios⁴⁹².

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 dominio⁴⁹³.

490 *Quapropter in decem istis libris, etsi minus quam nonnullorum de nobis expectabat intentio, tamen quorundam studio, quantum verus Deus et Dominus adiuuare dignatus est, satisfacimus refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctae civitatis, de qua disputare institimus, deos suos praeferunt. (...) Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et prokursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuuabor expediam.*

491 *Sed huius sanctae civitatis inimicis decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adiuvante, 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 valuerit, disputare, eius ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, adgrediar, primumque dicam, quem ad modum exordia duarum istarum civitatum in angelorum diversitate praecesserint.*

492 *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 persecutiones 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 venerentur sanguinem martyrum, quem diabolico 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.*

493 *Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui institimus, 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 quiddam 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 fundador⁴⁹⁴.

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 enorgullecen⁴⁹⁵.

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 definitivo⁴⁹⁶, 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 por toda la tierra, y para evitar la muerte eterna se signan con aquella misma cruz en la que él recibió muerte⁴⁹⁷.

494 ... hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt,

495 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.

496 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.

497 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 confractus 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

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 demonios⁴⁹⁸.

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*

moriatur 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 perdidierant, 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 praedicans eis, quando puniendi essent, si in sua malignitate persisterent.* Si bien consideramos que no hay modificación de su sentido.

498 *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 daemonia 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 dicit Apostolus: Scimus quia nihil est idolum; sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non deo; nolo vos socios fieri daemoniorum.

*acabes con ellos, no sea que olviden tu ley*⁴⁹⁹. *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*⁵⁰⁰.

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*⁵⁰¹.

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. (...)*

*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*⁵⁰².

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

499 El concepto de Ley como Torah en el Antiguo Testamento es más que un concepto jurídico, aunque incluye esa faceta jurídica aunque sea implícitamente.

500 *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.*

501 *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.*

502 *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.*

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 conceptos⁵⁰³.

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 reprobear 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 debatían quienes por la múltiple y variada impiedad se hallan igualmente bajo su posesión⁵⁰⁴.

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 persuadirlos con laboriosos debates, por ejemplo, que

503 Respecto a esta cuestión observese el fragmento XIX, 23,5, sito a continuación, al decir: *en esa ley se encuentra escrito...*

504 *Quis autem sectae cuiuslibet auctor sic est in hac daemonicola civitate approbatus, ut ceteri improbarentur, qui diversa et adversa senserunt? (...)*

Has et alias paene innumerabiles dissensiones philosophorum quis umquam populus, quis senatus, quae potestas vel dignitas 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 variaeque impietatis pariter possidet.

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 Dios⁵⁰⁵.

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 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 pueblo⁵⁰⁶.

505 *At vero gens illa, ille populus, illa civitas, illa res publica, illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudopphetas 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.*

506 *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 diffamatam, 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 oblacionibus 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

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 problemas⁵⁰⁷, 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 eventualidades pueden verse libre de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás?*⁵⁰⁸

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

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.

507 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.

508 *Quod autem socialem 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 progredieretur 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 turbulentiae, verum saepius et cruentae seditiones ac bella civilia, a quorum eventis sunt aliquando liberae civitates, a periculis numquam?*

*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*⁵⁰⁹.

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*⁵¹⁰.

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;

509 *Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenaе 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.

510 *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 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.

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 tribulación⁵¹¹.

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 elegidos⁵¹².

L. XVII, 5,3: Yo me nombraré un sacerdote fiel, que hará lo que yo quiero y deseo; le daré una familia estable; ésa es la eterna y celestial Jerusalén⁵¹³.

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

511 *Videns autem diabolus templa daemonum deseri 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 prosunt, 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 inimici diligentur, 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.*

512 *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.*

513 *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.*

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 omnipotente⁵¹⁴.

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 que llamamos cristianos a todos los ungidos por el místico crisma, así a todos los podemos llamar sacerdotes por ser miembros del único sacerdote⁵¹⁵.

*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: *V*i 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: *T*odo 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: *re*inaron 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 Cristo⁵¹⁶.

514 *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 reverteretur. 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.*

515 *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;*

516 *De hoc ergo regno militiae, in quo adhuc cum hoste configitur et aliquando repugnat pugnantis vitiis, aliquando cedentibus imperatur, donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrectione, 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*

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 (Armas, 1954, 997-1342).

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. (...)*⁵¹⁷

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, la Biblia que teológicamente 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.

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 dicturus 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 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.

517 *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 terrena 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.*

Estos elementos, esa capacidad judicial del sacerdote, se estaban produciendo desde el origen, siendo una formulación teológica del carácter de la Iglesia como 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.

En los sermones 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 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 al 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.

11.- ECCLESIA

En gran medida este término, sin duda uno de los más numerosos, plantea una complejidad extraordinaria en la que debemos cohonstar las categorías lingüísticas y jurídicas con otras de orden teológico. Ya ha sido analizado en su paralelización con *Civitas*, no obstante es necesario establecer algunas categorías básicas, que en gran medida supone remarcar el paralelismo con el uso de *Civitas*.

En el estudio sistemático (omitimos por cuestiones de espacio las referencias concretas) del concepto en los sermones hemos detectado en su uso la existencia en la *Ecclesia* de dos facetas, temporal y escatológica, del mismo modo que hemos ya señalado. 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, realizando 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 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 multitudo*. 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 contraponen *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 (1992, 326 y ss.)⁵¹⁸, 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” (1992, 327)⁵¹⁹. Estamos pues ante una “comunión 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.

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

519 “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 is 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 Rechtlichkeit 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”.

Finalmente, cabe señalar que hemos podido detectar contradicciones cuya configuración se especifica detalladamente en otro lugar (Muñiz 2019). 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.

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 Público 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 (Gutiérrez Espada y Cervell Hortal, 2008, 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 (González Blanco, 1980b) en el mundo griego, la toma de conciencia por parte de la Iglesia de su naturaleza jurídica.

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 *ciuitas*.

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 ciudadana⁵²⁰.

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, entendiendo 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 final⁵²¹, 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 crecido⁵²².*

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 facturus); qui de mortali progenie merito iustequae*

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 Milevis⁵²³, 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 fundamentales⁵²⁴ 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

⁵²⁴ 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)⁵²⁵, 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 Blanco⁵²⁶, 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.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., (1994). *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Instituto Martín Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, Universidad de Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- AA.VV. (1954). *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, 2 vols., N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial.
- ÁLVAREZ DÍEZ, U., (1954). La Ciudad de Dios y su arquitectura interna, en AA.VV. (1954). *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.) I, 65-115.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., (1954). La Ciudad de Dios en el cruce de dos edades, en AA.VV. (1954). *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, 23-63.
- ARCHAMBAULT, P. (1966). The ages of man and the ages of the world, *Revue des Études Augustiniennes*, 12, 193-228.
- ARMAS, G. (1956) *La moral de San Agustín*, Madrid.
- ARQUILLIERE, H-I., (2005). *El agustinismo político; ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, Granada. Traducción del original en Francés: (1955) *L'augustinisme politique*, Paris: Vrin.
- AUBERT, J. M. (1954). Les citations de droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas", *Revue de droit canonique*, 3.
- BENNET, C., (1988). The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions, *Revue des Etudes Augustiniennes*, Vol. XXXIV , N° 1, 47-69.
- BERARDI, C. S., (1963). *Idea del Governo Ecclesiastico*, Istituto giuridico dell'Università di Torino, Testi inediti o rari, Torino: Giappichellu.
- BERNHEIM, E., (1986). Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, *Deutsche Zeitschrift für Gerchichtswissenschaft*, 1-23.
- BIEDER, W., (1941). *Ekklesia und polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, Basel.
- BIONDI, B., (1940). L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo, en *Sant' Ambrogio nel XVI Centenario della nascita*, Milano, 337-420.
- BIONDI, B., (1952). *Il diritto romano cristiano*, 3 vols., Milano: ed. Giuffré.
- BLANCH NOUGUÉS, J. M., (2011) "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). (2011) *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, ed. Dykinson, Madrid, 115-150.
- BOSSOWSKI, F. (1935) *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, 354-410.
- BROWN, P., (1961) Aspects of Christianisation, *Journal of Roman Studies*, 52.
- BROWN, P., (1967) *Augustine of Hippo- a biography*, London: Faber and Faber limited. traducida al castellano hace años y vuelta a editar recientemente en la edición: Brown, P. (2003). *Agustín*, Madrid: editorial Acento.
- BUENO MARTÍNEZ, G., (1960). Lectura lógica de la Ciudad de Dios, *San Agustín, estudios y coloquios*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 147-173.
- BURNABY, J., (1938). *Amor Dei: a study of the Religion of St. Augustine*, London.
- CAPÁNAGA, V. (1964). 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, 439-454.
- CAPÁNAGA, V. (1960) “Para una teología agustiniana del trabajo, en *Communicaciones V congressus thomistici internationalis*, I, Roma, 507-522.
- CAPÁNAGA, V. (2004). *San Agustín, obras completas, XVI, La Ciudad de Dios 1º*, Introducción a la Ciudad de Dios, Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- CARLYLE, A. J., (1967). St. Augustine and the City of God. En Hearnshaw, F. J. C. (Ed.) *Social and Political Ideals of Some Great Medieval Thinkers*, New York: Barnes & Noble.
- CASADO, F., (1954). “El repudio de la filosofía antigua en la Ciudad de Dios”, en AA. VV. (1954). *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vols., Nº extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II, 67-95.
- CHARLES BOYER, S. J., (1954) La Cité di Dieu, source de la philosophie augustinienne, en AA. VV. (1954). *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vols., Nº extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.) II, 53-67.
- CILLERUELO, P., (1964). ¿Por qué “memoria Dei”? *Revue des études augustinienes*, Vol. X, nº 4, 289-294.
- CILLERUELO, P., (1966). Pro memoria Dei. *Revue des études augustinienes*, Vol. XII, Nº 1-2, 65-84.
- CLARK, M. T. (1963). Augustine on justice, *Revue Études augustinienes*, Vol. IX, nº 1-2, 87-94;
- COBO DEL ROSAL, M. VIVES ANTÓN, T.S. (1999). *Derecho Penal, parte general*. Valencia: ed. Tirant lo blanch.
- COCHRANE, C. N. (1983). *Cristianismo y cultura clásica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- COMBÉR, G. (1927). *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris.
- CORSINI, E. (1968). *Introduzione alle “Storie” di Orosio*, Torino.
- COSTA, E. (1921). *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna: Zanichelli.
- COTTA, S., (1960). *La città politica di sant’Agostino*, Milano.
- COURCELLE, P. (1968). *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris.

- COUTURIER, Ch. (1953). "Sacramentum et Mysterium" dans l'oeuvre de saint Augustin, *Revue des Études augustiniennes* Paris, 163-332.
- CRANZ, E., (1954). The development of Augustine's ideas on Society before the Donatist Controversy, *Harvard Theological Review*, 47, 255-316.
- CUSTODIO VEGA, A., (1954). Estructura literaria de la ciudad de Dios, en AA. VV. *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, 13-52.
- DE PLINVAL. G. (1943) *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne.
- DUCHROW, U., (1970). *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart: Klett Verlag.
- DEL ESTAL. G., (1954). La Ciudad de Dios ante el curso de los tiempos, en AA. VV. *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vols., N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial.) II, 207-283.
- FINK-ERRERA, G., (1954) San Agustín y Orosio, Esquema para un estudio de las fuentes del "De Civitate Dei", en AA. VV. *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vols., N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial.) II, 455-549.
- FOLLIET. G. (1956). "La typologie du sabbat chez s. Augustin", *Revue des Études augustiniennes*, 2, 371-390.
- FONTAINE, J.,(1959). Des traces de rites agriares dans un pasaje de Varron (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu, 7, 24), *Revue études augustiniennes*, Vol. V, n° 3, 261-265.
- FORTIN, E. L., (1997) Justice as the fundation of the political Community: Augustine and his Pagan Models, en Horn (ed.) *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin. 41-62.
- FUHRER, Th., (1997). Die Platoniker und die Civitas Dei, en Horn (ed.) (1997) *Augustinus. De Civitate Dei*, Berlin, 87-107.
- GAUDEMET, J., (1979). *La formation du Droit séculier et du Droit de l'Eglise aux IV et V siècles*. Paris: Ed. Sirey.
- GAUDEMET, J., (1989). *Le Droit canonique*. Paris: Ed. Du Cerf.
- GAUDEMET, J., (1985). *Les sources du Droit de l'Eglise en Occident du II au VII siècle*, Paris: Ed. Du Cerf.
- GIORGIANNI, V., (1951). *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*. Milano-Padova.
- GIRARDET, K. M., (2006). *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., (1980a). El concepto de POLITEIA en el pensamiento de San Juan Crisóstomo. *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* (Sassari, Italia) 3, 1980, 251-282.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., (1980b) *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según san Juan Crisóstomo*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- GOSSELIN, R., (1925). *La morale de Saint Augustin*, Paris.
- GUTIÉRREZ ESPADA, C., CERVELL HORTAL, M.J., (2008). *El Derecho Internacional en la encrucijada, Curso general de Derecho Internacional Público*,

- Madrid: Editorial Trotta.
- GUY, J. C., (1961). *Unité et structure logique de la cité de Dieu*, Paris.
- HADOT, P., (1960). Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent). *Revue des Etudes augustiniennes*, Paris: Institut d'Etudes augustiniennes, Vol. VI, N° 3, 205-244.
- HAHN, T. (1900). *Tyconius-Studien*, Leipzig.
- HART, H. L. A. (1961). *The concept of law*. Oxford.
- HENRY, P., (1934). *Plotin et l'Occident, Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint AUGUSTIN ET MACROBE*. T. XV. LOUVAIN : SPICILEGIUM SACRUM LOVANIENSE.
- HÖFFE, O., (1997). Positivismos plus moralismos: zu Augustinus' eschatologischer staatstheorie, en Höffe (ed). (1997). *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin.
- HOHENLOHE, K. (1931). *Grundlegende Fragen des Kirchenrechts*, Wien: Wien Mayer und C.
- HORN, C., (1997). Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?, en Höffe (ed). (1997). *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin. 109-129.
- LIGHTFOOT, J.B. (trad). (2017) *Shepherd of Hermas*. New York: Pantianos Classics.
- JEMOLO, A. C. (1933). Peculiaritá del diritto penale ecclesiastico, en *Studi in onore F. Cammeo*, I.
- KAMLAH, W. (1951). *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart.
- KLINGER, F., (1953). La idea de justicia de Hesíodo a san Agustín. *Revista de Estudios Políticos*. n° 72, nov-dic, 23-36;
- KOSELLECK, R., (1983). Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", en AA. VV. (1983) *Der Staat. Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung*, Berlin: Ducher & Humbolt, 7-21.
- LACROIX, B. (1965). *Orose et ses idées*, Paris: J. Vrin.
- Le TOURNEAU, D. (1997). El Derecho de la Iglesia, Iniciación al Derecho Canónico, Madrid: Rialp.
- LEPELLEY, C., (1998). Le patronat episcopal aux IV et V siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique, En AA.VV. (1998). *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, Roma, 1° y 2° de diciembre, 1995) Rome : Ed. École française de Rome, 17-33.
- LEWALTER, E., (1934). Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 53, 1-51.
- LÖHRER, M., (1955). *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustins in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Hamburg.
- LONERGAN, B. J. F., DORAN, R. N., BRAVOA. J., (1995). *Libertad, sociedad e historia: Antología de textos de Bernard Lonergan y Robert Doran sobre ética social y política*, universidad Iberoamericana, México D. F.: Departamento de Ciencias Religiosas.
- LOPE CILLERUELO, O. S. A., (1954). La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios, en AA. VV. (1954). *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.) I, 475-509.
- MADEC, G., (1964). "Notes, Augustin, disciple et adversaire de Porphyre", *Revue etudes augustinienes*, Vol. X, nº 4, 365-369.
- MADEC, G., (1965). Pour et contre la "memoria Dei", *Revue des etudes augustinienes*, Vol. XI, Nº 1-2, 89-92.
- MAIER, J. F., (1955). *Augustin und das antike Rom*, Tübingen.
- MARROU, H. -I., (1949). La technique de l'edition à l'époque patristique, *Vigiliae christianae*, III, 218-224.
- MARROU, H. I., S. (1958). *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris de Boccard.
- MARSHALL, R. T., (1952). *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, Washington D. C.: Catholic University of America.
- MARTÍNEZ CAVERO, P., (2002). *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio, Antigüedad y Cristianismo*, XIX, Murcia.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., (2006). La Iglesia de las normas: El Derecho Canónico, *XXXII Semana de Estudios medievales*, Estella, 18 a 22 de julio de 2005. Pamplona: ed. Gobierno de Navarra, 53-97.
- MCNAMARA, M. A., (1962). L'amitié chez Saint Augustin, *Recherches Augustiniennes*, Paris, 117-122.
- MOIX MARTÍNEZ, M., (1954). En torno al concepto de justicia social. *Revista de Política Social*, nº 21, enero-marzo, 7-42.
- MOMMSEN, Th. E., (1959). Orosius and Augustine, *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice. 325-358.
- MORÁN, J., (1960). Hacia una comprensión de la memoria Dei en san Agustín. *Agustiniana*, X, 183-234.
- MORÁN, J., (1961). *La teoría del conocimiento en san Agustín, Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid.
- MOREAU, M., (1973). *Le dossier de Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustine*, Paris.
- MÜHLENBERG, E., (1998). *Die Konstantinische Wende*. München.
- MUÑIZ PÉREZ, J. C., (2015). 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.), (2015) *Memorias iberoamericanas: historia, política y derecho*, Pamplona: Aranzadi.
- MUÑIZ PÉREZ, J. C., (2019) "La admisión de la coerción en San Agustín de Hipona: Crónica de una evolución personal", pendiente de publicación.
- OBERSTEINER, J., (1954). Augustins "Civitas dei" und die Geschichtstheologie der Bibel, *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vol. Nº extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial.) I, 313-350.
- ORTEGA, J. F. (1965). La organización internacional (Estudio sobre el pensamiento de San Agustín), *Revista de estudios políticos*, nº 144, Noviembre-diciembre, 1965, 47-71.
- PETERSON, E., (1966). "Cristo como imperator", *Tratados teológicos*, Madrid: Ed. Cristiandad, 63-69.
- PINCHERLE, A., (1947). *La formazione teologica de S. Agostino*, Roma.

- POLLMANN, K., (1997). Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I-IV). En Höffe (1997). *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin.
- PRZYWARA, E. (1984). *San Agustín; perfil humano y religioso*, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- PUCCI, U., (1938). *La città di Dios*, Torino.
- RAGNAR HOLTE, K., (1962). Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le probleme de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, *Revue de Études augustiniennes*, Vol. VIII, 111-164.
- RATZINGER, J., (1954). Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. *Augustinus Magister*, 3 vol. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 de sept, 1954. 965-979.
- RATZINGER, J., (2005). *Libertad Cristiana y Liberación*, Madrid: Ed. Movimiento Cultural Cristiano.
- RATZINGER, J., (1992). *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München.
- SANTA TERESA, N., (1954). "La Ciudad de Dios, filosofía de la mística", en *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Vol. II, Madrid.
- SCHIPPER, H., G. VAN OORT, J., (eds.), (2001). *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis, Sermones et Epistolae. Fragmenta selecta*, Tübingen.
- SCHOLZ, H., (1911). *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei*, Berlin.
- SCIACCA, M. F., (1960). Il concetto di storia in S. Agostino. *San Agustín, estudios y coloquios*, Zaragoza: institución Fernando el Católico, 11-31.
- SERVELIÓN CORREA, J., (1925). *La potestad legislativa de la Iglesia católica*, Washington D. C.: Catholic University of America.
- SESÉ, B., (1993). *Vida de San Agustín*, Madrid: San Pablo.
- SOHM, R., (1892). *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- STRAUB, J., (1954). Die Geschichtliche Stunde des hl. Augustinus, Heilsgeschehen und weltgeschichte in dem Gottesstaate. en AA.VV. (1954). *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, (2 vols., N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial), 571-587.
- SUERBAUM, W., (1961). *Vom Antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster.
- SUTCLIFFE, E. F., (1956). "El Génesis", en *Verbum Dei* I, Barcelona, Herder, 462-463.
- TEJA, R., "Auctoritas versus potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua", *Estudia Ephemeridis Augustinianum*, Vol. I. n° 58, Roma 1997, 73-82.
- THONNARD F.-J., (1959). Notes - Un texte de Plotin dans la Cité de Dieu, IX,17, *Revue des Études augustiniennes*, Vol. V , N° 4, Paris: Institut d'Etudes augustiniennes, 447-449.
- THYSSEN, J., (1954). *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Espasa Calpe.
- TORRENT RUIZ, A., (2005). *Diccionario de Derecho Romano*, Madrid: Edisofer.

- TRUYOL Y SERRA, A., (1944). *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado.
- TRUYOL y SERRA, A., (2004). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado: 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid: Ed. Alianza universidad.
- UÑA JUÁREZ, A., (1994). *San Agustín (354-430)*, Madrid: Ediciones del Orto.
- VAN OORT, J., (1997). Civitas Dei-civitas terrena, en Höffe (Ed.) (1997) *Augustinus, De Civitate Dei*, Berlin, 157-170.
- VAN TONGERLOO A./ OORT, J. VAN (eds.), (1991) *The Manichaeic NOUS*, Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991.
- VAZ DE CARVALHO, J., (1955). ¿Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio?, *Revista portuguesa de filosofia*, 11, Braga, 142-153.
- VOGT, J., (1968). *La decadencia de Roma, Metamorfosis de la cultura antigua*, Madrid: ediciones Guadarrama.
- VON MÖRNER, TH., (1984). *De Orosi vita eivsqve historiarvm libris septem adversvs paganos*. Berlín.
- WURST. G., (1996). *Die Bema-Psalmen, Manichaesim Psalm Book*, Part II, Fasc. I, Turnhout.

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

HALLAZGO DE UN DENARIO MEROVINGIO INÉDITO DE MARSELLA EN LA CIUDAD DE TARRAGONA (ESPAÑA)

Alberto González García¹

Universidad de Vigo

David Martínez Chico²

Universitat de València

“Una de las actividades del numismata es hoy el estudio de los hallazgos monetarios, y cuando se trata de medievales no debe ser ajeno al conocimiento de los mismos el diplomata, el historiador de la economía y el geógrafo”. F. Mateu y Llopis (1952: 9).

RESUMEN

Documentamos el importante descubrimiento de un denario merovingio procedente de *Masilia* (Marsella) en la ciudad catalana de Tarragona (España). Debido a la escasez de esta tipología, no solamente en el suelo peninsular, creemos que su publicación es de una gran importancia. Y más aún considerando que el estudio de las relaciones comerciales tanto de corto como de largo recorrido entre el reino visigodo de Toledo y la Francia merovingia se mantiene poco desarrollado.

Palabras clave: monedas merovingias, Marsella, reino visigodo de Toledo, Tardoantigüedad.

ABSTRACT

We study the important finding of a Merovingian denarius from *Masilia* (Marseille) in the Catalan city of Tarragona (Spain). Due to the scarcity of this coinage, not only in the Iberian Peninsula, we believe that its publication is of great importance. Moreover, considering that the study of both short-term and long-term trade relations between the Visigothic Kingdom of Toledo and the Merovingian France remains somewhat underdeveloped.

Keywords: Merovingian coinage, Marseille, Visigothic Kingdom of Toledo, Late Antiquity.

1. LA MONEDA

Al considerar la importante labor de documentación de hallazgos monetarios, conviene tener en cuenta que, independientemente del carácter y origen que éstos posean, sin duda cualquier pieza puede constituir una magnífica fuente de información. Un coloso de la numismática

1 cuborg1985@gmail.com

2 david_ele@live.com

española como fue Mateu y Llopis (1952) ya lo tuvo claro a mediados del siglo XX. Sus trabajos y su labor de documentación son, hoy por hoy, la principal referencia-fuente para la realización de cualquier estudio de circulación monetaria, tanto del periodo antiguo como moderno, en la Península Ibérica.

El hallazgo que aquí detallamos se produjo a principios de 2017, sin que nos consten más datos que su localización en un terreno privado de labranza, fuertemente roturado y cultivado a lo largo de décadas, en las inmediaciones de la ciudad de Tarragona (Fig. 1³). Las actuales circunstancias de la pieza imposibilitan profundizar mucho más, si bien la falta de un contexto arqueológico no hace arriesgado asumir que la moneda fue extraviada involuntariamente en algún momento posterior a su acuñación, a finales del siglo VII. Quizá y debido al desgaste que presenta la pieza, la datación de su pérdida pueda retrasarse hasta principios de la octava centuria.

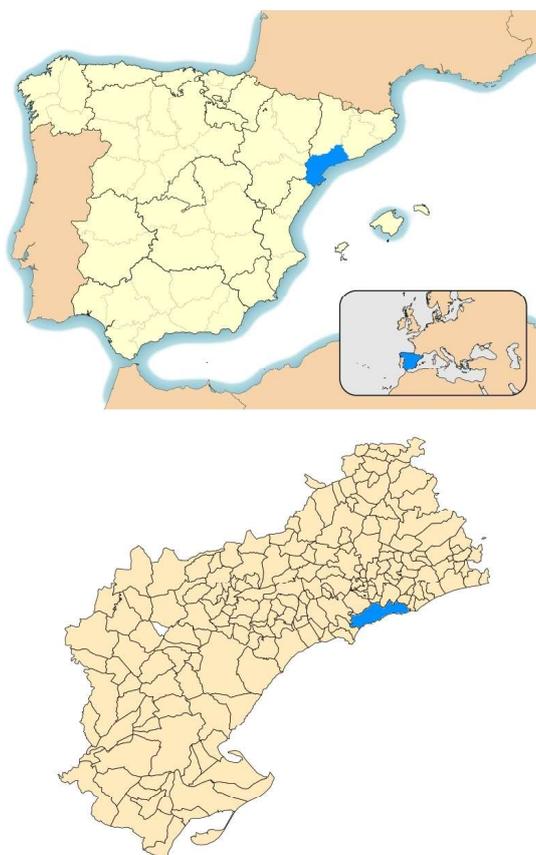


Figura 1. Localización de la provincia y la ciudad de Tarragona (en color azul).

Se trata de un denario merovingio de plata (Fig. 2) con un peso exacto de 1,21 gramos, y un diámetro de 12 milímetros. Su eje se encuentra orientado a las 12 horas. La pieza fue acuñada

3 Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento al actual propietario de la moneda, caracterizado por una buena disposición y amabilidad. El denario merovingio fue presentado en un conocido foro numismático español, Imperio Numismático (colección 'faradei'), cuyo espacio virtual pone a disposición de investigadores un destacado número de materiales numismáticos, si bien en colecciones privadas: <<http://www.imperio-numismatico.com>> [Consultado: 25 de agosto de 2017].

con el poco cuidado característico de estas piezas, y el reverso está particularmente descentrado. Las gráficas son de tipo pseudo lineal punteado y, como ya hemos indicado, también presenta un considerable desgaste, evidenciando una dilatada circulación en los circuitos comerciales.

El anverso exhibe un busto diademado a derecha, de factura extremadamente esquemática, con un saliente en forma de ancla surgiendo de la diadema (similar al de otros denarios marselleses, generalmente a izquierda), ante el cual se sitúan una cruz griega y la letra P. En el reverso presenta una cruz latina en torno a la cual se desarrolla la leyenda MSANTENO, con una muesca sobre la S⁴.

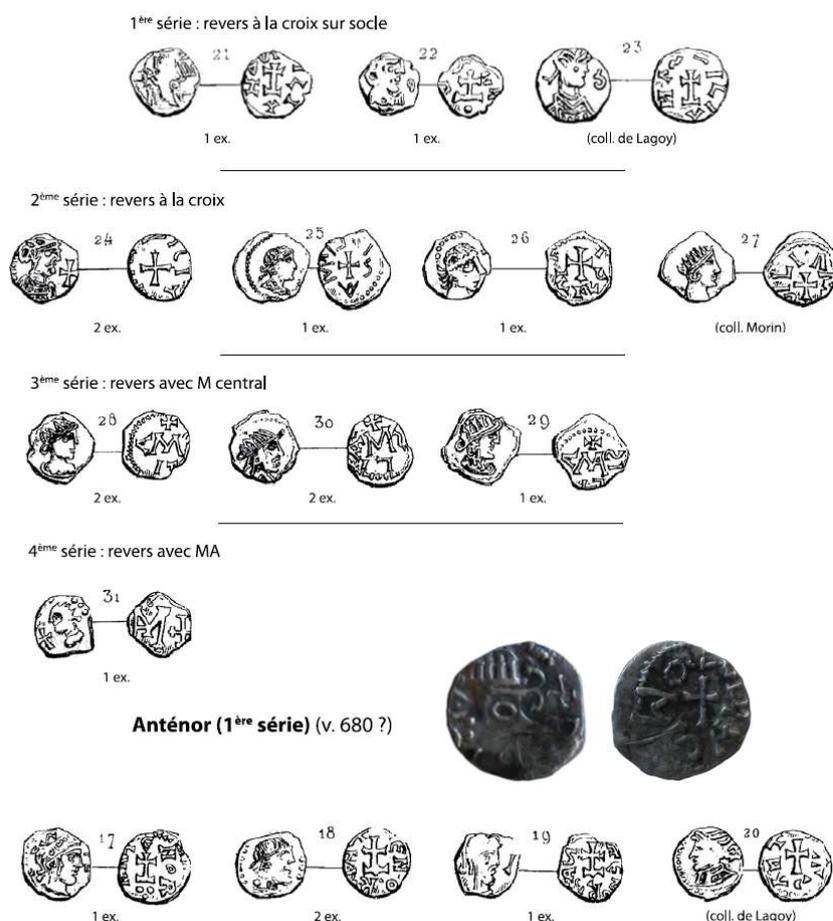


Figura 2. Nuestro denario merovingio inédito, hallado en Tarragona, enmarcado entre las raras emisiones conocidas de denarios marselleses.

Lámina modificada de Bouiron (2009: 18).

Anv.: busto diademado a derecha / +P

Rev.: cruz latina / MS ANTENO

Datos: 1,21 g - 12,0 mm - 12 h.

Referencia: inédita.

4 La lectura de la leyenda del reverso es bastante difícil, motivo por el cual consultamos a especialistas de la talla de Georges Depeyrot y Michel Dhénin, sugiriéndonos el segundo la lectura MISAC MO. Agradecemos a ambos su atención y tiempo. Evidentemente, cualquier error de lectura debe achacarse a quienes firman el presente texto.

Mientras que las iniciales MS, similares a las de otros denarios de la ciudad, se corresponden claramente al nombre de *Massalia*, ANTENO se refiere a Antenor, un patricio o monedero massaliota, también conocido por otros denarios de esta ciudad (Morel-Fatio 1890: 4-5; Prou 1892: 316; Depeyrot 2001, 144-145; Grierson-Blackburn 2006: 147-148; Bouiron 2009: 18-19), que ha sido datado a finales del s. VII (c. 680).

2. MARSELLA Y TARRAGONA, DOS CIUDADES: MARSELLA MEROVINGIA Y TARRAGONA VISIGODA

Debido a la importancia de Marsella durante la Antigüedad Tardía como uno de los centros comerciales más activos del reino merovingio, es muy notable señalar la importancia de su lugar de origen, que estimamos será clave para los futuros estudios de la circulación monetaria y los intercambios comerciales entre las áreas costeras mediterráneas de la España visigoda y la Francia merovingia, y más siendo un periodo –la denominada ‘Edad Oscura’ europea– del cuyas actividades mercantiles aún sabemos bien poco (*cf.* Grierson 1959).

La antigua *civitas Massiliensium*, convertida en capital de Provenza en 613, mantuvo a través de los siglos VI y VII, y como mínimo hasta comienzos del VIII, una rica vida urbana y una próspera economía mercantil basada en su excelente puerto, evidenciadas tanto por las fuentes escritas como por una importante cantidad de restos cerámicos de origen oriental y africano, siendo estos últimos las predominantes (Loseby 1992, 1998 y 2000; Bouiron 2009).

Los denarios de Provenza son los más numerosos de todos los producidos en la Francia merovingia, y en su mayoría proceden de la propia Marsella, sin que la atribución de las demás cecas locales (como Arlés) sea muy segura. El peso y contenido de plata de estas piezas son muy variables, en consonancia con la tosquedad de sus cuños, y parecen haber sido emitidas por los patricios locales, más que por los monederos reales, a diferencia de lo que ocurre con la moneda de oro merovingia (Grierson-Blackburn 2006: 146-149; Bouiron 2009).

Si las piezas merovingias son de por sí escasísimas, se prodigan aún menos en territorio peninsular. Tan sólo se ha documentado ocho piezas de oro: el hallazgo de seis trientes en Recopólis (otros dos catalogados en un principio como merovingios resultaron no ser tales, *cf.* Cabré 1946; Barral 1976: 86-92; Pliego 2009, I: 83-84; Castro 2014: 472-476). Son tres *tremisses* de imitación imperial del s. VI, otros dos procedentes de Bazas, en la Gironda, de 1,50 y 1,48 g (+ VASATIS FITVR / DAVMERIS MONET, tipo hasta entonces desconocido), quizá del siglo VII, y uno de Chariberto II (629-632), rey de Aquitania (CA (R) IETVNC; Belfort 1892: 218-19, 755). Recientemente se ha señalado la existencia en una colección privada de un tremissis de mediados del s. VII, procedente de Foix y hallado en Teba, provincia de Málaga (González-Martínez 2017). Por último, hay un triente masaliota de imitación de Tiberio II (578-82), adquirido por la Real Academia de la Historia en 1865, y de origen desconocido (Canto-Rodríguez 2006: 168), aún más interesante por su lugar de acuñación, idéntico al del denario que presentamos. En cualquier caso, son todas monedas de oro, siendo ésta, por cuanto sabemos, la primera pieza de plata merovingia localizada en territorio español.

Las monedas merovingias son muy raras fuera de Francia, destacándose unos pocos hallazgos importantes como el de Sutton Hoo en Suffolk, Inglaterra (Le Gentilhomme 1941; Kent 1975). Existen, en cambio, numerosas piezas visigodas, bizantinas y anglosajonas en los dominios merovingios, concentrándose las piezas godas en las áreas limítrofes con *Spania* y Septimania, es decir, en la zona de contacto e intercambio directo, destacándose por ejemplo

el gran tesoro de Burdeos, hallado en 1803 (Le Gentilhomme 1936, 1944; Lafaurie 1952, 1961 y 1972; Barral 1976: 115-116, 125-130, 173-176, 191 y 193-194; Lafaurie-Morrisson 1987; Lafaurie-Pilet-Lemière 2003: *passim*; Pliego 2009, I: 246-249; Geneviève 2013).

Respecto al lugar donde fue hallada la moneda, *Tarraco* mantuvo su preeminencia como capital provincial, sede episcopal y puerto durante la época visigoda, con el mantenimiento de una importante y poderosa élite local, a pesar de una serie de profundas transformaciones urbanas, que afectaron sobre todo a espacios públicos obsoletos y al suburbio portuario (Guidi-Mar 2010; Gudi-Villuendas 2012: 21-82; Remolà-Sánchez 2010).

La cronología del denario masaliota que presentamos es plenamente coherente con la continuidad urbana tarraconense, que, como mínimo, debió perdurar hasta comienzos del siglo VIII. *Tarraco* formó parte del territorio dominado por el rey Agila II (710-13), en oposición a Rodrigo (710-11), conocido gracias a sus monedas, emitidas en las cecas de Narbona, Gerona, Zaragoza y la propia Tarragona, halladas en contextos militares (Barral 1976: 37 y 195-196; Pliego 2009, II: 45-46 y 485-487; García Moreno 2013: 156-164). Este epígono, Agila II, murió probablemente defendiendo Zaragoza contra Musa, y fue justo después de la toma de esta ciudad cuando se produjo la caída y ruina de la propia *Tarraco* ante las tropas omeyas (Chalmeta 2003: 179-185; Manzano 2006: 43-44; García Moreno 2013: 440-453). El sucesor de Agila, Ardón, mantendría aún el dominio de la Septimania, como reino visigodo vestigial, hasta la caída de Narbona en 720, casi coincidiendo con la sublevación de Pelayo en Asturias, sin que se conozcan monedas suyas (Collins 1989: 140; Manzano 2006: 49-50; García Moreno 2013: 453-458 y 494-498).

Al igual que ocurre en el caso de Marsella, en los siglos VI y VII continúa documentándose en la urbe tarraconense una notable presencia de ánforas africanas y orientales, si bien en paulatina reducción (Remolà-Uscatescu 1998; Macías-Remolà 2000; Remolà 2013).

Ya que también hay claros paralelismos cerámicos entre el comercio marítimo de Marsella y el de *Tarraco* (Remolà-Pociña 1998), y está bien documentada en las fuentes escritas la existencia de una ruta marítima regular entre la costa mediterránea hispana y francesa (Orlandis 1970; Isla 1990; Mariezkurrena 1999; Castellanos 2007: 111-117, 147-150, 158-161 y 269-293), estimamos probable, por tanto, que este denario marsellés fuera traído por comerciantes al territorio peninsular.

La presencia de ánforas sud-hispánicas en *Tarraco* durante la Antigüedad Tardía (Remolà 2000), evidenciando también la existencia de contactos marítimos, permite vincular el hallazgo de este denario marsellés con el de otra pieza extraordinaria: el ya mencionado triente de oro merovingio, procedente de Foix y datado a mediados del siglo VII, localizado en Teba, Málaga (González-Martínez 2017: 337-342), zona también costera junto a una asimismo reciente *sceat marsellesa* de imitación, hallada en Torrecampo (Córdoba) (González-Martínez 2019, en prensa).

La metrópoli tarraconense fue ceca de forma prácticamente ininterrumpida durante prácticamente todo el Reino de Toledo, desde Liuvigildo (572-86) hasta Agila II (710-13), con algunas excepciones como los reyes Recaredo II (621), Iudila (¿631-33?), Chintila (636-640), Sunifredo (692-93) y Rodrigo (710-11), este último en oposición a Agila II (Pliego 2009, I: 105-106 y 148, y II, 47). En sus proximidades se localizaron el importantísimo tesoro tardovisigodo de La Grassa, c. 650-53, y los hallazgos de El Bovalar (Seròs), c. 710, formados exclusivamente por trientes de oro (Barral 1976: 117-124; Pliego 2009, I: 241-245 y 254-255).

Por otro lado, un depósito de nuevos divisores de plata adscritos al periodo visigodo fueron encontrados junto a *tremisses* de imitación ‘pseudo-imperiales’ a nombre de Justiniano I (527-65) (cf. Tomasini 1964) en la propia Tarragona, dentro de una marmita tardoantigua (Crusafont *et al.* 2015: 73-74; Crusafont *et al.* 2016: 258). El pequeño tesorillo debe enmarcarse dentro de la fase de transición posterior a la caída del reino de Tolosa y anterior al establecimiento de la corte en Toledo (507-555), al igual que los *nummi* de bronce, acuñados por dominios eclesiásticos de la Bética, propuesta esta última de Crusafont (1994: 64-65). Sin embargo, la emisión de estos bronces posiblemente debió detenerse bajo el reinado de Liuvigildo (Martínez-González 2017: 303-304), al igual que los divisores de plata. Ambas tipologías formaron un grupo homogéneo que, junto a las emisiones bizantinas y vándalas y la abundante masa monetaria de *nummi* tardorromanos, constituyeron el circulante menudo en los sucesivos años de la Hispania visigoda (Mora Serrano 2016: 140-145), poniéndose fin a esta variedad numismática una vez asentado el Reino de Toledo (555-711), que en apariencia emitió sólo moneda de oro.

Este nuevo panorama encaja con un comercio más o menos activo, con independencia de sus dimensiones cuantitativas, sin negar la propia naturaleza fiscal de la numeraria visigoda, interrelacionada con las actividades mercantiles. La pieza que aquí presentamos añade un testimonio más a considerar.

3. CONCLUSIONES

El presente hallazgo de numerario merovingio constituye, pues, un importante hito en el estudio de la mal conocida circulación monetaria y las relaciones entre el noreste de la *Spania* visigoda y en sureste de la *Francia* merovingia en los años terminales del Reino de Toledo, a finales del siglo VII, al filo de su caída en manos musulmanas.

La circulación de una pieza de plata merovingia en territorio visigodo se vincula necesariamente con la existencia de moneda menuda de bronce y plata al margen de los trientes de oro, cuyo valor intrínseco era demasiado elevado para poder ser empleado en transacciones menudas.

4. BIBLIOGRAFÍA

- BARRAL I ALTET, X., 1976, *La circulation des monnaies Sueèves et Visigothiques. Contribution à l'histoire économique du royaume visigot. Beihefte der Francia, vol. 4*, Múnich.
- BELFORT, A. DE, 1892, *Description générale des monnaies Mérovingiennes par ordre alphabétique des ateliers I (Aballo-Cvsteciacvm)*, París.
- BOUIRON, M., 2009, Marseille, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IVe-Xe s.), en Pecout, T. (coord.), *Marseille au Moyen Âge, entre Provence et Méditerranée. Les horizons d'une ville portuaire*, París, 12-43.
- CABRÉ AGUILÓ, J., 1946, *El tesorillo visigodo de trientes de las excavaciones del plan nacional de 1944-45 en Zorita de los Canes (Guadalajara)*, Madrid.
- CANTO GARCÍA, A. Y RODRÍGUEZ CASANOVA, I., 2006, *Monedas bizantinas, vándalas, ostrogodas y merovingias. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid.
- CASTRO PRIEGO, A., 2014, Reccopolis y los contextos numismáticos de época

- visigoda en el Centro de la Península Ibérica, *Revue Numismatique* ser. 6, t. 171, 463-495.
- CASTELLANOS, S., 2007, *Los godos y la cruz: Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid.
- CHALMETA GENDRÓN, P., [1994] 2003, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de Al-Andalus*, Jaén.
- COLLINS, R., 1989, *The Arab Conquest of Spain 710-797*, Oxford.
- CRUSAFONT, M., 1994, *El sistema monetario visigodo: cobre y oro*, Barcelona-Madrid.
- CRUSAFONT, M.; BENAGES, J.; NOGUERA, J.; VALDÉS, P.; BLE, E.; CARTES, T.; SICART X. Y VILA, J.E., 2015, La série de plata de la monarquía visigoda, *Acta Numismàtica* 45, 71-80.
- CRUSAFONT, M., BENAGES, J. Y NOGUERA, J., 2016, Silver Visigothic Coinage, *Numismatic Chronicle* 176, 256-258.
- DEPEYROT, G., 2001, *Le numéraire mérovingien. L'âge du denier (vol. V)*, Wetteren.
- DOMÉNECH BELDA, C., 2014, Moneda y espacios de poder en el reino visigodo. Los tremises de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), *Arqueología y Territorio Medieval* 21, 9-37.
- GARCÍA MORENO, L.A., 2013, *España 702-719: la conquista musulmana*, Sevilla.
- GENEVIÈVE, V. (2013): Découverte de deux tremisses visigothiques, en D. Barraud y F. Réchin (dirs.), *D'Iluro à Oloron-Sainte-Marie. Un millénaire d'histoire. Colloque des 7 au 9 décembre 2006*, Burdeos, 383-396.
- GONZÁLEZ GARCÍA, A. Y MARTÍNEZ CHICO, D., 2017, Tremissis mérovingien émis à Castrum Fuscium (Foix) trouvé à Teba (Malaga, Espagne), *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 72/8, 337-342.
- GONZÁLEZ GARCÍA, A. Y MARTÍNEZ CHICO, D., 2019, Une sceat marseillaise d'imitation trouvé à Torrecampo (Cordoue, Espagne), *Bulletin de la Société Française de Numismatique*, en prensa.
- GRIERSON, P., 1959, Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence, en *Transactions of the Royal Historical Society 5th Series Vol. 9*, Londres, 123-140.
- GRIERSON, P. Y BLACKBURN, M., 2006, *Medieval European Coinage 1. The Early Middle Ages (5th 10th Centuries)*, Cambridge.
- GUIDI SÁNCHEZ, J.J. Y MAR, R., 2010, Formación y usos del espacio urbano tardoantiguo en Tarraco, Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (s. VI-VIII), Toledo, 173-182.
- GUIDI SÁNCHEZ, J.J. Y VILLUENDAS VÁZQUEZ, A., 2012, *Història, formació i usos de l'espai urbà medieval a Tarragona, segles XII-XIII*, Tarragona.
- ISLA FREZ, A., 1990, Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI, *En la España Medieval* 13, 11-32.
- KENT, J.P.C., 1975, Catalogue of the Sutton Hoo Coins, Blanks and Billets, en R.L.S. Bruce-Mitford (ed.), *The Sutton Hoo Ship-Burial: I. Excavations. Background. The Ship. Dating and Inventory*, Londres, 607-647.
- LAFaurie, J., 1952, À propos de la trouvaille de Bordeaux, *Revue Numismatique* ser. 5. t. 14, 229-235.
- 1961, Les routes commerciales indiquées par les trésors et trouvailles monétaires

- mérovingiens, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, VIII, Moneta e scambi nell'alto medioevo, Spoleto, 21-27 avril 1960*, Spoleto, 231-270.
- 1972, Trouvailles de monnaies des VIe et VIIe siècles de l'Empire d'Orient en Gaule mérovingienne, *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 27, 206-209.
- LAFaurIE, J. Y MORRISSON, C., 1987, La pénétration des monnaies byzantines en Gaule mérovingienne et visigotique du VIe au VIIIe siècle, *Revue Numismatique* SER. 6, T. 29, 38-98.
- LAFaurIE, J. Y PILET-LEMIERÈ, J., 2003, *Monnaies du Haut Moyen Âge découvertes en France (Ve-VIIIe siècle)*, Paris.
- LE GENTILHOMME, P., 1936, Trouvaille de monnaies d'or des Mérovingiens et des Wisigoths faite à Bordeaux en 1803, *Revue Numismatique* sèr. 4, t. 39, 87-133.
- 1936, La circulation des monnaies d'or mérovingiennes en Angleterre, *British Numismatic Journal* 23, 395-398.
 - 1944, The Circulation of Sceats in Merovingian Gaul, *British Numismatic Journal* 24, 195-210.
- LOSEBY, S.T., 1992, Marseille: a Late Antique Success Story?, *Journal of Roman Studies* 82, 165-185.
- 1998, Marseille and the Pirenne Thesis, I: Gregory of Tours, the Merovingian kings, and 'un grand port', en R. Hodges, E. y Bowden, W. (eds.), *The Sixth Century. Production, Distribution and Demand*, Leyden, 203-229.
 - 2000, Marseille and the Pirenne Thesis, II: «ville morte», en Hansen, I.L. y Wickham, C. (eds.), *The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand*. Leyden, 167-193.
- MACÍAS I SOLÉ, J.M. Y REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A., 2000, Tarraco visigoda: caracterización del material cerámico del siglo VII d.C., en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: Cartagena, 16-19 d'abril de 1998 = V Reunión de Arqueología Cristiana Hispànica: Cartagena, 16-19 de abril 1998*, Barcelona, 485-498.
- MANZANO MORENO, E., 2006, *Conquistadores, Emires Y Califas: Los Omeyas Y la Formación de Al-Andalus*, Barcelona.
- MARIEZKURRENA, S.I., 1999, Puertos y comercio marítimo en la España visigoda, *Polis* 11, 135-160.
- MARTÍNEZ CHICO, D. Y GONZÁLEZ GARCÍA, A., 2017, Nuevos hallazgos monetales visigodos. Oro y bronce en el norte de Cáceres, *Habis* 48, 291-316.
- MATEU Y LLOPIS, F., 1952, Acerca de los hallazgos monetarios, *Numisma* 3, 9-17.
- METCALF, D.M., 1965, How Large Was the Anglo-Saxon Currency?, *Economic History Review* 18, 475-82.
- 1967, The Prosperity of North-Western Europe in the Eighth and Ninth Centuries, *Economic History Review* 20, 344-57.
 - 1986, Some Geographical aspects of Early Medieval Monetary Circulation in the Iberian Peninsula, en M. Gomes Marques y M. Crusafont, (eds.): *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area II*, Avilés, 313-315.
 - 1988, For What Purposes Were Suevic and Visigothic Tremisses Used? The contribution of topographical analysis, illustrated by some comments on single

- finds from the Alentejo, and on the mint of Elvora, en M. Gomes Marques y D.M. Metcalf (eds.), *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area III*, Santarem, 15-34.
- 2006, Monetary Circulation in Merovingian Gaul, 561-674. A propos Cahiers Ernest-Babelon, 8, *Revue Numismatique* 162, 337-393.
- MORA SERRANO, B., 2016, Old and new coins in southern Hispania in the 6th century AD, in J. Chamero y P.-M. Guihard (eds), *RGZM – TAGUNGEN 29 Produktion und Recyceln von Münzen in der Spätantike*, Mainz, 139-153.
- MOREL-FATIO, A., 1890, *Catalogue raisonné de la collection des deniers mérovingiens des VIIe & VIIIe siècles de la trouvaille de Cimiez donnée au Cabinet des médailles de la Bibliothèque Nationale*, Paris.
- ORLANDIS ROVIRA, J., 1970, Comunicaciones y comercio entre la España visigótica y la Francia merovingia, *Annales de la Faculté de droit et des sciences économiques de Toulouse* 18, 253-262.
- PLIEGO VÁZQUEZ, R., 2009, *La moneda visigoda. Historia monetaria del Reino visigodo de Toledo (c. 569-711)*, Sevilla.
- PROU, M., 1892, *Catalogue des monnaies françaises de la Bibliothèque nationale: les monnaies mérovingiennes*, Paris.
- REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A., 2000, La presencia de ánforas sud-hispánicas en Tarraco durante la Antigüedad Tardía, en *Congreso Internacional ex Baetica Amphorae: conservas, aceite y vino de la Bética en el Imperio Romano; (Écija y Sevilla, 17 al 20 de Diciembre de 1998)*, Écija, vol. II, 577-592.
- REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A., 2013, Ánforas orientales tardías en Tarraco, El oriente griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia, en Hoz García-Bellido, M.P. de y Mora Rodríguez, G. (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, 307-330.
- REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A. Y POCIÑA LÓPEZ, C.A., 1998, Tarraco i Marsella: Models de subministrament per via marítima durant l'Antiguitat Tardana (segles V-VI d.C.), en *Comerç i vies de comunicació (1000 a.C. - 700 d.C.): XI Col·loqui internacional d'Arqueologia de Puigcerdà (31 d'octubre i 1 de novembre de 1997, Puigcerdà)*, Puigcerdà, 357-365.
- REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A. Y SÁNCHEZ GIL DE MONTES, J., 2010, El sector occidental del suburbi portuari de Tarraco, *Butlletí Arqueològic* V-32 (2009), 595-618.
- REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A. Y USCATESCU BARRÓN, A., 1998, El comercio de ánforas orientales en Tarraco (siglos V-VII d.C.), en *El Vi a l'antiguitat: economia, producció i comerç al Mediterrani occidental: II Col·loqui Internacional d'Arqueologia Romana, actes (Barcelona 6-9 de maig de 1998)*, Badalona, 553-562.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. DE, 2011, Legislación y moneda en la Hispania visigoda, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 41-2, 55-74.
- TOMASINI, W.J., 1964, *The Barbaric Tremissis in Spain and Southern France. Anastasius to Leovigild*, Nueva York.

NOTICIARIO CIENTÍFICO

LA PISCINA DE BETHESDA EN JERUSALÉN, LUGAR DE SANACIÓN

Guadalupe López Monteagudo
CSIC. Madrid

RESUMEN

El conjunto arqueológico de Bethesda, en Jerusalén, englobado actualmente en el recinto religioso de Santa Ana, construido en el siglo XII, constituyó en la antigüedad un lugar de sanaciones en relación con el agua. En época neo-testamentaria ya existía un complejo religioso termal con fines curativos, integrado por varios baños subterráneos, que fue reutilizado en tiempos de la colonia *Aelia Capitolina* como santuario dedicado a Asklepios-Sarapis. En el siglo IV-V se construye sobre este lugar la iglesia bizantina de Santa María la Probática para conmemorar la curación milagrosa del paralítico por Jesús (Jn V 1-9), y en el XI un pequeño monasterio con el mismo fin. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz cinco niveles de ocupación, caracterizados todos por la presencia de estanques, cisternas y piscinas, así como exvotos, que ponen de manifiesto una utilización cultural del lugar entre los siglos II a.C. y el IV d.C.

Palabras clave: aguas curativas, dioses sanadores, cristianismo, milagro de Jesús, Probática, Bethesda.

ABSTRACT

The archaeological site of Bethesda (Jerusalem) is nowadays included in St. Anne's religious complex (XIIIth century). In Antiquity it was a notorious area related with healing waters. In New Testament Times it already existed a thermal religious complex with healing functions, comprising some underground baths. When Hadrian rebuilt Jerusalem as *Aelia Capitolina*, those constructions were reused as a sanctuary sacred to Asclepius and Serapis. In IV-Vth century a new Byzantine church of St. Mary of the Probatic is built over these constructions to commemorate the Jesus miraculous healing of a paralytic man (Jn V, 1-9). In XIth century a little monastery was erected. The archaeological excavations brought to light five levels of occupation presenting ponds, tanks and pools, with presence of numerous votive offerings. All those elements reveal the sacred use of this place between IIInd century BC to IVth century AD.

Key words: healing waters- healing goods- christianism- miracle of Jesus- Probatic- Bethesda.

Entrando en la Ciudad Santa por la Puerta de los Leones o de San Esteban, a la derecha de la Vía Dolorosa se encuentra un conjunto histórico-arqueológico, conocido con el nombre de “Piscina de Bethesda” o Probática, famoso en la antigüedad por el poder curativo de sus aguas. En la actualidad el recinto se halla presidido por la iglesia románica de Santa Ana, erigida en el siglo XII sobre la gruta venerada como el lugar del nacimiento de la virgen María que, según la tradición recogida en el evangelio apócrifo egipcio de Santiago, que se data en el siglo II, aconteció cerca “del lugar de aguas fértiles” (Prot. Iac. III, 3), aunque la fama del lugar le viene por haber sido identificado tradicionalmente con la piscina de Bethesda, donde Jesús curó al paralítico (Jn V, 1-9). Este complejo religioso termal remonta a época herodiana, perdurando hasta la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 d.C. y está confirmado que se reutiliza, con carácter helenístico-romano, en un segundo nivel de ocupación posterior al año 135 d.C., fecha de la creación de la colonia romana Aelia Capitolina por Adriano. El carácter sagrado del lugar, en función del poder curativo de sus aguas, irá cambiando a lo largo de su prolongada existencia, aunque desde el siglo IV d.C. ha prevalecido el contenido cristiano en relación con la vida de Jesús (Fig. 1).

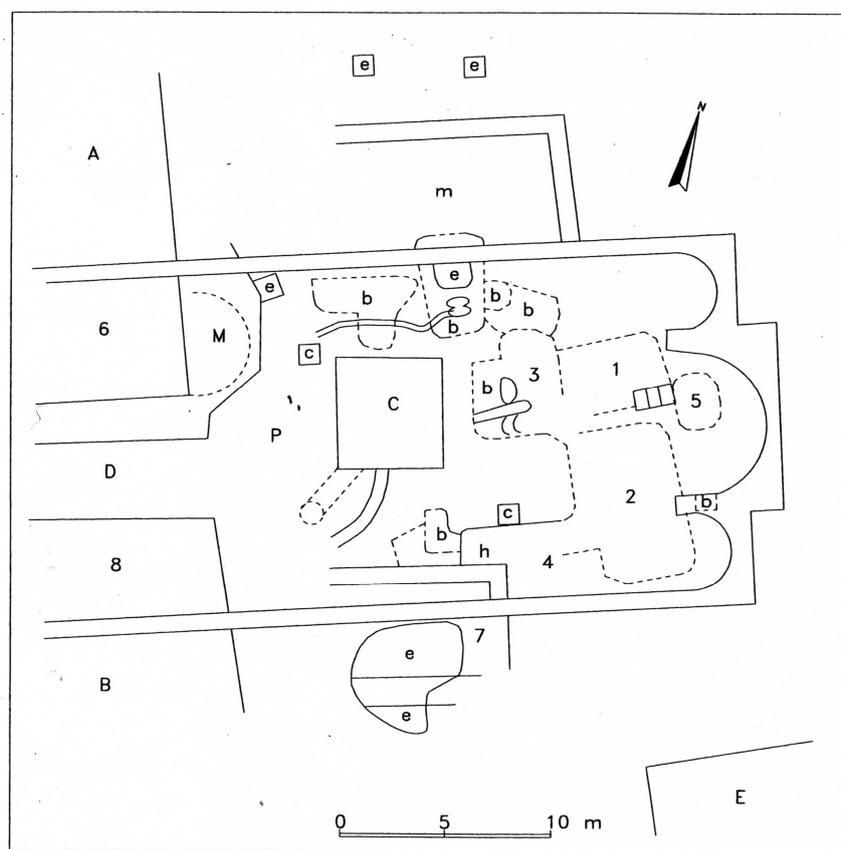


Figura 1. Croquis del complejo cultural de Bethesda, según G. López Monteagudo. A, estanque Norte. B, estanque Sur. D, muro intermedio. C, cisterna central. P, basílica paleocristiana. M, monasterio medieval. E, iglesia de Santa Ana. b, baños subterráneos. c, basas de columnas. e, cisternas. h, horno. m, mosaico. 1-4, salas subterráneas. 5, gruta. 6, gran cisterna. 7, templo. 8, arcos de refuerzo. (Dibujo Esteban Moreno, CSIC)

Las excavaciones llevadas a cabo en 1957 y 1962 en la “Piscina de Bethesda”, bajo la dirección de los Padres Blancos de Santa Ana, han puesto de manifiesto la existencia de cinco niveles arqueológicos, con una amplia secuencia cronológica a partir del siglo VIII a.C. hasta el XI d.C. Actualmente, entre las ruinas es posible distinguir varias piscinas o estanques, grutas, escaleras y arcos, pertenecientes a distintas épocas¹.

En el primer nivel, que llega hasta el siglo III a.C., las excavaciones han sacado a la luz restos de dos grandes estanques de forma rectangular, de 12 a 14 m de profundidad, parcialmente excavados en la roca y en parte contruidos sobre la superficie y cubiertos de enlucido (A y B), separados entre sí por un dique de 6,5 m de ancho (C), que son citados ya en el Antiguo Testamento. El gran estanque del Norte, de 50 x 40 m, se halla en relación con una cisterna de 6 m. de ancho, construido en la época de los reyes de Judá, en el valle de Es-Sahira para retener el agua de lluvia, que era conducida al primer Templo y a la ciudad de David a través de un canal subterráneo de 49 m de longitud y 1,10 m de altura, tallado en la roca y recubierto con una bóveda de piedras regulares. Bien pudiera ser la “piscina de arriba” de los tiempos del rey Acáz, cuando tiene lugar el sitio de Jerusalén por las tropas sirias (Is. 7,3: “Y entonces dijo Yahvé a Isaías: sal luego al encuentro de Acáz, tú y tu hijo Sear-Yasub, al cabo del acueducto de la piscina superior, camino del campo del Batanero”; 36,2: “tomó aquél posición cerca del acueducto de la piscina Superior, en el camino del Batanero”; 2 Re XVIII,17: “Subieron, pues, y al subir hicieron alto junto al acueducto de la alberca superior, que está en la calzada del campo del Batanero”). Un segundo estanque más grande, de 50 x 60 ., se construye a fines del siglo III a.C., siendo sumo Sacerdote Simón Onías (220-195), al sur del dique central de la época anterior. Esta gran piscina doble es también citada por Isaías (21, 9-11): “y veréis que las brechas de la ciudad de David son numerosas, y recogeréis las aguas del estanque inferior ... Y haréis depósito entre los dos muros para las aguas de la piscina vieja”, y podría identificarse con “el estanque grande como el mar”, mencionado en Sir. 50,3. Los restos de estos dos estanques pueden verse a pocos metros de la fachada de la iglesia, a la izquierda de la escalera que conduce al recinto arqueológico, apreciándose en el inferior los ocho arcos de refuerzo, solo uno se ha conservado completo, de la iglesia bizantina (Fig. 2).

Al estrato 2 corresponden los baños medicinales del siglo II a.C. al I d.C., cronología proporcionada por las monedas halladas en los niveles inferiores, que van desde Alejandro Janeo (103-76 a.C.) hasta la primera revuelta judía (66-70 d.C.). Es posible que este complejo termal, de época herodiana y coetáneo del nuevo Templo, se erigiera sobre un estanque o una fuente de época anterior. El lugar está presidido por una gran cisterna central (Q), en torno a la cual se disponen una serie de baños (6, 9, 12 y 14) de uso terapéutico-religioso que atraen a un buen número de enfermos, inválidos y tullidos que son excluidos del Templo (2 Sam. 5,8: “No entrarán en la Casa los ciegos y los cojos”). La cisterna era en origen una gruta natural de 6 m de diámetro y 8,50 de profundidad, cubierta por la bóveda rocosa natural, a través de la cual pasaba un sumidero. Antes de ser cegada, esta cisterna comunicaba con una gruta natural (12), a la que se accedía mediante varios escalones que conducían a un pequeño baño, situado a 2,50 m por debajo del suelo de entrada. Tanto las paredes de la gruta central, como las de las otras cámaras subterráneas, estaban enlucidas de gris. En total, se han identificado por lo menos seis pequeños baños subterráneos, excavados en la roca parcial o totalmente, a los que generalmente se accede por una escalera de varios peldaños que desemboca en una pequeña sala, con una altura

1 DUPREZ, A., *Jésus et les dieux guérisseurs*, Paris 1970; ALLIATA, E., “La piscine Probatique à Jérusalem”, *Le monde de la Bible* 76, 1992, 25-40.

suficiente para estar en pie. A este periodo de ocupación parece que hay que adscribir también once bloques de piedra excavados en su parte superior, que debían servir como baños para pies y piernas o como recipientes para libaciones.

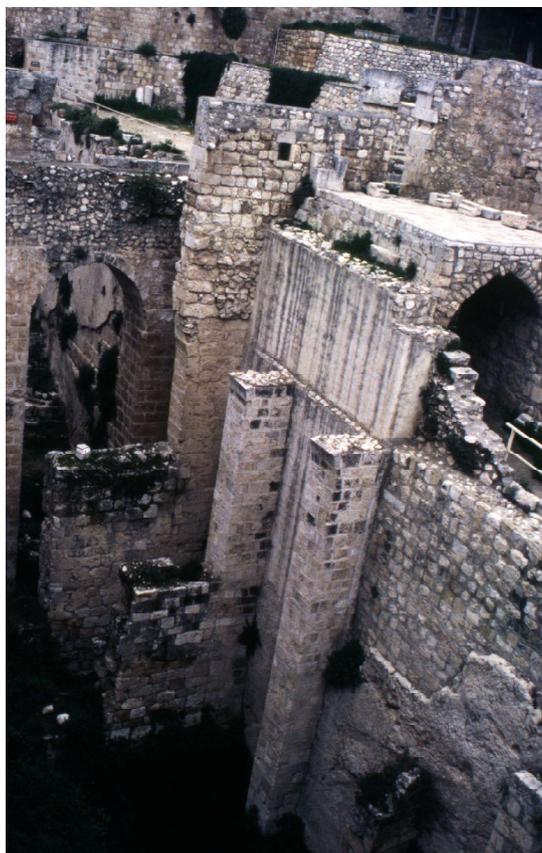


Figura 2. Vista del estanque Sur (B) de Bethesda. Foto: G. López Monteagudo.

En este lugar, situado fuera de la ciudad, cerca de la Probática (Neh. 3,1; 12,39), antes de que quedara englobado dentro de las murallas en tiempos de Herodes Agrippa I (41-44 d.C.) con la construcción del tercer muro, es donde Jesús cura al paralítico en sábado (Jn V,1-9): “Hay en Jerusalén, cerca de la Probática, una piscina, llamada en hebreo Bethesda, que tiene cinco pórticos. Bajo ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua, porque el ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, y el primero que entraba en ella después de la agitación del agua, quedaba sano de cualquier enfermedad que padeciese. Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo; Jesús le vio acostado, y conociendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: ¿Quieres ser curado?. Respondió el enfermo: Señor, no tengo a nadie que al moverse el agua me meta en la piscina, y mientras voy, baja otro antes que yo. Díjole Jesús: Levántate, toma la camilla y anda. Al instante quedó el hombre sano, y tomó su camilla y se fue”. En el relato de Juan se comprueba que Jesús no cura al paralítico con el agua, ayudándole a entrar en la piscina, sino con su palabra, y aquí radica la diferencia entre el dios cristiano y los dioses “sanadores” del paganismo, en especial con Asklepios, venerado también como *soter*, esto es, como dios salvador supremo que resucita a los muertos y cura a los enfermos de cuerpo y alma, pero siempre a través de prácticas

cultuales y terapéuticas, y que está en el centro de la controversia cristiana desde los primeros apologetas hasta los siglos IV y V.

Tradicionalmente se ha identificado la piscina de Bethesda con los dos grandes estanques A y B del siglo III a.C. por la descripción que de ella hacen Eusebio, hacia el 330 (*Onom.* 240) y Cirilo, obispo de Jerusalén en 348, en la *homilía* sobre el paralítico de la piscina (*Hom. in Paralyt. P.G.* XXXIII. col. 1133). En el *Onomasticon* de Eusebio se lee: “Las piscinas de Jerusalén, que se llaman la Probática, tenían antes cinco pórticos. Aún se ven dos estanques adosados, llenos de agua de lluvia; el segundo presenta un agua sorprendentemente rojiza: es el signo, dicen, de las antiguas víctimas que allí se lavaban y de dónde le viene el nombre de Probática: a causa de las víctimas sacrificiales”. Según Cirilo, no lejos de la puerta de los rebaños, Probática, que se abría en el ángulo NO del templo, aunque fuera del recinto sagrado, estaba la piscina, rodeada de cuatro pórticos y dividida en dos partes por otro pórtico, que hacía el quinto. El hallazgo *in situ* de dos basas de columnas (c) indujo al P. Vincent a identificarlas con los pórticos de que hablan las fuentes antiguas, y en esta interpretación errónea llevó a cabo la reconstrucción hipotética del lugar sagrado, colocando una columnata alrededor de las dos piscinas, aunque vistas sobre el plano, está claro que estas columnas pertenecen a la basílica paleocristiana levantada en el siglo IV-V². Parece lógico suponer que era en los pequeños baños subterráneos donde se sumergían los enfermos, por su fácil acceso a través de las escaleras, y no en los grandes estanques A y B, cuya extensión y profundidad los aproxima más a depósitos de agua.

El milagro llevado a cabo por Jesús fue adscrito por los cruzados a la cisterna excavada al E de la piscina de arriba (A), de 16 x 16 m, alimentada con las aguas intermitentes y termales que manaban de un manantial en la roca y cuyas propiedades sobrenaturales le fueron atribuidas a causa de su color rojo³. En la actualidad no hay constancia de la existencia de un manantial, cosa que sí ocurre en la vecina piscina de Strouthion, bajo la fortaleza Antonia, actual convento de las Hermanas de Sión, que se alimenta de una pequeña fuente cuya agua brota en las grutas de los Reyes, sobre la colina del Norte⁴. Por esta razón y por presentar dos estanques, algunos investigadores, entre ellos Wilson y Allegro, la han identificado con la piscina de Bethesda⁵. Al parecer era esa cisterna, construida en el ángulo SE. del gran estanque de arriba, la piscina que enseñaban los Templarios a los peregrinos como lugar del milagro de Jesús, a juzgar por la descripción que de ella se hace en los documentos medievales: “pasando por uno de los pórticos, los peregrinos descienden a un subterráneo a través de una escalera y allí toman agua de un sabor particular” (*Gesta Francorum Iherusalem expugnantium*, 1108), y en esta creencia transmitida por la tradición religiosa se levantó sobre ella en el siglo XI, un pequeño monasterio del que subsisten algunas estructuras, como el ábside, una nave lateral, la cripta y una cisterna de esta época. Sin embargo, la cisterna en cuestión se adscribe a época de la *Aelia*, por lo que parece más lógico suponer que fuera en alguno de los baños subterráneos o en la misma gruta central bajo la cisterna Q, donde Jesús curó al paralítico, cuyas propiedades curativas perduraron en época posterior, quedando englobadas estas estructuras en el complejo pagano termal del siglo II-III

2 VINCENT, L.-H., ABEL, F.-M., “Le Sanctuaire de Sainte-Anne et la Piscine Probatique à Jérusalem”, *Jerusalem Nouvelle*, Paris 1926, 694.

3 YADIN, Y., *Jerusalem revealed*, Jerusalem 1975, 75-84; AVI-YONAH, M., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, II*, Jerusalem 1976, 579-628.

4 En la piscina de Siloé, donde Jesús cura al ciego de nacimiento (Jn IX), había también una fuente intermitente de agua, de reputadas virtudes curativas.

5 ALLEGRO, J.M., *The Treasure of the Copper Scroll*, London 1960, 53-166.

dedicado a Asklepios-Sarapis, sobre el que se erigió la basílica cristiana de los siglos IV-V en recuerdo del suceso milagroso ligado a la vida de Jesús.



Figura 3. Conjunto termal de Bethesda visto desde el Este.

Foto: G. López Monteagudo.

El problema radica en saber la identidad del dios “sanador”, ligado a un culto medicinal más o menos heterodoxo en este complejo termal de época neo-testamentaria, al que no sería ajena la influencia del helenismo bajo los Ptolomeos y los Seléucidas, continuada en época herodiana, y la presencia en sus proximidades de la fortaleza Antonia, construida por Herodes sobre la antigua Baris, y del Templo que lleva su nombre. Los cultos extranjeros entraron en Jerusalén antes de la fundación de la *Aelia Capitolina* por Adriano, como atestigua la dedicatoria que un *vexillarius* de la *legio* III hace a Júpiter Sarapis por la salud y la victoria del emperador Trajano, al que acompaña el título de Parthicus que fecha la inscripción entre 115 y 117. Pero la existencia de una comunidad no judía en Jerusalén y la misma helenización de Palestina remonta a tiempos anteriores a Trajano. Las instalaciones de Bethesda y el cipo hallado en uno de los baños presentan unos paralelos muy estrechos con el santuario de Eshmun en Sidón y con el culto de la fuente de Efca, en Palmyra, en cuyo interior hay una serie de grutas naturales, con baños provistos de escaleras tallados en la roca, y en la que se han hallado altares dedicados al “dios no nombrado”⁶. Se puede por tanto afirmar que, en tiempos de Jesús, existía a las puertas de Jerusalén, cerca de la caserna romana, un santuario en el que se practicaba un culto “sanador” al margen del estricto judaísmo oficial.

Las excavaciones llevadas a cabo a partir de 1956 han puesto de manifiesto que el complejo de Bethesda sufre durante el siglo I d.C. una serie de transformaciones con la construcción de un estanque más grande junto al muro N. del Templo, la piscina de “Birket Israin”, cuyo nombre aparece en los manuscritos de Qûmra, que deja fuera de uso los dos estanques A y B de época

6 DUNAND, M., “Le temple d’Eshmoun à Sidon. Essai de chronologie”, *BullMusBeyrouth* 26, 1973, 7-23; DJA’FAR AL HASSANI, M., STARCKY, J., “Autels palmyréniens découverts près de la source d’Efca”, *Annales Archéologiques de Syrie* III, 1953, 145-164, y VII, 1957, 95-122.

asmonea. En efecto, en el año 44 d.C. Herodes Agripa I levanta un tercer muro al norte del templo, que impide que el agua continúe fluyendo. Todo este complejo termal queda arrasado y abandonado a partir del año 70 d.C., fecha de la destrucción de Jerusalén por Tito, a excepción de la gran cisterna central (Q) y de algunas construcciones que continúan utilizándose después del establecimiento de la *Aelia* por Adriano en el año 135 d.C.

En la época de la ciudad romana *Aelia Capitolina* (siglos II-IV d.C.) se erige al E de los grandes estanques un gran complejo termal subterráneo, en conexión probablemente con un santuario dedicado al dios de las curaciones, Asklepios-Sarapis, que se fecha en el siglo II-III d.C. (Fig. 3). Sin embargo, casi todas las estructuras de este complejo religioso fueron destruidas y enterradas bajo la construcción basilical cristiana de época bizantina, subsistiendo solo cuatro salas semisubterráneas (1, 2, 3 y 4), al E de la gran cisterna central (Q), que seguramente continuaron teniendo la misma función de los antiguos baños. La habitación del N (1) abovedada, de 5 x 3 m, está orientada E-O y conectada con una gruta decorada con frescos (15), quizás el *enkoimeterion* o sala de *incubatio*, a la que se accedía a través de cuatro escalones tallados en la roca, que ya existía seguramente en época anterior; la del S (2), también abovedada, de 7 x 4 m, presenta una orientación N-S. Al N una habitación (M), cubierta de mosaico decorado con una composición ortogonal de círculos secantes que determinan flores cuatripétalas y cuadrados cóncavos, que a su vez dejan entrever cruces de Malta y pequeños círculos rellenos de racimos de uvas, granadas y flores, fue reutilizada en época bizantina como *diakonikon*⁷. El pavimento, a 15 cm por debajo del nivel bizantino, puede datarse en el siglo III d.C. Al S del mosaico se ve una red de canales que parecen estar en conexión con una profunda cisterna (13), ya existente en la época anterior. Al N de la habitación del mosaico se conservan en la actualidad dos cisternas (22 y 25) que en época romana formaban una galería única, de 10 m de longitud por 2,50 m de ancho, cuidadosamente abóvedada, como las salas 1 y 2, y sobre ella un suelo de piedra y una red muy compleja y densa de canales. En la parte S del complejo se han hallado los cimientos de un gran edificio (7), seguramente un templo, que llegan hasta el fondo de una cisterna (21) a 6 m por debajo del nivel de ocupación. Al exterior del ángulo NE de esta construcción se encuentra un horno (f), rodeado y lleno de cenizas y de huesos de cerdo, restos de los sacrificios ofrecidos al dios, cuya cronología en los siglos III y IV se puede precisar por las monedas y las cerámicas halladas en sus alrededores. A esta época pertenece también la cisterna rectangular situada en el ángulo SE del gran estanque norte (A), cuyos muros N y O - los otros dos los forman las paredes rocosas - presentan cuatro pilares sobre cuatro grandes fustes de columnas. La parte superior de esta cisterna fue cubierta en época de los cruzados con una red de arcos y bóvedas, aún visibles en la actualidad, para la construcción de la iglesia del monasterio.

A este periodo se adscriben algunos restos de mosaicos, frescos y exvotos hallados en el estrato 3, siendo estos últimos los que proporcionan el carácter cultural al lugar. Concretamente un pie votivo en piedra dedicado por Pompeia Lucilla, según consta en la inscripción que se data en el siglo II d.C.; una pequeña figura femenina en mármol pintada, en la actitud de las Venus púdicas, cubriendo el seno desnudo con el brazo derecho, mientras que con el izquierdo sostiene un paño sobre el sexo y las piernas, con un paralelo muy próximo en la estatua de Isis-Afrodita hallada en la Casa de los bronce en Cos, del siglo III⁸; un bajo-relieve en mármol figurando una mujer desnuda acostada y la mano de otro personaje levantada en su dirección, seguramente

7 BALMELLE, C. et al, *Le décor géométrique de la mosaïque romaine*, Paris 1985, pl. 239 a y 244 f.

8 MORRICONE, M.L., "Scavi e ricerche a Co (1935-1943). Relazione preliminare", *BollArte* 35, 1950, 316-331, Fig. 83.

una escena de *incubatio*; dos fragmentos pétreos de estela, en forma de pequeño templo, una decorada con una espiga de trigo, y la otra con una serpiente, símbolos ambos de Asklepios-Sarapis; y dos barcos de piedra decorados con una flor de siete pétalos, cuatro hojas en forma de delfines y 21 orificios para los remos, seguramente en alusión al carácter de Sarapis-Asklepios como protector de los navegantes⁹.

La naturaleza de estos exvotos y las estructuras arquitectónicas en forma de grutas y cámaras subterráneas, decoradas con frescos, acompañadas de estanques y pequeños baños para libaciones e inmersiones, con paralelos próximos en algunos *asklepeia*, sugiere la existencia de un complejo religioso en relación con un dios “sanador”, que ejercía su poder a través de prácticas culturales en las que los sueños y el agua jugaban un papel primordial. Esta divinidad no podía ser otra que Asklepios-Sarapis, teniendo en cuenta la devoción del emperador Adriano por Sarapis desde su peregrinaje a Alejandría en el año 131 y que *Aelia Capitolina* sea la ciudad del Próximo Oriente que ha emitido mayor número de monedas con la efigie del dios alejandrino.

Entre todos los dioses, el culto a Asklepios se distingue por la rápida y amplia expansión fuera de su región de origen, la Tesalia, atestiguándose sus santuarios desde el siglo IV a.C. por toda Grecia (Argos, Atenas, Corinto, Cos, Delfos, Dión, Egina, Epidauros, Mitylene), Creta (Lebena, Lisos), Asia Menor (Pérgamo), Palestina (Banias, Bet She’an), Siria (Bosra, zona del Hauran), Líbano (Arados, Sidón), N. de Africa (Memphis, Balagrai, cerca de Cirene. Althiburos, Lambesis, Jbel Oust, Carthago, Thuburbo Maius), Hispania (Ampurias y quizás Balazote) e Italia (isla Tiberina, donde subsiste en la actualidad un centro hospitalario). En época romana los *Asklepeia* se convierten en verdaderos centros de curas termales, a causa del importante papel que jugaba el agua, procedente de una fuente sagrada, en el proceso ritual de la sanación¹⁰. En su obra *Ploutos* (653-747), escrita en 388, Aristófanes relata todos los pasos que el paciente debía seguir: después de un ayuno, era preciso ofrecer un sacrificio y someterse a los ritos de purificación en el agua de la fuente sagrada; en el momento en el que las antorchas se apagaban, el fiel debía acostarse sobre la piel de la víctima bajo uno de los pórticos del santuario, en el lugar llamado *enkoimeterion*; aquí pasaba la noche durmiendo, ya que era en sueños cuando recibía la visita del dios que, o bien le sanaba al instante, o le daba las prescripciones oportunas para su curación, que los sacerdotes después de la *incubatio* se encargaban de descifrarle.

Las numerosas inscripciones y exvotos hallados en los santuarios han dejado constancia de los diversos tipos de curaciones realizadas en los *asklepeia*, en los que ocasionalmente las prácticas terapéuticas, entre las que se encontraba los baños o la bebida del agua milagrosa o medicinal, acompañaban a las prescripciones culturales, como eran el ayuno alimenticio y sexual, los sacrificios de animales, las abluciones y las procesiones, rituales que precedían al momento del contacto con el dios, de la adivinación onírica en las *enkoimeteria*. No faltaban en los *asklepeia* la presencia de médicos, como Galieno o Epicuro, y también de instrumental quirúrgico, que prueban la práctica en los mismos de una medicina experimental y fisiológica, a la que se accedía con una adecuada disposición psíquica conseguida mediante los rituales precedentes. Es decir, que para obtener un cuerpo puro había que purificar previamente la mente, según la máxima que podía leerse en el santuario de Epidauro y que nos han transmitido las fuentes antiguas: “Puro debe ser el que entra en el templo / y la pureza significa tener pensamientos santos” (Porphy.

9 DUPREZ, A., *Jésus et les dieux guérisseurs*, Paris 1970, 51-53.

10 BOUDON, V., “Le rôle de l’eau dans les prescriptions médicales d’Asclépios chez Galien et Aelius Aristide”, BCH suppl. XXVIII, Paris 1994, 157-168.

de abstinentia II 19). También Pausanias, refiriéndose al santuario de Pérgamo, menciona la purificación por agua que era necesario realizar antes de penetrar en el *asklepeion* (V 13,3).

En líneas generales, los santuarios dedicados a Asklepios constaban de un templo, un altar, una fuente milagrosa, varias piscinas, un pórtico de incubación, un estadio y un teatro, ya que un culto de tal importancia conllevaba concursos gimnásticos y musicales. Otras veces en las mismas termas se reservaba una parte para usos terapéuticos, como parece deducirse del hallazgo en las de Dión, que se fechan hacia el 200 d.C., de varias esculturas representando a Asklepios y a algunos de sus hijas e hijos, o comportaban una capilla dedicada a Esculapio, como ocurre en las termas de Thuburbo Maius¹¹.

Seguramente, el *asklepeion* más famoso de la antigüedad es el de Pérgamo - no en balde Asklepios es presentado por Marcial como “el dios pergaménico” (IX 16,2) - al que Elio Arístides dedica varias páginas de los Discursos Sagrados, en recuerdo de su curación milagrosa en el año 146 d.C., después de haberse bañado en las heladas aguas, siguiendo el mandato de la aparición onírica del dios (I 62-63; II 19-21). El imponente conjunto arquitectónico de época de Adriano y de los Antoninos, está situado cerca de una fuente abundante de agua, lo que favoreció su emplazamiento, y conectado a la ciudad mediante una vía sagrada (1), la *Via Tecta*. En la parte occidental de la zona sagrada y sobre un promontorio rocoso se levantan los edificios culturales de época de los Atálidas, es decir, de comienzos del siglo III a.C., presididos por el templo próstilo dedicado a Asklepios *Soter* (salvador), con un pozo profundo en su *cella*, y el de Hygia. Aún pueden verse en la proximidad de los templos dos fuentes y una piscina revestida de mármol, que servían para cumplir con el rito de la purificación, previo a la sanación, así como las grandes salas dedicadas a la *incubatio* (*enkoimeteria*), cuyo desarrollo y multiplicación, desde el siglo III a.C. hasta la primera época imperial, testimonian la importancia del culto, y los pórticos helenísticos. A los rituales culturales de inmersión, ligados evidentemente al santuario del siglo III a.C., se unían las prácticas terapéuticas de bebida del agua y del “baño de lodo”, que tenía lugar en una cavidad casi rectangular excavada en la roca, entre el promontorio rocoso y el gimnasio. En época romana, la gran afluencia de peregrinos hizo necesaria, para los ritos de inmersión, la construcción contra la pared rocosa del N de una gran piscina a cielo abierto, alimentada por el agua potable recogida directamente de la grieta de la roca. Con Adriano el *Asklepeion* adquirió una gran monumentalidad al servicio de las actividades culturales y terapéuticas de los visitantes, que en parte provocó la destrucción de los niveles helenísticos. De entonces data la gran plaza de los pórticos, la biblioteca y el teatro, así como el templo de Zeus-Asklepios - lo que denota la importancia que Asklepios había adquirido dentro de las corrientes filosóficas-religiosas de la época, como el dios que acumulaba todas las cualidades divinas (*Pantheios*) - y la gran Rotonda de Telesphoro, edificio de dos pisos destinado el inferior a las prácticas terapéuticas a través de la *incubatio*, con sus cuatro muros concéntricos, sus numerosas conducciones de agua y sus baños, conectado a través de un criptopórtico o galería subterránea, de 80 m de largo, 2,70 m de ancho y 3 m de altura, que partía de la cripta, a los antiguos templos y la fuente sagrada, permitiendo a los enfermos ir de ésta a los lugares de la *incubatio*, favorecida por la semioscuridad de las salas subterráneas. A mediados del siglo III d.C. se detecta un declive progresivo del *Asklepeion* de Pérgamo en favor de la nueva religión cristiana, como atestigua la construcción de un baptisterio

11 PANDERMALIS, D., *Dion. Site archéologique et Musée*, Athènes 1997, 33-42. Sobre el ocasional carácter de las termas como lugares de sanación, cf. AUPERT, P., “Les thermes comme lieux de culte”, *Les thermes romains, Actes de la table ronde organisé par l’Ecole française de Rome*, Roma 1991, 186-204.

y de una iglesia y la presencia de objetos, como lámparas y platos, con los signos y símbolos de Cristo, el taumaturgo que viene a sustituir al panteón pagano en la nueva fe.

Puede decirse que en Pérgamo se encuentran todos los requisitos culturales y terapéuticos conectados a los rituales de la *incubatio* o adivinación onírica, que caracterizan a los santuarios de Asklepios, el dios de la salud: fuentes para beber el agua, cavidades excavadas en la roca y piscinas provistas de escaleras para la inmersión tanto en el agua como en el lodo. En fin, prácticas que han continuado hasta nuestros días en los modernos establecimientos termales, y que de forma modesta se encuentran atestiguadas en el complejo religioso termal de Bethesda que, por otra parte, no constituye un caso aislado en la antigua Palestina, puesto que el culto a Asklepios se halla documentado en Banias y al parecer también en Bet She'an.

Las excavaciones realizadas en los años 90 en el sitio de Banias (áreas B, D-I) han sacado a la luz un complejo arquitectónico dispuesto simétricamente a dos niveles, datado entre la segunda mitad del siglo I d.C. y fines del II d.C., que se ha interpretado como un *asklepeion*. Está compuesto por habitaciones rectangulares y absidadas cubiertas de mármol, diez pasajes subterráneos abovedados o túneles, patios porticados inferiores y superiores y dos habitaciones, una bajo el nivel del suelo y otra por encima, destinadas a tratamiento médico. El agua, que llegaba hasta aquí procedente del acueducto (área B), se distribuía a través de una red de canales a las distintas partes del edificio¹². En Bet She'an se ha descubierto, debajo de la Casa de la fuente de época bizantina, un complejo cultural o recinto sagrado (*temenos*), compuesto por un edificio central sobre podio, de forma circular en el interior y cuadrada al exterior, con un altar en el centro de la fachada NE, un ninfeo, piscinas e instalaciones a tres niveles relacionadas con el sistema de abastecimiento de agua, que tal vez podría identificarse como un *asklepeion*, a juzgar también por el hallazgo de una dedicatoria a Hygia en la piscina de basalto construida detrás del ninfeo¹³.

La tradición de dioses “sanadores” no es extraña en el Próximo Oriente, en donde se documentan en época semítica y romana varios dioses locales asimilados a Asklepios, como Marduk, Eshmun y Shadrafa. El sincretismo de este último con Asklepios/Esculapio se halla atestiguado en el Hauran y posiblemente en Palmyra, por haberse descubierto en este último lugar una de las escasas representaciones de Asklepios en un mosaico de época romana¹⁴. En la misma religión greco-romana aparece Apolo como dios sanador, confundiendo a veces su culto con el de su hijo Asklepios, el dios de la medicina por excelencia, que pasa estas mismas atribuciones a su hija Hygia. En el Oriente hay una concurrencia entre los dos dioses sanadores, Asklepios y Sarapis, aunque algunos investigadores están en contra del sincretismo o asimilación entre ambas divinidades, a pesar de que Tácito crea que Sarapis y Asklepios son el mismo dios (*Historiae IV* 84,5) y que en el papiro de Memphis, de 169-152, hallado cerca del *serapeum*, se mencione un *asklepeion* en el que diariamente se ofrecían libaciones al dios¹⁵, prefiriendo pensar que ambos ejercían su poder de forma similar¹⁶. Este parentesco o sincretismo entre Asklepios y Sarapis se

12 TZAFERIS, V., ISRAELI, S., Banias - 1994, *Excavations and Surveys in Israel* 16, 1997, 11-14; ID., Banias - 1995, *Excavations and Surveys in Israel* 18, 1998, 1-2.

13 MAZOR, G., BAR-NATHAN, R., “The Bet She'an Excavation Project - 1992-1994”, *Excavations and Surveys in Israel* 17, 1998, 8-11, figs. 2 y 16.

14 Véase el reciente artículo de SAN NICOLAS PEDRAZ, M.P., “Mosaicos romanos con representaciones de la divinidad salúfifera Asclepio/Esculapio”, *Hom. Urbano Espinosa*, en prensa.

15 BARTINA, S., “Papyros y hermenéutica para el pasaje evangélico de la piscina probática, Jn V, 1-4”, *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Papirologia*, Milano 1966, 499-507.

16 STAMBAUGH, J.E., Sarapis under the early Ptolemies, *EPRO* 25, Leiden 1972, 75-78.

pone de manifiesto asimismo en Grecia, ya que en las inscripciones del *sarapeum* de Delos, del siglo II a.C., se hacen dedicatorias a Asklepios, Sarapis, Hygia y también a Isis Hygieia (*CE* 205, 204 y 124; *IG* XII 3, 1087), y en una inscripción romana tardía procedente de Lebena en Creta (*SIRIS* 161) aparecen asimilados Sarapis y Asklepios. Es más, parece comprobado que las termas de Argos fueron en un primer momento, ca. 100 a.C., un *Sarapeion-Asklepeion*, transformado bajo Adriano en un *asklepeion* con baño¹⁷.

En realidad, el culto de Sarapis coincidía en muchos aspectos con el de Asklepios: ambos fueron dioses chtónicos, tenían la serpiente como atributo, curaban a través de la *incubatio*, práctica ésta que al parecer adoptaron los egipcios por intermedio de los griegos (*Diod.* I 84), los dos eran no solo dioses “sanadores”, sino también “salvadores”. Al igual que el culto de Asklepios, el de Sarapis se expandió a partir del Egipto helenístico, bajo Ptolomeo I (304-282 a.C.) a todo el Próximo Oriente a partir del siglo III a.C., según atestiguan las inscripciones y la monedas, por lo que no sería de extrañar que el complejo termal de época romana de Jerusalén estuviera dedicado a ambos dioses que se habrían asimilado quizás a una anterior divinidad cananea, dado el sincretismo religioso que caracteriza al Próximo Oriente en época helenística y al importante papel que el agua jugaba en las religiones semíticas en relación con la magia, la adivinación y las prácticas rituales ligadas a la medicina, como eran las purificaciones y las ordalías. Por otro lado, el episodio de Moisés haciendo brotar agua de la roca con el cayado (*Ex* 17, 5-7) y el acontecimiento prodigioso de la serpiente de bronce destruida por Ezequías junto a otros símbolos paganos por haberse convertido en objeto de culto para los israelitas (*Num* 21, 8; *2 Re* 18, 4 ss.), se halla en la misma línea y tal vez sirve para legitimar un antiguo culto cananeo de fertilidad. Pues si bien es verdad que los aspectos externos en cuanto al arte, la religión o la nomenclatura eran griegos, también lo es que el contenido religioso y las ideas eran orientales, es decir, de raigambre sirio-fenicia.

Al estrato 4 de Bethesda corresponde la basílica bizantina del siglo IV-V d.C., fecha proporcionada por el hallazgo bajo el pavimento de monedas de Constancio II y Teodosio, que amortiza el complejo cultural pagano de época anterior. La basílica dedicada a Santa María de la Probática, de 45 m de largo por 18 m de ancho, la quinta por sus dimensiones de Jerusalén, se erige sobre los edificios termales preexistentes, orientada hacia el este, con tres naves absidadas separadas entre sí por dos filas de columnas, y sustentada a caballo sobre los antiguos estanques (A-B) y el muro intermedio (C). Las dimensiones de la basílica hacen necesario reforzar sus cimientos en la parte O., correspondiente al atrio porticado, con ocho grandes arcos (17), aún puede verse uno completo, que los bizantinos, en un alarde de técnica, construyen en el estanque S (B), cuya profundidad alcanza los 12 m. De esta construcción, erigida para conmemorar la curación del paralítico por Jesús (*Jn.* 5, 2-9), subsisten los ábsides, dos salas semisubterráneas abovedadas en el lugar de los antiguos baños y quizás conservando la misma función, sobre las que se sitúa el coro, una gran cisterna en el centro, las basas, fustes y capiteles de las columnas de las naves y del atrio, algunas pueden verse aún en el fondo del estanque S., y el *diakonicon* al Norte, que reutiliza el pavimento de época romana.

La basílica bizantina de Santa María la Probática aparece representada en el mosaico de la Carta de Madaba, entre los edificios que componen la viñeta de la ciudad Santa de Jerusalén, identificándose con bastante seguridad por su localización en el NE, a la derecha de la puerta E, hoy Puerta de los Leones, sobre la vía Dolorosa, con una construcción rectangular de dos fachadas vistas sobre el mismo plano, tejado a doble vertiente de color rojo y frontón, puerta

17 AUPERT, P., “L'eau curative à Argos”, *BCH suppl.* XXVIII, Paris 1994, 193-200.

rectangular en la fachada principal y ventanas alineadas en la lateral¹⁸, tipo convencional de arquitectura que en el mosaico de Madaba se utiliza para representar las iglesias dentro del conjunto de las ciudades o como edificios aislados¹⁹ (Fig. 4).

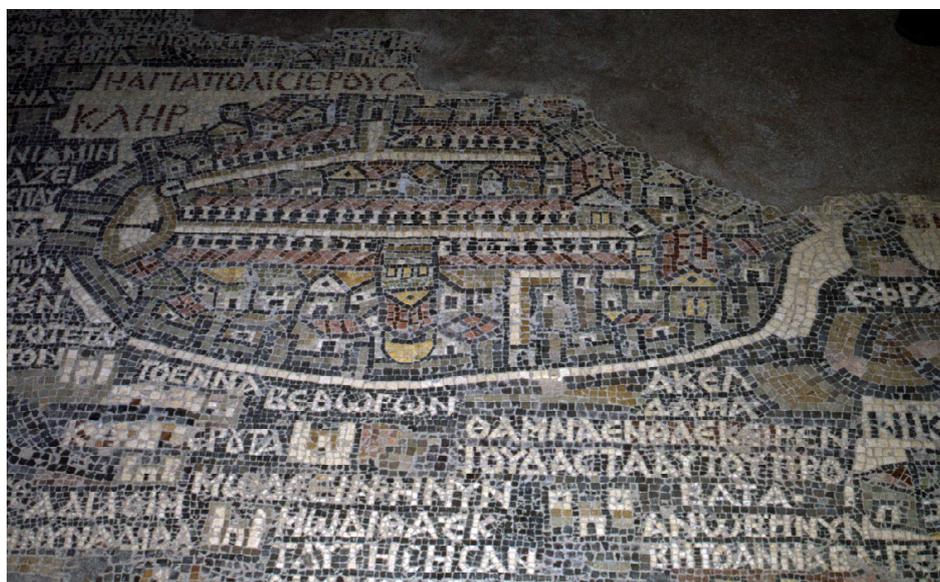


Figura 4. Representación de la viñeta de Jerusalén en el mosaico de Madaba.

Foto: G. López Monteagudo.

Quemada por los Persas en 614, la basílica bizantina fue reconstruida por Modesto, Patriarca de Jerusalén (634-638), conociendo una época de nuevo esplendor en tiempos de Carlomagno. Nuevamente destruida en el año 1010 por el sultán Hakim, solo subsistían sus ruinas cuando los cruzados llegaron a Jerusalén, los cuales erigen un monasterio, que ocupa el estrato 5 sobre el estanque A y la cisterna de época romana, en recuerdo también del milagro de Jesús. De él pueden verse en la actualidad la red de arcos y bóvedas levantada para la construcción de la iglesia sobre la antigua cisterna de época adrianea, el ábside, una nave lateral, la cripta y una cisterna de esta época.

En suma, Bethesda es un lugar de “aguas fértiles”, como se le denomina en el Protoevangelio de Santiago, del siglo II, en el que falta el agua termal de propiedades medicinales, quizás a causa de algún terremoto que hizo desaparecer la fuente, pero cuya fama como lugar de curación, atestiguada arqueológicamente en época evangélica, se transmite a la *Aelia Capitolina* y perdura hasta la Edad Media cuando, según los testimonios de la época, los Templarios daban a beber a los peregrinos un agua de sabor especial.

18 TSAFRIR, Y., “The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map”, Piccirillo, M., Alliata, E. (eds.) *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad Period, Proceeding of the International Conference held in Amman (7-9 April 1997)*, Jerusalem 1999, 155-163; A. OVADIAH, “The Churches of Jerusalem on the Madaba Mosaic Map”, Piccirillo, M., Alliata, E. (eds.) *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad Period., Proceeding of the International Conference held in Amman (7-9 April 1997)*, Jerusalem 1999, 252-254.

19 LOPEZ MONTEAGUDO, G., “Las ciudades representadas en el mosaico bizantino de “La Carta” de Madaba. Origen y paralelos”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/10, 1997, 177-217; ID., “The Architectonic Models on the Madaba Mosaic Map”, Piccirillo, M., Alliata, E. (eds.) *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad Period. Proceedings of the International Conference held in Amman, 7-9 April 1997*, Jerusalem 1999, 256-258.

INSCRIPCIÓN PALEOCRISTIANA DE ÁGUILAS (MURCIA) EN UN INFORME DEL CONDE DE LUMIARES

Pedro Pérez Mulero¹
Ana Rufina Llorach Asunción²
Universidad de Murcia

RESUMEN

Presentamos la historia de la investigación y el análisis de una inscripción funeraria múltiple infantil que conservamos por dos dibujos del siglo XVIII, que erróneamente fue asignada a la tierra valenciana. En Águilas se documentan varias necrópolis tardorromanas, pudiendo ser la del Molino su lugar de procedencia. Por la referencia al concepto *fidelis* aplicado a la infancia podría datarse entre los siglos IV y V d.C.³

Palabras clave: Revisión, Historiografía arqueológica, Epigrafía, Hispania cristiana, bautismo infantil.

ABSTRACT

We present the history of research and analysis of multiple child funerary inscription we keep two drawings of the eighteenth century, which was erroneously assigned to the Valencian land. In the town of Aguilas (Murcia, Southeast Spain) several late Roman necropolis are documented, which may be the Necropolis of Molino their place of origin. By reference to the concept *fidelis* applied to children could be dated between the IV and V centuries AD.

Key words: Review, Archaeological historiography, Epigraphy, Christian Hispania, children's baptism.

1. PRESENTACIÓN DEL INFORME

El dibujo de la inscripción aparece en un informe de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, dentro de su *Fondo Manuscrito*, con la signatura CAI-A/9/3929/5(1).

1 pedro.perez6@murciaeduca.es

2 anarufina.llorach@murciaeduca.es

3 Agradecemos vivamente a los siguientes profesores el tiempo que nos han dedicado y el interés mostrado al responder con entera amabilidad nuestras preguntas. El texto se ha visto mejorado completamente debido a sus propuestas y comentarios. Vía correo electrónico hemos tenido contacto con D. Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. Alicante), D^a. Rosario Cebrián Fernández (Univ. Complutense-Parque Arqueológico Segóbriga), D. Joaquín L. Gómez-Pantoja (Univ. Alcalá de Henares) y D. José Luis Ramírez Sádaba (Univ. Cantabria). Personalmente agradecemos a D^a. Elena Conde Guerri y por último a D. Antonino González Blanco, a quien dedicamos este trabajo, cuyo magisterio ha hecho que podamos plantearnos problemas de investigación histórica como el que aquí tratamos.

También RAH-A-9-3929-5/1. Consta de cuatro hojas escritas a mano, sin fecha ni firma, en las que se presentan diversas antigüedades mediante descripciones y dibujos⁴.

El manuscrito ya aparece mencionado en el listado de la Real Academia en 1796 con esta escueta información: “Diez y nueve dibuxos de otras tantas antigüedades, halladas en Murviedro, Aguilas, Dénia, y Alcúdia, con razon de otros muchos descubrimientos⁵”. En el *Catálogo general de manuscritos de la Real Academia de la Historia* realizado entre 1910-1912 por Antonio Rodríguez Villa aparece dentro de un compendio de obras atribuidas a Lumières con el título *Antigüedades e inscripciones: de Aragón, Valencia, Murcia y Navarra*⁶.

En cuanto a la autoría del documento, no cabe duda que corresponde al Conde de Lumières. La referencia más antigua de esta relación nos la proporciona Hübner en 1871, cuando señala que Lumières trata la misma inscripción del informe en su obra *Barros Saguntinos*⁷. Actualmente en el encabezado del informe se encuentra una anotación anónima y posterior a su redacción en la que se lee “Parece ser apuntacion del Conde de Lumières”. Rosario Cebrián ha confirmado la autoría⁸. Algo que también ha ocurrido con otros documentos en el marco de la investigación sobre los manuscritos del Conde de Lumières⁹.

Antonio Valcárcel Pio de Saboya, Conde de Lumières (1748-1808), miembro de la Real Academia de la Historia (1775), fue un erudito alicantino pionero en el estudio crítico de los materiales arqueológicos¹⁰. Tanto en sus principales obras *Barros Saguntinos* (1779), *Inscripciones de Carthago Nova* (1796) e *Inscripciones del Reino de Valencia* (publicado póstumamente 1852), como en sus trabajos más breves destaca por un sentido muy moderno y científico de la recogida y tratamiento de la información. Su aportación a la investigación sobre las inscripciones tiene su máximo exponente en *Inscripciones de Carthago Nova*, ya que es el primer catálogo metodológico de inscripciones romanas de toda España, siendo Cartagena una ciudad que mostraba un excelente repertorio epigráfico. Realiza un verdadero trabajo de erudición al acudir a investigadores anteriores como Juan Jano Grutero, Antonio Muratori, Ambrosio de Morales o Francisco Cascales. Se esfuerza por conocer aquellas inscripciones que proceden de esta ciudad, pero que se encuentran en su momento en otras poblaciones. Destaca el empeño que pone en que los epígrafes estén bien copiados, respetando su fidelidad. Lumières no duda en afirmar que “Las inscripciones y medallas son las bases de la Historia de los pueblos, y

4 El documento original puede consultarse completo en el enlace web:

<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/rahis/01327208681807497755802/index.htm>

5 AAVV: *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Tomo I, Madrid, Sancha, 1796, p. XLVI. En el punto VII dedicado a las “Antigüedades e inscripciones”, y en sus “monumentos romanos” se presenta con el nº XVIII.

6 Digitalizado en 2005 por Juan Manuel Abascal, puede consultarse en la referencia web: “http://www.rah.es/pdf/Cat_gen_manuscritos.pdf”,

7 *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Edidit Aemilivs Hübner, Berolini, Georgivm Reimervm, 1871, 58, nº 182.

8 CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R.: *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Antigüedades e inscripciones 1748-1845. Catálogo e índices*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2002, 265-266.

9 ABASCAL PALAZÓN, J. M.: “Dos palabras sobre las Inscripciones de Cartagena del conde de Lumières”, en ABASCAL, J. M., NOGUERA, J. M. y NAVARRO, F. (eds.): *Cartagena romana. Historia y Epigrafía*. Edición facsimilar y estudio. Inscripciones de Carthago Nova, hoy Cartagena, en el Reyno de Murcia, ilustradas por el Excelentísimo Señor Conde de Lumières, de la Academia de Ciencias y Artes de Padua, Murcia, Scriptorium, 2002, 19-48, 21 y n. 20.

10 Un último estudio detallado en ABASCAL, J. M., DIE, R., CEBRIÁN R.: *Antonio Valcárcel Pio de Saboya Conde Lumières (1748-1808): apuntes biográficos y escritos inéditos*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009.

esta saldrá defectuosa siempre que aquellas no se copien exâctamente¹¹". Incluso llega a escribir una especie de manual con *Reglas para copiar con exactitud las inscripciones antiguas*¹².

El informe debemos fecharlo entre 1776, fecha en la que Lumières está investigando las inscripciones del Puerto de Mazarrón, pudiendo tener relación directa con Águilas y 1796, fecha en la que aparece en el catálogo de la Real Academia. Fecha que podemos acotar al relacionarla con la publicación de su gran obra *Barros Saguntinos* acabada en 1778.

En cuanto al contenido, es probable que falte una primera página introductoria donde el autor debió presentarse y comentar su propósito. Lo primero que encontramos es una relación de lugares, a cada uno de los cuales se le asigna una sigla en mayúscula que servirá para identificar los materiales que trata a continuación:

“Varias piezas antiguas. Halladas en diferentes poblaciones antiguas. La L. denota hallada en Lucentum poblacion descubierta junto a Alicte. Cuiâ noticia darase al publico. La S. denota haverse hallado en Sagunto, oi murviedro. La Y. denota illici esto es hallada en las ruinas copiosas dela Alcudia junto a elche. La A. denota *Las Aguilas* donde se descubren copiosos vestigios antiguos. La D. en dianium oi denia.”

El informe prosigue con una relación de materiales que parecen ordenados en cuatro grupos: una serie de materiales cerámicos de época romana entre los que se encuentran ánforas, *conductos* (tuberías), *candileja* (lucernas), fragmentos de cerámica; un listado con dibujos de *marcas* (sellos); el dibujo de nuestra inscripción funeraria cristiana en caracteres latinos; y por último un fragmento con epigrafía árabe junto a otros romanos. La inscripción y otros materiales aparecen señalados con la “A” que corresponde al topónimo “Las Aguilas”.

La inscripción, como hemos indicado, aparece identificada con la “A” que Lumières utiliza para referirse a *las Águilas*, pero no señala dónde se localiza este topónimo, siendo el origen de posteriores confusiones.

En el último folio del informe aparece el dibujo del epígrafe con esta escueta introducción: “una inscripn. hallada en A demarmol larga palmo y medio en esta forma”(Fig. 1).

En el informe aparecen además otros materiales señalados como procedentes de “Las Aguilas”:

- “una Anfora de barro antigua hallada en A. tienede largo tres palmos y es estrecha i puntiaguda”: probablemente un ánfora romana de unos 60 cm.

-una *candileja chata antigua de barro blanquisco encima tiene gravado un manojo de espigas*”: se trataría de una lucerna romana de cerámica con decoración de espigas, posiblemente cristiana.

- “un remate de una anfora”: un ápice de ánfora romana.

- “una *candileja vermeja con varios labores a los lados dos delfines. y en el medio, un venado con collar corriendo muy preciosa.*”: se refiere a una lucerna con decoración.

- “Las asas de una anfora”

11 *Inscripciones de Carthago Nova, hoy Cartagena, en el Reyno de Murcia*, Madrid, Sancha, 1796, pp. IV y IX.

12 *Reglas para copiar con exactitud las inscripciones antiguas P. E. C. D. L.*, Valencia, José y Tomás de Orga, 1787 citada por PASTOR FUSTÉR, J.: *Biblioteca Valenciana de los Escritores que florecieron hasta nuestros días. Con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*, T. I, Valencia, Imprenta y librería de José Ximeno, 1827, 314, nº 17. Esta es una idea que Lumières ya aplica desde sus comienzos en la recogida de inscripciones. En una carta dirigida a J.A. Mayans, Alicante, 30-Mayo-1776 muestra bien este aspecto de conocer en persona aquello que quiere estudiar: “*Como yo no suelo publicar monumento que, si puedo, no registre muchas veces, pase a la villa de Elche*”. La carta en MOREL-FATIO, A.: “Lettres d’antiquaires espagnols de la fin du XVIIIe siècle adressées au Comte de Lumières” *Bibliothèque de l’École des Chartes* LVII (1896), 64-76, en concreto 69-70.,

- “varios trozos de barros antiguos delos qe Amb[rosio]. Morales abla labrados con vistosos relieves¹³, hallados entre las mencionadas ruinas de S[agunto].L[ucentum].A[guilas].Y[llici].”: se refiere a cerámicas de varias procedencias entre los que hay materiales de “Las Aguilas”.

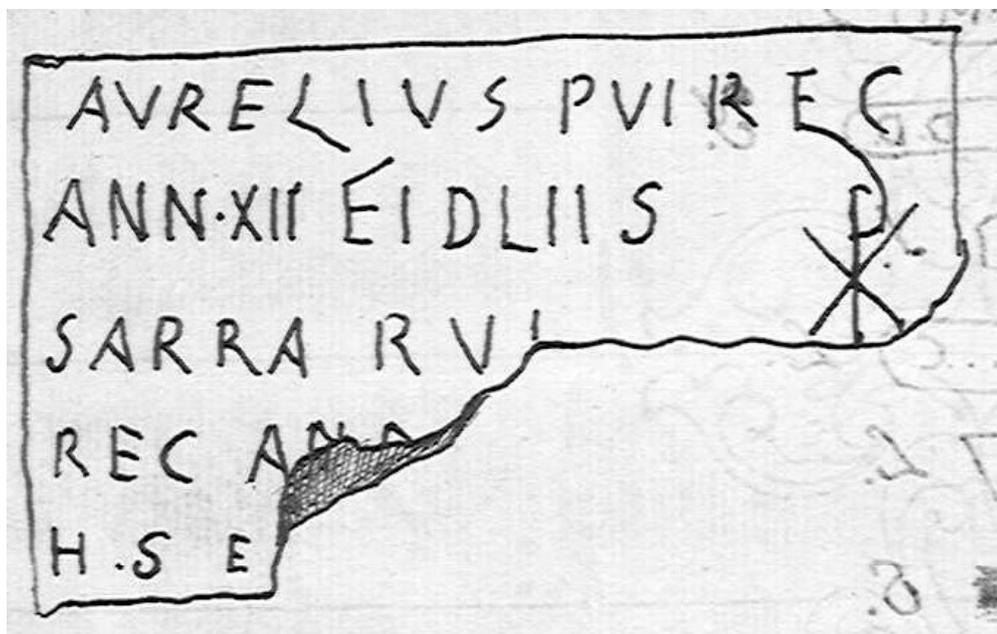


Figura 1. Dibujo de la inscripción en el informe.

La lectura del informe nos muestra que la relación entre los materiales arqueológicos es incierta, pues no sabemos cuándo se encontraron ni el lugar exacto de los hallazgos. Su enumeración aparece intercalada con otros materiales similares de otros lugares, por lo que no parece que se trate de un conjunto, y por lo tanto, no podemos basarnos en un contexto claro para ofrecer una cronología segura.

2. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Lumières publica por primera vez la lápida en la obra *Barros Saguntinos*, utilizando el topónimo *las Aguilas* como lugar del hallazgo¹⁴. Concretamente se interesa por la cerámica,

13 MORALES, A.: *Las antigüedades de las ciudades de España, Alcalá de Henares 1575, prólogo, 5. Destaca los vasos antiguos como señales y rastros de antigüedad romana*. “En todos los lugares que fueron de Romanos, se hallan agora unos caxquillos de vasos comunes de servicio, como platos y escudillas, y otros tales, y son de tal barro, que agora no lo tenemos semejante, y tienen una tez o barniz, osea vidriado (aunque no lo parece) de un color roxo, muy diferente de todo lo que agora conocemos: de manera que en viendo estos caxquillos, luego los extrañamos, y no parece cosa de agora, aunque en la color y lustre son algo semejantes a los barros, o bucaros que traen de Estremoz en Portugal: sino que el caxco todo es mas firme y mas delicado. Estos tengo yo por vasos de Romanos, porque veo se hallan estos caxquillos dellos, en todos los lugares que fueron antiguamente de Romanos”.

14 La primera noticia que tenemos de esta obra es en una carta enviada a Gregorio Mayans fechada en 13 de Septiembre de 1777. Lumières manda una serie de trabajos donde, entre otros, hace referencia a “una disertación sobre los Barros que se fabrican en Sagunto con infinitas inscripciones que hay en estos fragmentos y varias lápidas que los autorizan”. Después sabemos que Lumières le mandó a Juan Antonio Mayans la obra manuscrita ya terminada el 21 de Febrero de 1778 para que apuntara lo que creyera oportuno. La respuesta a esta petición fue de su hermano Gregorio

algo novedoso por entonces, intentando una clasificación de las producciones, y, sobre todo, reivindica la importancia de este material para el conocimiento del pasado. Además presenta a Sagunto como centro productor basándose en testimonios literarios y en la comparación de la epigrafía con los sellos e inscripciones que aparecen en la cerámica. Esta comparación ocupa gran parte de la obra y se basa en identificar las oficinas productoras con las familias y personas testimoniadas por la epigrafía.

No obstante este tema central, el Conde de Lumières aprovecha la ocasión para publicar e incluso comentar antigüedades de otras procedencias. La mayoría de los objetos están señalados con un asterisco, lo que indica, como señala al comienzo de la obra, que pertenecen a su colección particular. En ocasiones indica su procedencia y en otras no. La inscripción que nos ocupa aparece dibujada al final del libro y se le pone un asterisco, por lo tanto Lumières la puede estudiar de manera directa. La inscripción aparece junto a otros materiales de los que indica “se ha hallado porción en las Águilas¹⁵”. Estos materiales difieren de los que aparecen en el informe, pues además de no referirse a ninguna lucerna añade unas piezas singulares como:

- “piezas de barro blanquisco como arcaduces” de las cuales dibuja una. La mayoría de estas piezas se encuentran ahumadas y las relaciona con un horno. Por su dibujo pensamos que pueden identificarse con las clavijas de concameraciones de las termas.

-”una Llave antigua”.

-”un Ídolo de bronce, que parece de los antiguos españoles”.

El resto de materiales aparecidos en las Águilas solo se enumeran: “Medallas, Barros, Anforas, Inscripciones”. Resulta muy curioso que se refiera a varias inscripciones usando el plural, aunque solo copie la que nos ocupa, probablemente también se refiera a sellos en la cerámica.

La noticia de estos objetos relacionados con Águilas procede del lorquino Diego Joaquín Leonés de quien recibió carta fechada en Febrero de 1778. La carta responde a una petición de Lumières de ser informado de las novedades y hallazgos arqueológicos de la zona de Águilas. Leonés se excusa por no mandarle el plano que había solicitado de Águilas y hace referencia a materiales que se llevó Lumières cuando estuvo en Lorca. En esta carta se citan *arcabuzillos*, un *ydolillo* y una llave, incluyendo dibujos de los dos últimos, hallados todos en la *hazienda* de Leonés en Tirieza. Lumières confunde la localización al interpretar que Tirieza está en Águilas y no en Lorca¹⁶.

La inscripción es dibujada y comentada brevemente. El conde de Lumières la fecha a partir de Constantino debido al Crismón y se refiere a dos personas, un hombre y una mujer. Señala también que el hombre se llamaba Aurelio y murió de 22 años, si bien en su propio dibujo se lee claramente “ANN.XII” (Fig. 2).

Para nosotros la versión del epígrafe en *Barros Saguntinos* sería una revisión de la primera lectura que realiza en su informe a la Academia de la Historia. La pieza, que pertenece a su colección, pudo ser estudiada con detenimiento y observamos una mayor fidelidad en su representación. Incluso se llegan a indicar en el dibujo las roturas que se aprecian en la lápida. A continuación mostramos un listado comparativo entre las dos versiones:

Mayans el 25 de Mayo de 1778, sirviéndole a Lumières como carta de presentación y prólogo para su definitiva obra, ya terminada y revisada en Junio de 1778. ABASCAL, J. M., DIE, R., CEBRIÁN R.: *op. cit.*, pp. 93- 94 y notas 382-4.

15 *Barros Saguntinos*, pp. 30-31 y tabla IV nº 3. Ms. Esp. 525-526, ff. 33-42.

16 Carta de Leonés a Lumières. Lorca Febrero 1778. Biblioteca Nacional de Francia, *Mss. Occidentaux*, Ms. Esp. 525-526, ff. 33-42. Agradecemos al Prof. Juan Manuel Abascal la amabilidad que ha tenido al facilitarnos la fotocopia completa de esta carta.

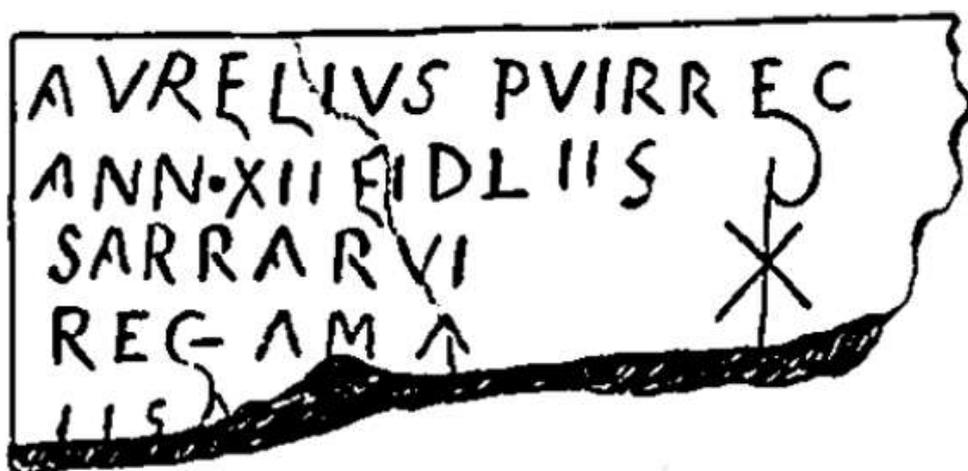


Figura 2. Conde de Lumières, *Barros Saguntinos*, Valencia 1779, 31 y tab. IV, nº 3.

Informe manuscrito (1776-1778)	<i>Barros Saguntinos</i> (1779)
AVRELIVS	AVRELIVS
PVI	PVIR
REC	REC
ANN.	ANN.
XII	XII
EIDLII S	EIDLII S
(CRISMÓN)	(CRISMÓN)
SARRA	SARRA
RVI	RVI
REC	REG
A(NN?)	AM (A?)
H·SE	(HS?)

La comparación entre las dos versiones conduce a pensar que, efectivamente, el informe debe ser anterior a la publicación de *Barros Saguntinos*. En una primera lectura Lumières no apreció que había dos “R” en la primera línea, algo que rectifica cuando la publica. En la cuarta y quinta línea, las fracturas, que no aparecían en el informe, dificultan la lectura. De esta forma en la primera lectura interpretó REC A(NN?) H. SE, fórmulas comunes. Sin embargo no pudo confirmarlas en la publicación. Como hemos dicho para Lumières era básico copiar fielmente las inscripciones evitando las interpretaciones, por lo que a pesar de que las fórmulas pudieran ser evidentes prefería no interpretarlas y copiar sólo lo que veía. Por otra parte, el error al leer la edad de Aurelio puede ser debido a una simple confusión.

Años después, Masdeu analiza este epígrafe en su monumental obra *Historia crítica de España* en concreto en el tomo IX dedicado a la España Goda¹⁷. Será el primero en identificar

¹⁷ MASDEU, J. F.: *Historia crítica de España, y de la cultura española, Tomo IX. España goda*. Libro I, Madrid, Sancha, 1791, 430, nº 8.

erróneamente el lugar del hallazgo situándolo en Murviedro, llevado a confusión por el título de *Barros Saguntinos*, obra en la que explícitamente se basa. Se centra exclusivamente en la inscripción y no menciona los otros materiales a los que se refiere Lumières. El epígrafe es de su interés porque, al presentar un crismón, lo toma como un ejemplo de inscripción de la España visigoda y la incluye en el apartado de *Inscripciones sepulcrales*, proponiendo la siguiente lectura:

“Leo en la primera línea *Aurelius Puer Rec(essit)*; y en la segunda: *Annorum duodecim Fidelis Christo*; pues estando las letras gastadas: es muy fácil que de FIDELIS haya quedado FIDLIS borrándose parte de las dos letras EL. El sentido es este: *Aurelio niño, fiel cristiano, murió de doce años*. El resto de la inscripción es epitafio de una mujer, que parece se llamaba Sara” (Fig. 3).

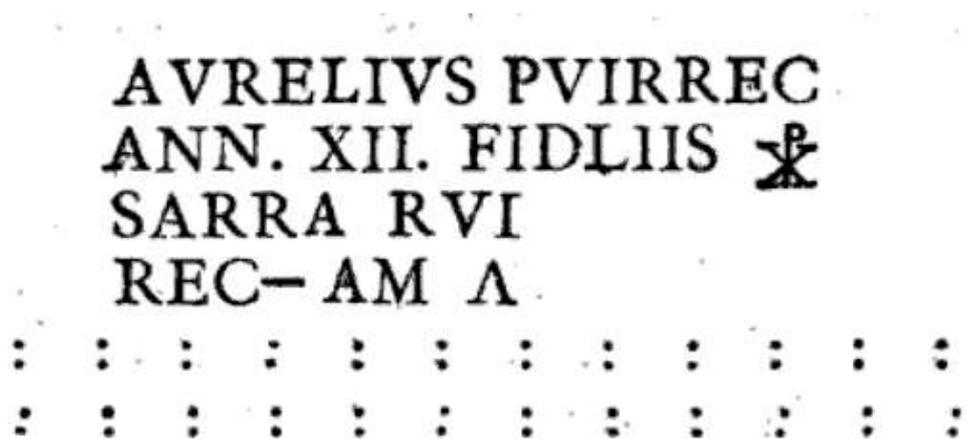


Figura 3. Interpretación de Masdeu.

El siguiente punto en la investigación es Emil Hübner, único especialista que trata la inscripción en el siglo XIX. En 1871 en *Inscriptiones Hispaniae Christianae* publica su propia lectura de la inscripción¹⁸. Hübner sitúa el origen de la inscripción siguiendo a Lumières *in portu de las Aguilas*, pero lo ubica cerca de (*prope*) *Lucentum*. No sabemos cuál fue la causa de esta relación, ya que Hübner conocía la costa murciana.

Basándose en el informe de Lumières, que consulta en la Real Academia de la Historia en Madrid, así como en *Barros Saguntinos* y en la obra de Masdeu su lectura es la siguiente:

“*Aurelius pu[e]r rec(essit) ann(or)um XII fidel[i]s Chr[isti]. Sarra Ruirega? ma[ter]*”

Los cambios más significativos se aprecian en la cuarta y quinta línea. Interpreta la cuarta línea reconstruyendo el *nomen* y parentesco entre *Sarra* y *Aurelius*. Esta interpretación se debe a una lectura conjunta de la tercera y cuarta líneas como si no fueran abreviaturas. Además, en el dibujo de la inscripción indica “FIDELIIS” cuando debería decir “FIDELIS” como aparece en su propia lectura.

Al tratarse de una obra general a modo de catálogo, Hübner no ofrece ningún comentario explicativo del contenido, pero la fecha en el siglo VI (*Puto saeculi sexti esse*) (Fig. 4).

Será José Vives, ya en el siglo XX, quien retome la labor de Hübner en el campo de la epigrafía cristiana¹⁹. A partir de su obra se transmite erróneamente su ubicación en Alicante al

18 *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Edidit Aemilivs Hübner, Berolini, Georgivm Reimervm, 1871, 58, n° 182.

19 VIVES, J.: *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1942, 78, n° 266.

simplificar los datos que ofrece Hübner, no teniendo en cuenta el topónimo puerto de las Águilas. Su lectura es:

“*Aurelius Ruireg ann. XII, fidelis Christi (crismón), Sarra Ruireg ann. ...*”

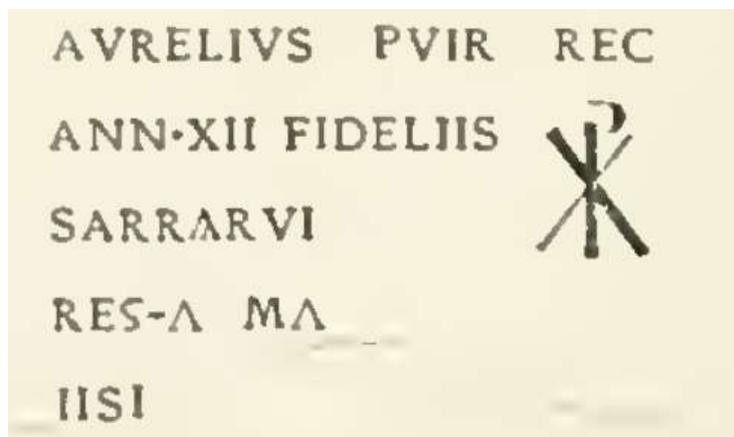


Figura 4. Interpretación de Hübner.

Vives expresa sus dudas en cuanto a la transcripción y la califica de incierta. Lo más destacable es la lectura diferente para la primera línea descartando *pu<e>r rec(essit)* y trasladando el nomen *Ruireg a Aurelius*. Las dudas y la interpretación se deben a que no consultó la información de Lumières, basándose exclusivamente en la interpretación de Hübner. Del mismo modo que el propio Hübner, tampoco coincide su lectura con el dibujo de la inscripción en el que se lee “Avrelivs Puir”, y también escribe “Fideliis” siguiendo a Hübner.

En su análisis general de las inscripciones cristianas, nuestro epígrafe puede incluirse en la 1ª época, anterior al año 450, y en su 2º período, aproximadamente entre los años 350 al 450, debido a la presencia del monograma en su formulario.

Por otra parte, el estudio de su cronología es más complejo por la fórmula *fidelis Chr(isti)*. Vives no se refiere a ella, pero analiza las fórmulas conocidas en la Bética *famulus Dei*, introducida hacia el 450 hasta el s. VII, y *famulus Christi* más tardía, del siglo VI que en algunas zonas sustituye a la anterior (Fig. 5).

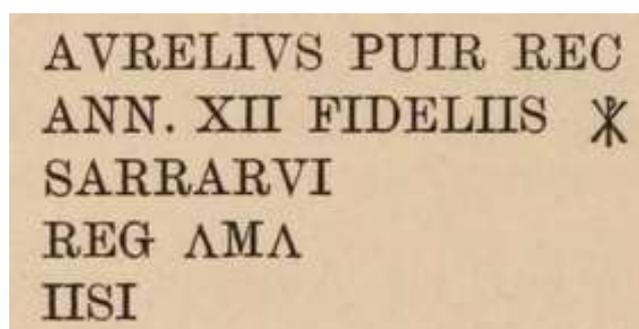


Figura 5. Interpretación de Vives.

Enrique Llobregat en 1983 es el primero en señalar la errónea relación entre la lápida y Alicante. En su estudio recoge todos los testimonios cristianos de Valencia y Murcia²⁰ incluyendo

20 LLOBREGAT CONESA, E. A: “Las épocas paleocristiana y visigoda”, *Arqueología del País Valenciano: panorama y perspectivas (Primeras Jornadas de Arqueología de la Univ. Alicante, 13-17 Diciembre 1983; Anejo de la*

la inscripción sepulcral que nos ocupa. Señala que Hübner se equivocó al situar el puerto de las Águilas en la cercanía de (*prope*) Alicante, dato que Vives no corrigió. Sin embargo, no ofrece más referencias bibliográficas ni complementa su deducción. La incertidumbre se mantiene incluso en el mapa de distribución de los hallazgos que realiza en su artículo, en el que resalta tanto Águilas en Murcia, como *Lucentum*, las dos zonas que se “disputan” la inscripción. Por este motivo la duda de la adscripción geográfica no se zanjó como podemos observar en posteriores investigadores que tratan el tema.

En el catálogo de las inscripciones romanas de Alicante²¹, Rabanal Alonso y Abascal Palazón la incluyen y no mencionan a Lumières, basándose en Hübner y Vives. De este modo señalan que lo único que se conoce de la lápida es el texto, cuando sabemos que Lumières se refiere tanto a su tamaño, como a su material. Ofrecen esta lectura:

Aurelius Pu{e}r rec(essit)
ann(is) XII Fidel{i}s (crismón)

Sarra Rui

reca(?) ma(ter?)

II S I

V1: PVIR; V2: FIDELIIS

Por lo tanto lo traducen de esta manera: “ Aurelius, niño, murió en paz a los doce años de edad. Sarra Ruireca??, su madre?,...”. Sin dar más explicación creen que se puede fechar a finales del siglo IV²².

Pocos años después, Abascal Palazón junto con Abad vuelve a incluir con los mismos términos el epígrafe entre las fuentes para el estudio de la Historia Antigua de Alicante²³. Aunque menciona la obra de A. Valcárcel, es decir, el Conde de Lumières, sigue explícitamente a Hübner.

En su lectura hace algunas puntualizaciones, pero en general no varía su interpretación anterior:

Aurelius pu<e>r rec(essit)
ann(is) XII fidel{i}s (crismón)

Sarra Rui

reca ma(ter)

II S I ?

L1: PVIR;

L2: FIDELIIS

Revista *Lucentum*), Alicante, Universidad de Alicante, 1985, 383-414.

21 RABANAL ALONSO, M. A., ABASCAL PALAZÓN, J. M.: “Inscripciones Romanas de la Provincia de Alicante”, *Lvcentvm* 4 (1985), 191-244. En concreto p. 200, nº 18.

22 Destacan que la forma *recessit* es poco frecuente, siguiendo a ALFÖLDY, G., *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín 1975, (=RIT) 944 y 958.

23 ABAD, L., ABASCAL, J.M.: *Historia antigua. Textos para la historia de Alicante. Edad Antigua*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, 113, nº 55.

Del mismo modo presentan una traducción con algunas variaciones: “El niño Aurelio, murió a los doce años de edad en la paz del Señor; su madre, Sarra Ruireca ?...”, y señalan que podría fecharse incluso después del siglo IV.

En 1995 María Teresa Muñoz García de Iturrospe hace mención de nuestro epígrafe en relación a un estudio sobre una inscripción de Mérida²⁴. Destaca la inscripción (que sigue designándose a Alicante) como ejemplo en el que aparece la fórmula en la que *Christo* se aplica a *Fidelis*, aunque advierte que hay que tomar ciertas reservas debido a la lectura fragmentaria de la inscripción. La autora menciona la edición de Vives e informa de una lectura corregida por parte de Rabanal-Abascal. Para María Teresa, Vives realiza un breve y confuso comentario sobre la fórmula *fidelis*, -para la autora una fórmula original- al apuntar que se trata de un *fidelis Christi*, desarrollando el *compendium scripturae* del crismón constantiniano, como puede observarse únicamente en tres inscripciones de Tarraco (RIT, 960, 976 y 1009).

En el mismo año la misma autora publica un estudio muy interesante para comprender este epitafio centrado en la evolución de la tradición formular de la epigrafía latina cristiana²⁵. A pesar de reproducir el error historiográfico y continuar con la atribución alicantina analiza la fórmula *fidelis* con sus variantes. Este adjetivo resulta clave en epigrafía para indicar que un individuo es cristiano, es decir, que ha sido bautizado ya que el uso de otros términos como *baptidiatus*, *neophitus*, *cathecumenus* o *cristianus* es escaso. Los cristianos adaptan la significación pagana de *fidelis* que deriva de *fides* (compromiso, servidumbre o entrega) otorgándole un carácter religioso. Según la autora este uso lo apreciamos en Tertuliano (*Praescript.*, 41) que distingue a los *fideles* de los *paganus* y también de los *cathecumenus* o *spiritalis*, es decir, de aquellos que se están preparando para el bautismo (*Apolog.* 46). Al respecto la autora señala que se trata de “una de las principales y más generalizadas formas antiguas de devoción entre los cristianos (a partir del s.IV en todas las regiones del imperio en mayor o menor medida), con una base que es fundamentalmente escriturística (*Efes.*, I,1, *Ap.* XIX, 11)”.

Según sus investigaciones para Hispania la fórmula *fidelis* aparece a partir de la 2ª mitad del s.IV tanto para hombres como para mujeres.

La autora se centra en la inscripción que lee: *Aurilius puir .. ann. XII FIDELIS X (...¿dedicante?)*. En la nota al pie de página destaca la relación con el *compendium scripturae* del crismón constantiniano que se sitúa inmediatamente después del atributo, como puede verse en la costa Tarraconense. Los testimonios de Tarraco son especialmente destacables en tanto en cuanto el uso de *compendia scripturae* es preferentemente antiguo y muy reducido, de echo constatable con relativa frecuencia en los ámbitos de Roma y del Norte de África. Aparte de estos importantes núcleos, solamente la epigrafía gala cuenta con monogramas con esta función.

Tras hacer referencia a dos inscripciones de Mérida (que aparecen seguro con el atributo *fidelis* aislado), la tercera es nuestra inscripción y dice: “Aunque aislado, no menos interesante resulta el testimonio de Alicante (nº 3), el cual nos proporciona (de ser correctas las diversas lecturas que de un epitafio desaparecido se nos trasmite) una prueba más de la presencia en la Hispania oriental de un formulario paleocristiano, con un marcado carácter de transición: la fórmula de reposo abreviada es *recessit*”. En nota 184 amplía su interés explicando que sucede lo mismo en una inscripción de Tarraco nº 944 datada en el año 393 en la que aparece una niña

24 MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M^a.T.: “Una destacada inscripción cristiana en la <<Casa del Anfiteatro>> de Mérida”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 9 (1995), 151-158, en concreto p. 156, nº 25.

25 MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M^a.T.: *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania Cristiana*, Vitoria, Instituto de Ciencias de la Antigüedad, 1995. En concreto pp. 77-84.

recess., epitafio que repite el mismo esquema: nombre, elementos relativos a la edad infantil (*innocens/puer*), edad y expresión de reposo. En otro caso de Tarraco, RIT nº 958, existe el único ejemplo de la Península que “repite” la abreviatura, a la que precisamente sigue la expresión *fidelis in pace*. Todo esto le permite a la autora confirmar la sugerencia de datación propuesta por M.A.Rabanal y J.M. Abascal de finales del s.IV d.C.

Fidelis in pace es frecuente en África, sobre todo en Cartago. En Hispania sólo se localiza en la zona de Tarraco y Manacor. La variante *in Christo* sólo la encontramos en un epitafio inédito en Mérida, sin duda más antiguo que los localizados en la Hispania oriental, con el alargamiento *in pace*. (...*Aurelia Licinia... in nomin. Cr. Cristi Fedelis in X hoc felix*).

Una de las conclusiones de su trabajo es la consideración que *Christi* completaba a *fidelis*. Una forma *fidelis in pace* característica de una época anterior a la 2ª mitad del s. VI, cuando se generaliza el bautismo de niños (pedobautismos) hecho que en la más documentada Roma, trae consigo la casi total desaparición de epitafios referidos a niños fideles.

Poco después, el arqueólogo alicantino Juan Carlos Márquez Villora publica a nivel local el estado de la cuestión de Alicante²⁶, y hace referencia a nuestra inscripción a la que considera problemática por su localización. Los términos *rec(essit)* y *fideli[i]s*, que aparecen junto a un crismón, son claros indicios muy frecuentes en epigrafía de carácter cristiano. *Recessit* sería una forma verbal que indica reposo, mientras que *fidelis* puede señalar, en estos contextos, la condición de bautizado del difunto. Su cronología es bastante imprecisa, pudiéndose datar en el siglo IV o posteriormente.

Pero será el epigrafista valenciano Josep Corell quien vuelva sobre la inscripción y plantee una nueva lectura²⁷. Este autor revisa cuatro inscripciones entre las que se encuentra la “sepulcral paleocristiana del área de Lucentum”. Corell hace coincidir la zona de origen del epígrafe con la *serra de les Àguiles*, de la que destaca la aparición por primera vez en la epigrafía hispánica del nombre bíblico Sara así como también de un formulario insólito en las inscripciones cristianas de la península.

Sobre el material entiende que se trataría de un placa o bloque de calcárea, al que Lumières denomina mármol y que se encuentra fracturada en el ángulo inferior derecho.

Corell precisa que fue encontrada por Lumières en el año 1776 “en las Águilas”, es decir, en la Sierra de las Águilas o de San Pascual, entre los términos de Agost, Monfort y Alacant, pero no da más razones para entender tal lugar, salvo las citadas palabras de Hübner “in portu de las Aguilas prope Lucentum”. En lo que se refiere al contexto arqueológico, el autor recuerda el listado de objetos que menciona Lumières: “varias antigüedades, esto es medallas, barros, ánforas, inscripciones, una llave antigua y un ídolo de bronce [...] A buelta de esta antigüedades, se halló la inscripción”, y considera que la expresión “a buelta de” debe significar aquí “cerca de”. Lumières deja entender que conserva la inscripción en su casa, pero actualmente está desaparecida. Sobre sus dimensiones cita las palabras de Lumières “larga palmo y medio”, que estima en ca. 33 cm. de ancho.

Corell hace referencia tanto a la obra *Barros Saguntinos*, como al informe manuscrito con el que hemos comenzado la exposición y que fecha ca. 1780, pensando que es posterior a la

26 MÁRQUEZ VILLORA, J. C.: “La cristianización preislámica de las comarcas alicantinas. Balance y estado de la cuestión”, *Alebus* 6 (1996), 375-395. En concreto pp. 389-90 y nota 53.

27 CORELL I VICENT, J.: “Inscripcions revisades d’Ilici, Lucentum i Dianium”, *SphV* 2 (1997), 139-149, en concreto pp. 142-143, nº 3, lám. 3 en p. 148. V. también AEHTAM 2010.

obra citada. Aun así, la duda queda abierta, ya que en el pie de imagen de ambos dibujos también indica la fecha 1777 para los dos epígrafes sin decir nada más.

Plantea una lectura del epígrafe teniendo en cuenta los dos dibujos que se conservan, su campo epigráfico y las posibles fórmulas utilizadas en la zona fracturada:

Aurelius puer rec(essit)

ann(is) . XII fidelis (Christi)

Sarra(!) pue[lla]

rec(essit) . ann(is) [---fide]-

lis [(Christi)(?)]

Cuya traducción es la siguiente: “*El nen Aurelio faltà als 12 anys, era fidel de Crist. La nena Sara faltà als... anys, era fidel de Crist. (?)*”.

Se da cuenta al cotejar ambos dibujos que existen algunas diferencias entre ellos: En la primera línea PVIRREC (Lumières 1779) y en el informe falta una “R”. En la segunda línea EIDLIIIS debe leerse fideliiis (IHC, ICERV) fideli{i}s (Abab-Abascal). En las líneas tercera y cuarta SARRARVI / REC AM+ (Lumières 1779) se observa mejor en el informe como SARRARVI / REC ANN--- ; Sarra Ruirega ma[ter---]. En la quinta línea el informe favorece la lectura HSE.

Sigue la lectura de los investigadores anteriores apuntando la posibilidad de la existencia de dos difuntos: Aurelius y Sarra.

La escritura, para este autor, y según los dibujos conservados presentaba rasgos cursivos. El texto estaba alineado a la izquierda. A la derecha se ve un crismón y cree posible que haya desaparecido otro con el fragmento que falta. Entiende que el crismón está gramaticalmente integrado en el texto, es decir, que ha de leerse *fidelis (Crismón=Christi)*.

En cuanto al nombre “Sarra” se relaciona con el bíblico Sara y determina que la grafía *Sarra* debía corresponder a la fonética. El nombre hebreo se transcribe en griego Sarra en los LXX, y está documentado en inscripciones judías, como por ejemplo aparece en CIL IX 6223.

Sobre el uso absoluto de la fórmula *recessit* piensa que es raro, ya que normalmente el verbo va acompañado de algún complemento como *in pace* y siguiendo la opinión citada de Muñoz, que “Sólo en aislados testimonios no se encuentra la mención *in pace*, en los mas antiguos y siempre el verbo en pretérito perfecto”.

Del mismo modo, la existencia de la fórmula *fidelis Christi*, es extremadamente rara en general, en Hispania nada más aparece en otra inscripción de Arjona (IHC 117=ICERV 178). Equivale a *famulus Christi*, fórmula habitual en la península y remite lo dicho anteriormente por Muñoz.

Por último, intenta dar cronología teniendo en cuenta el Crismón, el formulario y la paleografía, así como las investigaciones anteriores, entre los siglos IV-V d.C.

Esta revisión de Corell es recogida por *L'Année Épigraphique*²⁸. Aquí se indica 1776 como año del hallazgo cerca de Alicante (*Lucentum*), inscripción perdida, de la que disponemos dibujo de Lumières, y que Corell ha realizado una nueva restitución:

Aurelius puer rec(essit) | ann(is) XII fidelis (Christi) | Sarra (sic) pue[lla] | rec(essit) ann(is) [... fide] | lis [(Christi)?]

28 AE (1997), Paris, PUF, 2000, 319, nº 952.

Se acepta que *Sarra*, probablemente sea *Sara*, pero como observamos aquí se interpreta que *Sarra* está mal escrito, debiendo leerse *Sara*. Se destaca que el uso de *reccesit* en un sentido absoluto no es frecuente, del mismo modo que la expresión *fidelis Christi*, equivalente a *famulus Christi*.

Josep Corell vuelve poco después a introducir esta información en una obra más general sobre inscripciones romanas de Alicante²⁹.

En su introducción el autor realiza un resumen de la historia de la epigrafía valenciana y en el s.XVIII de la mano de la Ilustración sitúa un renacer del interés por la epigrafía, aumentando considerablemente el número de inscripciones conocidas hasta entonces. Destaca la personalidad de Lumières, no solo por lo que se refiere a la zona alicantina sino también a la epigrafía valenciana, indicando que sus lecturas suelen ser correctas y sus dibujos de gran exactitud.

Nuestra inscripción se analiza entre el conjunto de dieciséis inscripciones sepulcrales de Lucentum, y entre el grupo de cuatro inscripciones cristianas de su territorio.

Dice Lumières-Cuesta ms. fin s.XVIII: 47. Ahora apunta que el lugar del hallazgo es muy impreciso, por tanto no sabemos a qué yacimiento se refiere.

El texto es prácticamente el mismo que su artículo anterior. Muestra los dos dibujos de Lumières con la diferencia de indicar finales del s.XVIII para el dibujo del manuscrito donde había dicho ca. 1780, como en las distintas partes a lo largo del texto.

En la reconstrucción del texto incluye su propuesta de un segundo crismón, a *Sarra* ya no le pone el signo de exclamación y da por segura la lectura *puella*. No lee la última línea:

Aurelius puer rec(essit)

ann(is) . XII fidelis X (Christi)

Sarra pue(lla)

rec(essit) . ann(is) [---fide]-

lis [X (Christi)(?)]

El nen Aurelio faltà als 12 anys, era fidel de Crist. La nena Sara faltà als... anys, era fidel de Crist. (?)

La descripción línea por línea es prácticamente la misma. Sobre el nombre “Sara” para inscripciones judías y cristianas no tiene ninguna duda y aporta más bibliografía que en su trabajo anterior.

A la luz de esta nueva revisión, va a aparecer en el listado de inscripciones de la revista *Hispania Epigraphica*³⁰, procedente de Alicante, se muestra una nueva lectura de esta inscripción perdida, conocida por los dibujos de Lumières:

Aurelius puer rec(essit) / ann(is) . XII fidelis (Christi) / Sarra pue[lla] / rec(essit) ann(is) [... fide] / lis [(Christi) (?)]

A partir de esta información se proponen algunas consideraciones: En el lado derecho hay un crismón, integrado gramaticalmente en el texto, que se identifica directamente con Cristo.

29 CORELL I VICENT, J.: *Inscripcions romanes d'Ilici, Lluentum, Allon, Dianivm i els seus respectius territoris*. Amb la col.laboració de Xavier Gómez i Concha Ferragut, València, Nau Llibres, 1999, en concreto pp. 166-167, nº 100.

30 *HEp* 7 (1997), Madrid, 2001, 3, nº 2.

Sarra debe de corresponder al nombre bíblico *Sara*, sólo documentado en la epigrafía cristiana en esta inscripción, pero bien conocido en la transcripción griega *Sarra* de los *Setenta*. La fórmula *fidelis Christi* sólo se conoce en otra inscripción de Arjona (IHC 117 = ICERV 178), y equivale al habitual *famulus Christi*. Por el crismón, el formulario y la paleografía se puede fechar entre los siglos IV-V.

Aparece también registrada en el proyecto *Hispania Epigraphica Online*, y la base de datos de Clauss-Slaby³¹. La lectura de la inscripción es la siguiente:

Aurelius puer rec(essit) / ann(os) XII fidelis Chr(isti) / Sarra pue(lla) / rec(essit) ann(os) [- - - fide]/lis [- - -]

Como podemos observar, en esta ocasión no se propone la existencia de un segundo crismón en relación a la niña *Sarra*. Otra diferencia con la lectura anterior es la declinación del plural acusativo *ann(os)*, en comparación a la proposición hasta entonces del plural ablativo *ann(is)*. Sin embargo, la base de datos epigráfica de Heidelberg menciona la posibilidad del doble crismón y se decanta por el genitivo *anno(rum)*:

*Aurelius puer rec(essit) / ann(or)um XII fidelis |(Christi) / Sarra(!) pue[lla] / rec(essit) ann(or)um [--- fide?]/lis(?) [| (Christi)](?)*³²

Por último, cabe destacar que la inscripción ha sido catalogada también en el marco de los materiales referenciados o dibujados en diversos manuscritos de la Real Academia de la Historia. Rosario Cebrián ha sido la responsable de realizar esta ingente tarea de catalogación con sus índices correspondientes. En el caso de nuestra inscripción³³, se presenta con la signatura correspondiente y los datos del documento en el que aparece, como hemos visto anteriormente CAI-A/9/3929/5(1), dibujo que aparece con otros objetos arqueológicos romanos y medievales de diversas localidades del levante peninsular. Entre los objetos identifica nuestra inscripción como “inscripción visigoda”, y el topónimo “las Águilas” lo relaciona intuitivamente con la actual Águilas en Murcia.

En cuanto a la crítica interna del documento, la investigadora Henar Gallego ha analizado la presencia de *Aurelius* y de *Sara* en la epigrafía hispánica, aportando valiosas consideraciones para poder comprender con más amplitud la inscripción que tratamos.

En el año 2000, Henar Gallego³⁴, en el marco de estudio del *nomen Aurelius*, también va a citar nuestra inscripción, cuyos datos recoge de Rabanal-Abascal. Considerado de origen itálico *Aurelius* pertenece al grupo de gentilicios denominados imperiales, es decir, que forman parte de la onomástica de uno o varios de los emperadores romanos. Hecho que favoreció la expansión sobresaliente de estos *nomina* en la onomástica personal de las provincias del Imperio, debido a la costumbre frecuente de los nuevos ciudadanos romanos provinciales de elegir como gentilicio que expresara su nuevo estatus jurídico aquel del emperador bajo cuyo reinado acceden a este estado. La autora presenta los hitos en el *Ius Latii* de Vespasiano en el s. I d.C. y en el *Edicto de Caracalla* del s. III d.C., que otorgaron la ciudadanía romana. Aunque piensa que pudieron influir, también es consciente que la Tarraconense ya estaba romanizada desde los inicios del Imperio.

31 *Hispania Epigraphica Online* (HEpOI 19025); *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby* (EDCS-11600412).

32 *Epigraphic Database Heidelberg* (HD039379). Del mismo modo en la base de datos *Trismegistos* (237522).

33 CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R., *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Antigüedades e inscripciones 1748-1845. Catálogo e índices*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2002. En concreto pp. 265-266.

34 GALLEGO FRANCO, H.: “Los Aurelii en Hispania Tarraconense. Un estudio de las fuentes epigráficas”, *HAnt* 24 (2000), 219-250. En concreto pp. 229, n.10, 235, 237-239 y 242, n.18

Aquí hace referencia al gentilicio *Aurelius* tal como aparece en la inscripción. La autora informa que existen varios casos en el que el gentilicio se porta como nombre único, niños insertos en un ambiente de pervivencias indígenas, sobre todo del norte y noroeste peninsulares. Aunque sobre el niño cristiano Aurelius de 12 años de Alicante (Lucentum) no se sabe el momento histórico del acceso de sus familias a la ciudadanía, su datación en un momento muy tardío, de finales del s. IV d.C., parece que ya está normalizado en la onomástica personal el uso de un único nombre.

Según Henar Gallego, a lo largo del siglo IV, el cristianismo capta adeptos entre los miembros de la *gens Aurelia*, un fenómeno que considera esencialmente urbano, constatándose la mayor comunidad en Tarraco, junto con nuestro testimonio de Lucentum.

En 2007 Henar Gallego hace referencia al *nomen Sarra*, en una obra dedicada a las mujeres en la Hispania de los ss. V-VII d.C.³⁵. Vuelve a incluir la información de su anterior trabajo.

Tras analizar los epígrafes latinos, griegos y germánicos, hace referencia a un grupo menor diverso de escasa entidad cuantitativa, en el que introduce once nombres de origen hebreo, ubicados en contexto urbano, entre los que comprende a *Sara* de Alicante (Lucentum). De entre todos, sólo *María* (Tortosa) y *Rabla* (Tarragona) son mujeres de religión judía, ya que el resto se trata de epígrafes cristianos. Por lo tanto a “Sara”, ya que entiende que “Sarra” estaría mal escrito, lo considera un nombre hebreo pero de religión cristiana. Los antropónimos cristianos vienen representados por su ascendencia hebrea, en su mayoría de carácter bíblico, bien sea veterotestamentario o neotestamentario, como María (el más repetido), Iohanna, Anna, Susanna y Sara.

En cuanto a la relación que pudieran tener Aurelius de 12 años y Sarra, estima que podría ser la de hermanos: “Sólo en dos ocasiones encontramos la relación de hermanos”. Menciona el epitafio de Florentina, con sus hermanos Leandro e Isidoro, y “el epitafio cristiano de dos niños de corta edad, *Sarra-sic* y *Aurelius*, quizá hermanos”.

En el contexto de las fórmulas religiosas que expresan su relación personal con la divinidad y siguiendo a Muñoz de Iturrospe, explica que la fórmula *fidelis* no es extraña en el repertorio epigráfico tardoantiguo peninsular. Indica entre otros a *Sara, fidelis Christi* (ICERV 266 =HEp 7,2), una *puella*, en Alicante, ss.IV-V d.C. El testimonio más antiguo, el de la niña *Sara*, es el que parece conservar el original sentido cristiano del término, que hace referencia al bautismo y se aplicaba especialmente a niños fallecidos prematuramente, aunque en general *fidelis* subraya en el difunto la idea de la conversión, y por ello es un calificativo más propio del s.V que del s.VI.

En un último trabajo³⁶, en este aspecto, puntualiza que en la epigrafía hispanorromana los nombres griegos bien pueden encajar en la tradición cultural de los nombres latinos. Los nombres personales de origen griego pueden responder, bien a un origen étnico greco-oriental del individuo, bien a una moda onomástica de ciertos sectores cultos, o bien, muy frecuentemente, a

35 GALLEGO FRANCO, H.: *Mujeres en “Hispania” Tardoantigua: Las fuentes epigráficas (Siglos V-VII d.C.)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007. En concreto pp. 22, n.36, 30, n.52, 72, n. 207 y 149, n° 163.

36 GALLEGO FRANCO, H.: “Algunas reflexiones en torno al aspecto étnico-cultural en la onomástica femenina de las fuentes epigráficas de la *Hispania* tardoantigua”, *HAnt* XXXI (2007), 209-233. En concreto pp. 212-13, n.8 y 227.

una ascendencia servil de sus portadores, aunque vuelve a indicar que en el caso de Sara, se trata de nombres que proceden de un tradición bíblica en una relación normalizada hebreo-cristiana.

3. LA DEFINITIVA RELACIÓN DEL EPÍGRAFE CON ÁGUILAS (MURCIA)

A veces los manuscritos originales ofrecen precisiones en cuanto a la estética del epígrafe, o incluso muestran más limpiamente una lectura que se ha ido desvirtuando conforme avanzaba la investigación. En nuestro caso, lo que han aportado es la localización exacta de la inscripción, así como su aparición en un contexto arqueológico -si bien no de un conjunto cerrado-, del que se había desligado por completo.

Las circunstancias y las peculiaridades de la investigación, han hecho que epígrafes como el que presentamos se hallan extraviado de su lugar original, sin embargo, del mismo modo, otras concatenaciones han favorecido que vuelva a “descubrirse” su origen.

En este caso advertimos que dos autores han identificado la inscripción con la población murciana de Águilas, pero lo hacen desde una acertada intuición, no pudiendo ser corroborada tal relación con documento fehaciente. Es el caso de Enrique Llobregat, quien primero se dio cuenta de la existencia de un error en la adscripción geográfica por parte de Hübner, observando también que Vives no corrige tal punto, pero como hemos visto no convence a los siguientes investigadores. Del mismo modo, en la ficha del documento realizada para el catálogo de la Real Academia de la Historia, Rosario Cebrián la identifica con Águilas en Murcia, sin embargo no señala cómo ha llegado a esta conclusión, que tampoco es reflejada por la historiografía posterior.

Cuando nosotros leímos por primera vez el informe estábamos realizando una búsqueda sobre la evolución del topónimo de Águilas e intuimos que por el topónimo usado “las Águilas”, nombre por el que era conocida la población murciana desde la Edad Media hasta la Edad Moderna al que se le añadió “La torre / el puerto de la Águilas” y los materiales referidos, debía tratarse del municipio murciano. Tras la lectura de *Barros Saguntinos*, nuestra hipótesis se reforzó, al observar que los materiales de este topónimo son expuestos como complemento, añadido o novedad.

La mayoría de la historiografía localiza la inscripción en tierras valencianas. El hecho de que Lumières usara un título tan específico como *Barros Saguntinos* hizo pensar a otros eruditos que todo el material publicado en esta obra debía proceder de esta ciudad o de su entorno, aunque él mismo detallara otras procedencias. La confusión comenzó con una errónea interpretación de Juan Francisco Masdeu que relaciona el epígrafe con Murviedro (Sagunto) y fue repetida, como hemos visto por los investigadores siguientes como Emil Hübner al interpretar que había sido hallada cerca de *Lucentum* en Alicante.

Finalmente, la lectura de un manuscrito del propio Lumières, hasta ahora no tenido en cuenta, pone punto y final a esta duda y corrobora definitivamente nuestra primera intuición.

Lumières se dio cuenta personalmente al leer la publicación de Masdeu e intentó corregir esta mala interpretación, junto con otros errores, en una pequeña obra titulada *Ilustracion. A la Historia de las Inscripciones del Reino de Valencia, y noticia de los Colectores que las han publicado hasta el presente*. Esta obra manuscrita fechada en 1803 se encuentra anexada en la parte final de su más famosa obra manuscrita *Inscripciones del Reino de Valencia la mayor parte ineditas Copiadas de sus originales*³⁷(...). En este trabajo corrige varios errores de Masdeu y de otros investigadores como Muratori. De la inscripción de Águilas afirma:

37 Biblioteca General de la Real Academia de la Historia, Signatura: 9/4772 (pp. 196-237). Puede consultarse completo en el enlace web de la Biblioteca Virtual de la Real Academia de la Historia:
<http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=6050>

“La inscripción que publique en la Disertación sobre los *Barros Saguntinos* hallada en el Puerto de las Águilas en el Reyno de Murcia, [Masdeu] la atribuyo [erróneamente] a Murviedro³⁸”.

Este trabajo nunca fue publicado porque en la edición de las *Inscripciones de Valencia* de 1852 a cargo de Antonio Delgado, director de la Real Academia de la Historia, se decidió no incluirlo debido tanto a lo extenso de la obra como al alto coste de sus litografías.

La “nueva” adscripción geográfica del epígrafe permite comprender su hallazgo en un contexto de afianzamiento de los viajes culturales y los descubrimientos arqueológicos.

En Águilas, este creciente interés por los objetos arqueológicos coincide con el momento del nacimiento de la ciudad moderna y su repoblación llevada a cabo por la monarquía borbónica, lo que propicia las excavaciones para el trazado de las calles y la construcción de edificios, apareciendo en el proceso numerosos materiales romanos. Ocurre también en otras poblaciones cercanas como Cartagena, que durante todo el siglo XVIII, con motivo de la construcción de la base naval militar y de la muralla de Carlos III, ve salir de sus subsuelo diversos objetos arqueológicos, que la convertirán en una de las ciudades más ricas en este sentido. Del mismo modo en Mazarrón se descubren en 1776 tres magníficas estatuas romanas, consideradas hoy día de los objetos más relevantes del Museo Arqueológico de Murcia. Este último descubrimiento hará que investigadores como el Conde de Lumiares se acerquen a estudiar los materiales de la zona³⁹. Lo que sabemos, como hemos visto, es que el anticuario y erudito alicantino visitó la ciudad de Lorca por este tiempo y, probablemente fue informado de los novedosos materiales que aparecían en el Puerto de las Águilas. No podemos asegurar si él mismo estuvo en la arena de sus playas, lo que es muy probable, ya que le gustaba por rigor visitar los lugares de los hallazgos. Lo que sí es seguro es que Lumiares guardó personalmente la inscripción como afirma en *Barros Saguntinos* donde la publicó por primera vez, probablemente regalo de Diego Joaquín Leonés, personalidad distinguida de la sociedad lorquina y su contacto en esta tierra murciana.

4. NUESTRA LECTURA

En primer lugar indicamos la presencia del *nomem unicum*, referencia normal cuando se trata de niños, *Aurelius*, sin duda, es un nombre de ascendencia romana/pagana, probablemente extendido a partir de los años de gobierno del emperador Marco Aurelio a finales del siglo II d.C., aunque también Aurelio es un nombre utilizado en el mundo judío. *Sarra*, por otra parte, corresponde a la pronunciación común griega del nombre hebreo Sara. Ambos nombres aparecen en las catacumbas romanas⁴⁰. Sara es la mujer de Abraham, y cuyo significado a finales del siglo IV, según exegetas como San Gregorio de Elbira, simboliza la prefiguración de la Iglesia⁴¹.

La inscripción paleocristiana presenta una serie de rasgos característicos que pueden mostrar un momento histórico concreto en la historia de Hispania: la diferenciación u oposición entre el paganismo y el cristianismo, que muestra una época de transición entre el final

38 *Ilustracion. A la Historia de las Incripciones del Reino de Valencia*, (...), 211 y notas 72 y 73.

39 Escribió su *Ilustracion á las inscripciones y estatuas antiguas que se hallaron en la Villa de Almazarron, reino de Murcia, en el año 1776*, obra que menciona su contemporáneo SEMPERE Y GUARINOS, J.: *Ensayo de una Biblioteca Española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, Tomo V, Madrid, Imprenta Real, 1789, 125.

40 PAPE, W., BENSELER, G.E.: *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*. Erste hälfte, Braunschweig 1911, en concreto pp. 1342 v. *Sara* y 1348-49 v. *Sarra*; KEUNE, J.B.: “Sarra”, en RE II. A (1921), 48-49; FREY, J.B.: *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Città del Vaticano 1936, *Sara* n. 12, 400 y 523, *Sarra* n. 499, 543, 593 y 608, todos procedentes de Italia. Para Aurelio/us ns. 218-220, 287, 642 y 650 procedentes de Italia y n. 680 de Dalmacia.

41 MOLINA GÓMEZ, J.A. *op. cit.*, 176. Así se muestra en sus *Tratados* III, 22, 3 y VI, 56, 7.

generalizado de la religión romana, vinculada al mundo indígena, y un nuevo elemento cristiano, que desde el siglo I d.C. va avanzando y se va asentando desde el Mediterráneo Oriental.

El Profesor Ramírez Sádaba⁴², buen estudioso de la epigrafía paleocristiana de Mérida, ha podido identificar algunos elementos característicos en las inscripciones con los que poder datarlas. Para este autor el texto estándar del canon funerario cristiano está compuesto por el *nomen unicum*, seguido de la expresión habitual para indicar la relación con Dios (*famulus/a Dei*), la edad, la expresión simbólica de la muerte (*requievit in pace*), y la datación. Ha podido determinar que entre las más antiguas aparecen variantes, perviviendo formas sintácticas paganas (*annorum, vixit annis*) con el uso de términos cristianos después caídos en desuso. El verbo *recessit* es distinto del canónico, propio de las inscripciones más antiguas, antes de la mitad del s. V d.C.

Ramírez Sádaba indica que en Mérida este momento de transición se produce hacia finales del siglo IV. Compara dos inscripciones de Mérida con otras de Tarragona (RIT, nº 944 y 958) con presencia en una de *vicsit annis, recessit*, y crismón al final del texto, y en otra de *recessit y fedelis*.

Del año 400 fecha una inscripción con *recessit* y el genitivo *annorum*, y otra la fecha hacia el 400 o incluso antes al aparecer junto al nombre personal el sustantivo *puer* y un crismón⁴³.

El Prof. Dr. Ramírez Sádaba nos ha ayudado a comentar el epígrafe de Águilas concluyendo que en Mérida lo fecharía a finales del siglo IV d.C., un momento que evidencia transición.

Nosotros creemos que la costa murciana de la tarraconense romana contempla, del mismo modo que Mérida, la transición a finales del siglo IV d.C., así como a lo largo del siglo V d.C., momento amplio en el que la romanidad y el cristianismo se entrelazan.

Destacamos varios aspectos de la inscripción:

- a) La lectura de REC podría corresponder también a un mal escrito RECIEVIT.
- b) La inscripción no respeta la *ordinatio*, porque la edad debería ir delante.
- c) Si la segunda parte está bien leída, confirmaría que el *quadratararius* ha seguido la misma pauta para *Sarra* que para *Aurelivs*, algo que sería posible.
- d) La presencia de la fórmula pagana final junto con el símbolo cristiano del crismón muestran su coexistencia en el tiempo, momento de transición.

Por lo tanto, creemos que el campo de escritura utilizado por el *quadratararius* estaría dividido en un esquema simétrico. Opción que nos hace no descartar la posibilidad de la existencia de dos crismones, pero tampoco sería necesario, ya que un único crismón tendría el valor de comprender toda la lápida, dando cobijo cristiano a los dos niños. Por otra parte, la fórmula final que indica la localización de los cuerpos, hemos entendido que se trata de una referencia en plural. Del mismo modo, y ante el desconocimiento de si los cuerpos fueron enterrados a la vez o en distintos momentos, bien pudiera haber aparecido la fórmula más tradicional de HSE, en referencia al niño Aurelio. La ruptura de la inscripción por su parte inferior derecha no nos permite completar la lectura, manteniendo la posibilidad de la existencia del adjetivo *fidelis* también para la niña Sara.

42 RAMÍREZ SÁDABA, J.L.: "La primera epigrafía cristiana de Mérida", en GONZÁLEZ BLANCO, A., VELÁZQUEZ, A., (Eds.): *Los orígenes del cristianismo en Lusitania*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2008, 101-121. En concreto pp. 106-109.

43 RAMÍREZ SÁDABA, J.L.: "art. cit.", 115.

Teniendo en cuenta el documento manuscrito analizado (h. 1776-1778) y su comparación en la publicación de *Barros saguntinos* (1779), ambos del Conde de Lumiares, nuestra lectura es la siguiente:

AVRELIVS PVER REC(ESSIT) / ANN(ORVM) XII FIDELIS (CRISMÓN) / SARRA PVE(LLA) / REC(ESSIT) ANN(ORVM) [...] [FIDELIS?] / H(IC)S(ITI)[S(VNT) ?]

La traducción la entendemos de la siguiente manera: El niño Aurelio fallecido a los 12 años, fiel (Crismón=Cristo), la niña Sara fallecida a los (-) años [fiel?] [crismón compartido con Aurelio], aquí están enterrados (?).

La lectura “fidelis” como adjetivo del niño “Aurelius puer”, la interpretamos desde un punto de vista eclesiológico, el niño Aurelio ha fallecido siendo “fiel”, es decir, habiendo recibido el sacramento del bautismo en la fe de Cristo, apareciendo ante los demás como siervo del Señor y miembro de la comunidad de la Iglesia⁴⁴.

El niño Aurelio fallece a los doce años, pero su calidad cristiana de fiel, es decir, bautizado en Cristo, y la niña Sara, son enterrados en el mismo lugar. De ambos se espera que tras la muerte en esta vida terrenal, consigan la salvación en la vida eterna.

La temprana edad de la muerte de Aurelio y la expresa indicación de su estado espiritual, y por extensión también de Sara, nos introduce en el sacramento del bautismo y su ritual en estos siglos de la tardorromanidad.

5. CONTENIDO CULTURAL DE LA INSCRIPCIÓN: FIDELIDAD A CRISTO POR MEDIO DEL BAUTISMO

La *fides* va a adquirir un primer rango en el repertorio del elogio cristiano. Evoca la actitud del siervo, su fidelidad a la revelación, y no ya la tradicional concepción del término social y doméstico que habla de la relación de un esclavo con su dueño. La *fides* está acompañada por diversas virtudes cristianas como la *castitas*, *veritas*, *pudicitia* e *integritas*⁴⁵.

En Roma *fidelis* se emplea tanto para hombres como para mujeres a partir del 360 y acompaña a los epitafios en el gran periodo de conversión en el s. V d.C. Para la época del Papa Dámaso (366-384) se relaciona en su mayoría con niños y adolescentes que no han alcanzado los quince años: “el adjetivo designa sin duda que el joven cristiano ha obtenido precozmente el bautismo⁴⁶”, algo que cambiará en la segunda mitad del siglo VI d.C., cuando son los más adultos quienes aparecen con este distintivo, al normalizarse el bautismo infantil.

El uso del vocablo *fidelis* y sus variantes es significativo para el estudio de la epigrafía cristiana más antigua⁴⁷. Santiago Fernández observa que las ideas de Charles Pietri para los epitafios de Roma es una realidad extensible a Hispania, donde afirma que en numerosas ocasiones el término *fidelis* fue adoptado como elemento de distinción social, reivindicando la fe y la ortodoxia como signo de prestigio. El objetivo es el mismo, mostrar una idea del difunto

44 LECLERCQ, H.: “Fidelis”, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* V.2 (1923), 1586-1593. Con diversos ejemplos epigráficos.

45 PIETRI, Ch.: “Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (IIIe-VIe siècles)”, *Christiana Respublica*, Rome, École Française de Rome, 1997 (1985) 1491-1517, en concreto p. 1511.

46 *Id.*, pp. 1512-1513 y nota 90.

47 SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de: “Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias”, en GALENDE DÍAZ, J.C., SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de (Dirs.), *IX Jornadas científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, Madrid, Univ. Complutense, 2011, 365-403. En concreto pp. 379-380.

acorde al imaginario colectivo de la comunidad a la que pertenece. Realzar las virtudes cristianas unidas todas en la completa sumisión y el servicio a Dios, resaltando el sacramento del bautismo, sin perder de vista que el epitafo también pretende recordar con afecto la pérdida de un ser querido.

En el primer concilio cristiano celebrado en Elbira (Granada) a inicios del s. IV d.C. se denomina *fidelis* a los seguidores de Cristo, es decir, los que han recibido el bautismo⁴⁸. En la segunda mitad del s. IV d.C. Prudencio refleja las ventajas de ser fiel: “He aquí que ya a los fieles (*fidelibus*) queda abierta / la clara vía del ancho paraíso / y al bosque aquel al fin entrar se puede / que al hombre arrebatara la serpiente⁴⁹”.

A lo largo de todo el siglo IV en Hispania se van sucediendo diversos pensadores que escriben sobre el bautismo, pero no presentan casos concretos para la infancia. San Gregorio de Elbira defiende que el ingreso en la Iglesia es una incorporación a Cristo y tiene lugar por medio del bautismo, un ritual de acción simbólica que marca la pertenencia a la Iglesia. El rito de paso más importante del cristianismo definido por Gregorio como *crisma sanctorum*⁵⁰. A lo largo de toda su obra San Gregorio hace referencia al bautismo (*Tratado XV, Tratado XX, Sobre el Arca de Noé*), defiende que el Espíritu Santo obra en el bautismo, un segundo nacimiento por medio de las aguas salvíficas, parte fundamental del proceso mediante el cual el hombre se asimila a Dios convirtiéndose en su templo y en su morada⁵¹. La idea del segundo nacimiento, está relacionada directamente con el primero, en el que Adán y Eva son los protagonistas, iniciándose la historia de los seres humanos como pecadores. Durante el siglo IV la importancia del pecado original es una realidad y en la región del sureste peninsular nos ha quedado testimonio al respecto a través de la decoración de los sarcófagos de comunidades cristianorromanas de Los Torrejones (Yecla) y de Begastri (Cehegín⁵²).

Por este mismo tiempo San Paciano⁵³ de Barcelona escribe sobre el bautismo en las *Tres cartas a Simproniano*, y sobre todo en el *Tratado sobre el Bautismo*. Simproniano defiende la causa de los novacianos, quienes afirman que la existencia final de la remisión de los pecados hace que el bautismo sea prescindible. San Paciano responde que el Sacramento de la Penitencia se concede libremente a quien confiesa, en cambio, el Sacramento del Bautismo es ejemplo de la pasión del Señor y está destinado a todos, un perdón que Dios concede graciosamente⁵⁴.

Para Hispania, un documento importante lo encontramos en la carta del Papa Siricio al Obispo metropolitano de Tarragona Himerio el año 385, considerada la primera decretal

48 *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por José Vives, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963. En concreto pp. 1-15. Hemos contado que en 24 cánones hace referencia al concepto fiel. En el Canon XXXI, por ejemplo, habla del *fidem lavacri salutaris*, que se traduce por bautismo de salvación.

49 AURELIO PRUDENCIO: *Obras completas*. Edición bilingüe preparada por Alfonso Ortega, Isidoro Rodríguez, Madrid, BAC, 1981. En concreto pp. 142-143. *Cathemerinon. Hymnus 10. En los funerales de un difunto*, vv.161-164.

50 MOLINA GÓMEZ, J.A.: *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*, Murcia, Univ. Murcia, 2000, 175.

51 MOLINA GÓMEZ, J.A.: *op. cit.*, p. 151.

52 SOTOMAYOR, M.: “Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes”, *Antigüedad y Cristianismo V* (1988), 165-184. En concreto pp. 172-175 sarcófago de Yecla fechado hacia 340-350 d.C. con escena de *Reparto del trabajo a Adán y Eva*. NOGUERA CELDRÁN, J.M., MOLINA GÓMEZ, J.A.: “Nuevo fragmento de sarcófago paleocristiano procedente de Begastri (Cehegín, Murcia)”, *Madridier Mitteilungen* 56 (2015), 377-401. Con la visión de la vergüenza.

53 *Obras de San Paciano Obispo de Barcelona*. Traducidas e ilustradas por Don Vicente Noguera, Valencia 1780. *Carta III a Simproniano*, pp. 122-196. *Tratado sobre el bautismo*, pp. 197-217.

54 *Obras de San Paciano*, pp. 140, 208, 211 y 215.

conservada, carta que sirve de respuesta a una petición anterior, dirigida al Papa Dámaso. Entre sus diversas prescripciones de carácter doctrinal y especialmente disciplinares, el Papa también habla del bautismo. Siricio dice que la ceremonia del bautismo es privilegio del día de Pascua y del de Pentecostés y que no debe darse en ningún otro momento del año a decisión de cada obispo como parecía ocurrir en Tarragona. Indica que el bautismo se debe conceder a aquellos que son elegidos después que habían dado sus nombres al menos antes de cuarenta días y se habían purificado con exorcismos cotidianos, oraciones y ayunos, es decir, el bautismo debe recibirlo toda persona válida preparada conscientemente para este ritual. Aun así, admite que puede haber excepciones, aceptando el bautizo en cualquier momento en caso de necesidad, como sería el de los niños (*infantibus*) o cualquier persona mayor en peligro⁵⁵.

Además la decretal, en relación al modo y las condiciones en que se ha de realizar y organizar de ahora en adelante el reclutamiento y la vida de los clérigos, dispone en primer lugar, que los niños que se entregaban al servicio de la Iglesia debían ser bautizados antes de los años de su pubertad (*infantia, ante pubertatis annos baptizari*) y ordenados como lectores.

El Papa Siricio manda al metropolitano Himerio que haga conocer su respuesta a todo el episcopado hispánico. Es decir, la decretal debería obedecerse de modo universal haciéndolo saber a todos sus vecinos que conformaban el conjunto eclesiástico de Hispania⁵⁶.

En el siglo V d.C. son San Jerónimo (347-420) y San Agustín (354-430) quienes mejor representan la imagen y el pensamiento de los Padres de la Iglesia. Ambos luchan directamente contra el moje britano Pelagio y sus seguidores, quienes consideran que no hay pecado original de Adán, y que los niños, al nacer no heredan culpa alguna (*impeccantia*), afirmando que no es necesario el bautizo en la infancia.

La expansión del pensamiento de Pelagio, contrario en diversos puntos a la Iglesia de Roma, va a servir como campo de estudio en el que diversos intelectuales intentan defender por medio de la exégesis, la utilidad del bautismo al nacer. San Agustín es el primero que profundiza en la necesidad del bautismo de los niños, intentando reflexionar con argumentos fundados extraídos de las sagradas escrituras. En su obra *Comentario literal al Génesis*, datado en el año 408, intenta razonar diferentes posturas sobre los pecados de los niños. Con angustia se plantea la prematura muerte de los niños y cree un misterio de Dios la razón por la cual unos se salvan y prosiguen su vida, y otros mueren repentinamente. Una primera diferencia es la edad, dice Agustín que la atribución del pecado de manera clara para todos parece ser alrededor de los catorce años, niños mayorcitos en los que comienza la pubertad. Admite que la edad pueril está llena de faltas caso de hurtos, mentiras y perjurios que deben ser castigados pero de una manera más leve que a los adultos, ya que su edad no permite todavía entender completamente los preceptos saludables y su obediencia con total libertad (XIII, 23).

Tras su ardua reflexión, San Agustín concluye que: “la costumbre de la madre Iglesia de bautizar a los niñitos jamás debe ser reprobada. De ningún modo debe ser juzgada superflua”. Tal idea es apoyada por el *Nuevo Testamento* (Rom. 5,12.18-19), ofreciendo la contraposición entre Adán y Jesucristo, entre el pecado y la salvación. De este modo San Agustín enfatiza la escena

55 SOTOMAYOR Y MURO, M.: “La Iglesia en la España romana”, en GARCÍA VILLOSLADA, R., (Dir.): *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, BAC, 1979, 7-400, en concreto p. 276.

56 *Siricii papae ad Himerium episcopum tarraconensem*, en *S. Siricii Papae Epistolae et Decreta*, J.-P. MIGNE, *Patrologiae, tomus XIII*, Paris 1845, 1131-1147. La referencia a la infancia aparece en el cap. II “Sobre el rito del bautismo”, pp. 1134-1136 y en cap. IX “Sobre el ordenamiento”, pp. 1142-1143. La traducción es de D. Antonino González Blanco.

cotidiana en la que “los padres corren con los niños e infantes a recibir la gracia del bautismo” (XI, 18-19⁵⁷).

Por el contrario, en el Sínodo celebrado en Cartago en 411, Celestio, discípulo del monje Pelagio defiende una serie de postulados entre los que destaca el nacimiento de los niños libres de todo pecado, considerados en la misma situación en la que se encontraba Adán antes de su caída⁵⁸.

Ante la insistencia de los postulados de Celestio, san Agustín va a profundizar en esta temática con su obra *El bautismo de los párvulos*, escrita en 412. Se centra en esta denominada herejía pelagiana que afectaba a toda la cristiandad y se interesa por defender el bautismo para los niños. Escribe contra la extensión de las ideas de Pelagio, que también habían entrado en África. A partir de la idea del pecado original, negado por Pelagio, San Agustín se centra en el caso concreto de los niños. Defiende que los niños que mueren sin bautismo son condenados, aunque su pena es muy leve. Una precisión que quiere dejar clara es que los niños son bautizados no para perdonar sus pecados personales, sino para la remisión del pecado original. Los niños, de este modo, al bautizarse “se les considera como fieles (*fideles vocantur*), porque en cierto modo profesan la fe por boca de sus padrinos (*per verba gestantium*)⁵⁹”.

Mientras, en Belén de Palestina, San Jerónimo escribe *Diálogos contra los pelagianos* en 415. Al final del libro III recuerda y defiende la mencionada *Carta LVIII* de San Cipriano dedicada al obispo Fido, que versa sobre el bautismo de los niños.

San Agustín busca el apoyo de Jerónimo a través de su discípulo el presbítero Orosio, y así, entre los dos, poder vencer al pelagianismo. Orosio defiende la postura de San Agustín y de la iglesia africana en la asamblea de Jerusalén en el verano de 415. Su postura nos ha quedado en su obra *Libro Apologético contra Pelagio*, redactada a finales de 415 en la ciudad de Belén⁶⁰.

La cuestión de la herejía pelagiana llegó al Papa Inocencio I, patriarca de Occidente, ya que se trataba de un asunto de latinos y no de griegos. La condena oficial del pelagianismo por el emperador Honorio en 418 y 419 cerraría la cuestión. Un nuevo concilio en Cartago en 418 proclama las doctrinas agustinianas sobre el bautismo y la gracia, manteniendo en su canon 3 que los niños que mueren sin bautizar serán condenados⁶¹.

6. EL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO DE ÉPOCA TARDORROMANA EN EL MUNICIPIO DE ÁGUILAS (MURCIA)

Una vez que ha quedado clara la ubicación original del epígrafe, es necesario ofrecer un panorama actualizado de la realidad arqueológica de su lugar de procedencia. Así podremos intentar reconstruir el contexto histórico en el que pudo realizarse la lápida funeraria. El solar de la actual ciudad de Águilas está asentado bajo un continuo cultural romano prolongado en el tiempo desde época republicana hasta la tardorromanidad (ss. II a.C.-VI d.C.). El profesor

57 SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*. Libro X. Traducción de Lope Cilleruelo. Puede verse en el siguiente enlace web, http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm

58 MARTÍNEZ CAVERO, P.: *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, Univ. Murcia, 2002, 97-98 y nota 351.

59 *Obras de San Agustín, IX. Tratados sobre la gracia* (2.º), Madrid, BAC, 1973, 167-392. En concreto el apartado *De los méritos y perdón de los pecados y sobre el bautismo de los párvulos*, Versión, introducción y notas complementarias del P. Victorino Capánaga, Libro I, 179-270 y en concreto pp. 204-216 y 220.

60 MARTÍNEZ CAVERO, P.: *op. cit.*, pp. 105-130 en las que describe pormenorizadamente esta obra.

61 MARTÍNEZ CAVERO, P.: *op. cit.*, v. Cap. IV: *Contra Pelagium*, pp. 95-130. En concreto pp. 101-105.

Ramallo Asensio, en la excavación arqueológica en 1981 en su casco urbano, constató la presencia de un horno cerámico para envases anfóricos relacionado con fragmentos de terra sigillata Clara (Africana) D, que daba una cronología en torno a los siglos IV-V d.C.⁶². Con esta noticia y teniendo en cuenta el contexto arqueológico de las vecinas Mazarrón y Cartagena, llega a hablarse de un renacimiento y expansión de enclaves comerciales, que durante la segunda mitad del siglo IV, y al menos de forma constatada hasta principios del siglo VI adquieren un especial apogeo en la costa murciana⁶³.

Esta excavación se complementa a las noticias recogidas años atrás sobre objetos tardorromanos recopilados en la monografía de Palacios Morales, procedentes en su gran mayoría de la Isla del Fraile: un fragmento de sigillata anaranjada paleocristiana analizado por Caballero Zoreda y una lucerna cristiana según Palacios Morales, nos introducen en el contexto de la primera cristianización de la zona⁶⁴. Además se suma la posible identificación de Águilas con el topónimo antiguo Urçi, del que sabemos que fue ciudad con sede episcopal en época visigoda y cuyas fuentes literarias lo sitúan entre la frontera de las actuales Almería y Murcia⁶⁵.

Con las diversas excavaciones llevadas a cabo en las últimas décadas a cargo del actual Director del Museo Arqueológico de Águilas, Juan de Dios Hernández, la identidad de la población romana ha adquirido más consistencia, han aparecido numerosos objetos identificables con la expansión y cristianización del entorno en consonancia a todo el territorio del sureste peninsular⁶⁶.

Los siglos de la tardorromanidad comienzan a ofrecer un panorama arqueológico positivo no sólo en el casco urbano de Águilas sino en todo su término municipal⁶⁷.

En general, a partir del s.III d.C., algunos yacimientos se abandonan pero otros como Los Arejos y Tébar continúan su actividad. La tendencia en el territorio alejado de la costa se

62 RAMALLO ASENSIO, S. F.: “Envases para salazón en el Bajo Imperio (I)”, en *VI Congreso internacional de Arqueología Submarina, Cartagena 1982*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1985, 435-442, en especial pp. 436-439. MÉNDEZ ORTIZ, R., y RAMALLO ASENSIO, S.: “Cerámicas tardías (ss. IV-VII) de Carthago Nova y su entorno”, *Antigüedad y Cristianismo II* (1985), 231-280, en concreto p. 236 precisan la tipología cerámica a Hayes 67.

63 RAMALLO ASENSIO, S. F.: *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia, Consejería de Cultura y Educación de la Comunidad Autónoma, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1985, en concreto p. 162.

64 GONZÁLEZ BLANCO, A.: “La población del sureste durante los siglos oscuros (IV-X)”, *Antigüedad y Cristianismo V* (1988), 11-27, en concreto p. 16. Hace referencia al libro de PALACIOS, F.: *Águilas desde la Prehistoria*, Murcia, ERM, 1982, en concreto las pp. 70-109, 191-4 y 199ss.; GONZÁLEZ BLANCO, A.: “La cristianización de Murcia”, *Verdolay* 5 (1993), 131-141. En concreto p. 137; GARCÍA DE CASTRO, F. J.: *Sociedad y Poblamiento en la Hispania del siglo IV d.C.*, Valladolid, Francisco Javier García de Castro, 1995, 113 cita a CABALLERO ZOREDA, L.: “Cerámca sigillata gris y anaranjada paleocristiana en España”, *Trabajos de Prehistoria* 29 (1972), p. 195; GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*, Murcia, ICE-Universidad de Murcia, 1998, 79 cita a Palacios Morales, pp. 53, 153 y 230.

65 GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Urbanismo romano en la región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, en concreto pp. 145-6 y 182.

66 GÓMEZ VILLA, A.: *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, Murcia, Espigas, 2002. En pp. 104-106, realiza un listado de los objetos que ha identificado como cristianos en el término de Águilas.

67 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “El poblamiento rural romano en el área de Águilas (Murcia)”, en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (Coord.): *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania*, Murcia, Univ. Murcia, 1995, 183-201; HERNÁNDEZ GARCÍA, J. de D.: “Evolución del asentamiento romano de Águilas y la relación con su hinterland”, en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (Coord.): *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania*, Murcia, Univ. Murcia, 2010, 255-283. Existencia de un ánfora bizantina en LOMBA MAURADI, J., HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Verificación de megalitismo en el área del Cabezo de la Era (Águilas, Murcia)”, *Memorias de Arqueología* 13 (1998) [entregado en 2004], 47-59, en concreto p. 55.

ejemplifica en un intento de búsqueda de lugares mejor situados en altura que ejerzan un mejor control y desde donde la visibilidad sea mayor, como en la Cuesta de la Mula.

En la ciudad de Águilas se observan niveles de abandono tanto en edificios privados y en viviendas, en algún caso acompañado con niveles de incendio, así como en edificios públicos, poniendo como ejemplo la probable pérdida de la función original de los dos complejos termales en uso desde época altoimperial. En el Cerro del Castillo se ha constatado un asentamiento con construcciones austeras datado en el siglo III d.C. condicionado posiblemente por una eventual condición de inseguridad.

Del s.IV destaca una coyuntura favorable, como ocurre en otros enclaves costeros, se produce una reactivación de este asentamiento cuya base económica y comercial la constituye la pesca y la elaboración de productos derivados. Esta actividad cambia la fisonomía urbana con respecto a época altoimperial. Destaca el gran volumen de material cerámico de ánforas, T.S. Clara C y africanas de cocina, reflejo de unas intensas relaciones comerciales con el Norte de África, ininterrumpidas hasta principios del s.VI d.C.

Los dos edificios termales se mantienen, pero pierden su función original, quedando vinculados a la producción salazonera, aprovechándose sus infraestructuras hidráulicas y sistemas de calefacción. Las Termas Orientales se transforman en un centro alfarero donde además de otros productos se elaboran cinco tipos distintos de ánforas. Del mismo modo, junto a las Termas Occidentales aparece un horno dedicado a los *spatheia*. En otros solares urbanos también se ha detectado actividad alfarera. Destaca en la Bahía de Levante un gran complejo alfarero de producción de ánforas que comienza en la segunda mitad del s.III d.C. Proliferan los vertederos con deposiciones de residuos de pescado, a veces junto a edificios destinados a almacenaje.

Los restos de viviendas que han podido ser excavados presentan un carácter austero. Se ha diferenciado un pequeño barrio de nueva planta en el centro urbano presidido por una plaza trapezoidal, pequeñas callejuelas y viviendas, que guarda cierta similitud con el sector urbano de la calle Era en el vecino Puerto de Mazarrón.

También la existencia de varios cementerios organizados atestiguan el ambiente social y económico tal como se intuye en otras necrópolis contemporáneas como es el caso de La Molineta en el citado Puerto de Mazarrón.

Centrándonos en los cementerios tardorromanos de la población, podemos acercarnos más al posible lugar de hallazgo de la inscripción. En Águilas se han excavado dos cementerios que comienzan en el siglo IV, el denominado del Molino y el de la ladera del monte del Cambrón.

6.1. Necrópolis tardorromana del Molino

La intervención arqueológica en 1998 a cargo de Juan de Dios Hernández⁶⁸ pudo verificar las noticias de 1982 de Felipe Palacios al excavar una necrópolis tardorromana en Calle Molino nº 5. Una constatación que le hace defender que entre los siglos IV-VI debió existir en el actual casco urbano de Águilas un elevado número de población estable, que se observa claramente en el sector urbano de las calles Rey Carlos III, Balart y Conde de Aranda. Para este autor, la diferencia en los tipos de enterramiento de la necrópolis está determinada directamente por el nivel económico de estos habitantes, donde unos pocos dominarían las factorías de salazón

68 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “La necrópolis tardorromana de la C/Molino, 5”, en JIMÉNEZ MADRID, R. (Coord.): *Mirando al Mar*, Murcia, El Taller, 1999, 175-186.

y sectores artesanales anexos como los hornos de producción de ánforas, en comparación con el bajo nivel adquisitivo de los demás operarios y simples trabajadores.

La identificación de un panteón con 12 tumbas destaca sobre el resto de enterramientos individuales. Son un total de 21 individuos inhumados en cajas de madera o sudario en un conjunto de 18 tumbas, entre ellas, 3 dobles, con 5 enterramientos infantiles. Las estructuras se adaptan perfectamente a la topografía del terreno. El panteón es reutilizado con sucesivos enterramientos que modifican su estructura.

También se relaciona con los enterramientos una serie de manchas y acumulaciones de tierras cenicientas con restos materiales, abundando los huesos de animales y los restos malacológicos terrestres y marinos, que se han de interpretar como residuos de las distintas celebraciones asociadas a los rituales de enterramiento de tradición romana.

La acción de reutilizar la estructura le sugiere al arqueólogo la observancia del ritual así como el respeto por el resto de enterramientos. Dice que la utilización reiterada de la misma sepultura por un clan o familia se observa en necrópolis próximas como la Molineta así como en otras más lejanas como son las hispanovisigodas de Vistalegre, Segóbriga y los Afligidos. Un hecho que se produce cuando el esqueleto del titular es desplazado por otro en la misma tumba, colocando normalmente los restos del individuo titular amontonados en la cabecera de la fosa⁶⁹.

El consiguiente análisis de los materiales ratifica y precisa la cronología del cementerio entre el s. IV y el primer tercio del s. VI d.C.⁷⁰

Del panteón destaca la posible existencia de una *mensa*, relacionada con diversos silos, interpretados como vertederos con restos orgánicos, utilizados en las actividades rituales. Destacan las evidencias de clara tradición pagana para este sector de la necrópolis, como la moneda, que serviría para el pago del barquero Caronte, o la presencia de la cabeza de un suido, posiblemente en relación al rito mencionado por Cicerón de la *Porca Praesentanea*.

Una nueva excavación de urgencia se llevó a cabo en 2001 en Calle Gloria, 19⁷¹, pudiendo complementar y ampliar los datos conocidos de 1998. En esta intervención Juan de Dios Hernández destaca la conservación de una pequeña pila de planta oval, excavada en el terreno, que presenta un potente revestimiento de *opus signinum*. Un pasillo interior así como un espacio libre con un posible *ara* central, parece ser el eje que organiza todos los enterramientos conservados. En total hay 21 enterramientos de los que se han excavado íntegramente 7, de los cuales tres (números, 7, 8 y 19) pertenecen a individuos de edad infantil. Las tumbas 7 y 8 son dobles y muestran que han sido reutilizadas. La cronología se precisa con las producciones africanas en TSCD, orientales como la focense, y tipos más tardíos, entre la 2ª mitad del siglo IV hasta el primer tercio del siglo VI d.C.

Al complejo se le relacionan paralelos paleocristianos en Cartagena, Tarragona, *Tipasa* (Argelia) y Setúbal (Portugal).

69 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: "Actuaciones en el casco urbano de Águilas", *X Jornadas de Arqueología Regional, Murcia, del 11 al 14 de Mayo de 1999*, Murcia, Dirección General de Cultura, 1999, 30-32, en concreto pp. 30-31.

70 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: "La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)", *Memorias de Arqueología* 13 (1998) [entregado en 2004], Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 171-210. Sector Calle Molino, 5: 184-188.

71 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: "Excavación en c/Gloria, 19. Necrópolis tardorromana del Molino", *XIII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional. Murcia del 5 al 8 de Noviembre de 2002*, Murcia, Consejería de Educación y Cultura, 2003, 43-44.

Un análisis posterior sintetiza el material arqueológico más relevante en este sector⁷²:

La tumba nº 9 presenta en la cubierta una *mensa triclinaris* semicircular para el *ágape* o *refrigerium*. Entre los materiales de la cubierta se distinguen dos fragmentos de TSCC (Hayes 50B) y un fragmento de TSCD (Hayes 58B), que nos sitúan entre la 2ª mitad del s. IV e inicios del V.

Las tumbas 7, 8 y 19 pertenecientes a infantiles son de un momento final del complejo ya que desmantelan parte de sus estructuras.

Los restos cerámicos que han sido identificados son: producción africana TSCC (Hayes 72), TSCD (Hayes 59, 61A, 62, 67, 76, 87A, 91, 103A-finales s.V-tercer cuarto s.VI, Hayes 99A -510-540-, Hayes 87C -principios del s. VI, y orientales -focense- (forma de Hayes 3C) encuadrables entre la 2ª mitad del s. IV y, fundamentalmente, en el s. V, junto a otros tipos más avanzados que pueden llegar hasta el primer tercio del s. VI (formas Hayes 99, 87C y 103A). Toda esta variedad indica el prolongado uso del recinto funerario.

Los restos de lucernas africanas recuperadas en la excavación muestran representación de clara simbología cristiana como la palma y el crismón. Destaca una lucerna africana, perteneciente al último momento de actividad de la necrópolis, con decoración incisa en el marco y candelabro de siete brazos o *menorá*⁷³.

En un último análisis de recapitulación sobre los restos de este cementerio, la información se amplía con un nuevo sector excavado en Calle Jovellanos, 32-34. Juan de Dios Hernández⁷⁴, afianza la idea de la existencia de diferentes comunidades culturales en el mismo espacio. En Calle Jovellanos, la Tumba nº 8 es la de más entidad del conjunto, presenta una capa de potente mortero donde aparecen grabadas las huellas de dos pies humanos. En la tumba nº 16 aparece un fragmento de TSCD (forma 67 de Hayes) fechada entre 360-470. La tumba nº 24 es un enterramiento infantil en ánfora (Keay XIX/Almagro 51) y presenta restos de animales (aves y caracoles).

A finales del año 2005⁷⁵ se llevó a cabo otra intervención arqueológica distante 60 metros de la necrópolis citada. En total se documentaron cuatro tumbas expoliadas que los autores datan en época tardorromana. Son fosas rectangulares excavadas en la roca, que coinciden con la tipología de los enterramientos citados. Teniendo en cuenta la baja densidad de tumbas se piensa en un sector periférico del cementerio.

En conclusión, en la necrópolis tardorromana del Molino se han documentado tres áreas con un uso funerario diferenciado. Un sector con tumbas individuales que se reocupa produciéndose una superposición de enterramientos. Un panteón que responde a prototipos atestiguados en varias necrópolis de la fachada mediterránea vinculado a familias urbanas o colegios profesionales de raíz romana. Por último, un recinto rematado en ábside, que acoge una

72 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)”. Sector Calle Gloria, 19: 194-198.

73 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Lucerna paleocristiana 2ª mitad s. IV - 2ª mitad s. V”, en ALMANSA, S. (Dir.): *Huellas, Catedral de Murcia. Exposición 2002*, Murcia, Caja de Ahorros de Murcia, 2002, 123. Para esta cronología se basa en la dada por la tipología de Pavolini-Amnselminco VIII A1c, perteneciente a la sigillata africana D2.

74 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)”. Sector Calle Jovellanos, 32-34: 175-181.

75 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D., MUÑOZ YESARES, R.: “Intervención arqueológica en la necrópolis tardorromana del Molino: calle Tino esquina calle Oriente (Águilas)”, *XVII Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio arquitectónico, arqueológico y etnográfico de la Región de Murcia*, Murcia, Dirección General de Cultura, 2006, 129-130.

serie de sepulturas con cubierta tumular con *mensa* para el ágape funerario y otros elementos de cultura material que indican un uso funerario y cultural que responde a esquemas paleocristianos⁷⁶.

Los datos totales hasta la fecha de las excavaciones del conjunto del cementerio nos hablan de la existencia de 72 individuos, de los que 22 han sido considerados niños/niñas.

6.2. Necrópolis del Cambrón

Felipe Palacios⁷⁷ muestra de la playa del Cigarro una lucerna datada en el s. IV d.C. y un ánfora Dr. 27 fechada entre los ss. III-V d.C. Informa de la aparición en el mismo lugar de un esqueleto con un clavo de hierro hundido entre las costillas. Así como tres monedas (Trajano, Aureliano y Teodosio). Este autor es el primero en considerar que los restos hallados en la Playa del Cigarro y en la ladera de la Sierra del Cambrón pertenecen a la misma necrópolis.

En los últimos años una serie de prospecciones arqueológicas en el entorno han proporcionado nueva información y actualizado su conocimiento. Se diferencian tres yacimientos: la Isla del Fraile, la cantera de arenisca de la Punta del Cigarro y la necrópolis tardorromana de la Punta del Cambrón. De la necrópolis (230 m. long. x 60 m. anch.), destaca las cubiertas de lajas rectangulares de pizarra. Los materiales son muy escasos y aparecen muy dispersos, aunque puede distinguir producciones de filiación romana: cerámica común y cerámicas toscas. Presenta un estado muy deteriorado y en algunos sectores prácticamente arrasado, debido tanto a los fenómenos atmosféricos como a la actividad antrópica, pudiéndose atestiguar fosas totalmente expoliadas⁷⁸.

El entorno de estos tres yacimientos arqueológicos, en el que se reafirma la existencia de la cantera de arenisca en la Punta del Cigarro, utilizada probablemente tanto para las edificaciones de la isla como para la necrópolis, destaca por hallarse considerablemente expoliado⁷⁹. Tras llevarse a cabo la debida excavación arqueológica en 2004 con motivo de la construcción de la “Urbanización Isla del Fraile”, a cargo de Juan de Dios Hernández, Ricardo Muñoz y Ana Pujante⁸⁰, y en espera de un estudio completo, se ha podido confirmar la realidad de este cementerio. Estos autores vinculan directamente la necrópolis con la Isla del Fraile, una necrópolis calificada de tardorromana con un total de 24 sepulturas, que constituye una muestra de diversa tipología y ritual de enterramiento. Destaca un panteón de planta cuadrada con una tumba central con *mensa* y cubierta en *triclinium*. Uno de los aspectos más destacados es que la mayoría de sepulturas corresponden a individuos en edad infantil, encontrándose tanto dentro

76 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Evolución del asentamiento romano de Águilas y la relación con su hinterland”, en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (Coord.): *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania*, Murcia, Univ. Murcia, 2010, 255-283. En concreto p. 276.

77 PALACIOS MORALES, F.: *Aguilas desde la Prehistoria*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1982, 153 y 155. La lucerna: lám. XXXI, 266.

78 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Acondicionamiento de diversos senderos naturales en Águilas”, *Memorias de Arqueología* 10 (1995) [entregado en 2001], Murcia, Dirección General de Cultura, 2002, 439-458, en concreto pp. 441, 450, fig. 10, y pp. 455-456, figs. 10-12.

79 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D., MUÑOZ YESARES, R., PUJANTE MARTÍNEZ, A.: “Prospección arqueológica en la finca Isla del Fraile-Paraje del Cambrón, Águilas (Murcia)”, *XVI Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio arquitectónico, arqueológico y etnográfico de la Región de Murcia. Del 17 al 27 de Octubre de 2005*, Cartagena, Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 399.

80 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D., MUÑOZ YESARES, R., PUJANTE MARTÍNEZ, A.: “Excavación arqueológica necrópolis del Cambrón, Águilas (Murcia)”, *XVI Jornadas de Patrimonio Histórico. op. cit.*, p. 299.

como fuera del panteón, documentándose también un enterramiento infantil en ánfora del tipo Africana II⁸¹.

En total se han diferenciado tres zonas dentro de la necrópolis. La zona 1, más occidental, con un total de 15 sepulturas de distinta tipología y dimensiones (13 vinculadas a infantiles y 2 a adultos). La ordenación de esta parte de la necrópolis está marcada por la edificación de un panteón funerario de planta rectangular, con una tumba principal en el interior. A unos 125 metros en dirección noreste, se ubica el segundo sector de excavación (Zona 2). Aquí se han excavado un conjunto de siete tumbas próximas entre sí, dispuestas en batería, que formando hileras van adaptándose a la ladera del terreno. En líneas generales las tumbas están realizadas en fosas de planta rectangular, con cubiertas variadas, que van desde una simple cubrición con tierras, estructuras tumulares a base de encachados, con señalizaciones exteriores, con lajas simples o dobles, en ánfora o con cubierta de mortero. Entre las sepulturas destacan aquellas que debieron contener ataúdes de madera, hecho que confirma la aparición de clavos de hierro. La posición del inhumado es anatómica o decúbito supino. Se define un tercer sector (Zona 3), donde se constata la presencia de tumbas, alteradas en gran número por las actuaciones clandestinas.

En cuanto a su cronología se propone los ss. IV-V d.C. debido a la existencia de diversos fragmentos de cerámica romana común, de almacenamiento, T.S. Clara C, T.S. Clara D y Gris Paleocristiana⁸².

7. CONTEXTO HISTÓRICO: SURESTE PENINSULAR Y NORTE DE ÁFRICA

El *terminus post quem* de la inscripción se situaría a finales del siglo IV d.C. debido a las razones ya aludidas por la historiografía y centradas en la existencia del monograma de Cristo o crismón. El *terminus ante quem* estaría determinado por el formulario y la paleografía, entendiendo que es un dibujo fiel del original perdido, así como por el mismo abandono de las necrópolis y de la propia población de Águilas, que en estos momentos se atestigua en el siglo VI d.C. En base a su contenido podemos precisar un poco más.

El epígrafe se entiende muy bien en el contexto comprendido entre finales del siglo IV y el siglo V d.C. La costa sur de la Cartaginense había sido romanizada y cristianizada desde antiguo como lo demuestra la celebración del Concilio de Elbira en tiempos del emperador Constantino donde aparecen representantes de Eliocroca, Baria, Urci y Baza, así como los restos materiales que la arqueología ha aportado en todo el Sureste peninsular⁸³. Del entorno inmediato a Águilas, la investigación ha tenido en cuenta tres inscripciones procedentes de Mazarrón. Una de ellas parece ser más tardía y se encuentra en un arnés de caballo que hace referencia a un tal San Paulino, de otra se muestran diversas dudas, al mencionar a un obispo Epeneto, y por último, destacamos una tercera que puede ser contemporánea de la nuestra, se conoce por un dibujo,

81 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Evolución del asentamiento romano de Águilas y la relación con su hinterland”, “art. cit.”, p. 276.

82 Estas conclusiones están publicadas en “Resolución de 5 de marzo de 2013, de la Dirección General de Bienes Culturales, por la que se declara bien catalogado por su relevancia cultural el yacimiento arqueológico Necrópolis Punta Cambrón en Águilas (Murcia)”, BORM, N.º. 77, Viernes, 5 de Abril de 2013, 13641-13646, en concreto p. 13642.

83 GONZÁLEZ BLANCO, A.: “La historia del S.E. peninsular entre los siglos III-VIII d.C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)”, *Antigüedad y Cristianismo* II (1985), 53-79; Id., “La población del Sureste durante los siglos oscuros (IV-X)”, *Antigüedad y Cristianismo* V (1988), 11-27; Id., *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia 1998. En especial para los ss. IV-V, pp. 107-171; Id., “La geografía eclesiástica del Sureste peninsular”, *Memoriae Ecclesiae* XXVII (2005), 691-712. GÓMEZ VILLA, A.: *Presencia arqueológica del Cristianismo en Murcia*, Murcia 2002, en concreto pp. 13-47 para los siglos IV y V d.C.

presenta a *Syagrius* bajo un crismón en el que también se ha leído la expresión “famulus/fidelis Christi⁸⁴”.

Tampoco podemos obviar que esta zona ha estado vinculada desde los mismos inicios del cristianismo con la intención de la venida de San Pablo a Hispania, la leyenda de Santiago el Mayor, así como la leyenda de los Varones Apostólicos responsables de la cristianización de la Bética romana⁸⁵.

La mejora de la vida urbana en el siglo IV para los enclaves costeros de la actual Región de Murcia, como Cartagena, Puerto de Mazarrón y Águilas, con campos repletos de esparto, instalaciones portuarias, centros de industria alfarera y salazonera, y una reconversión del entramado urbano de la época augustea, muestra una reactivación de la economía de la zona. Además las necrópolis reflejan la estratificación social así como la diversidad cultural con la tradición romana y elementos orientales judeo-cristianos.

Los datos de diversas excavaciones arqueológicas en Cartagena, Puerto de Mazarrón y Águilas, en las que se han descubierto varios cementerios tardorromanos, en casos, con muestras de un momento de transición entre el paganismo y el cristianismo, con puntos en común con el norte africano muestran un ambiente propicio para la existencia de la inscripción que estudiamos.

En este sentido, cierto tipo de construcción de la necrópolis de San Antón en Cartagena se ha considerado un paralelo directo de la necrópolis cristianorromana de Tipasa en el norte argelino, debido a la aparición de la *mensa en sigma* asociada a un mosaico sepulcral destinado al ágape funerario o *refrigerium*, del mismo modo ha sido comentado para las necrópolis de Tarragona. Ambas son datadas entre finales del siglo IV e inicios del siglo V como resultado de la migración de los habitantes cristianos del norte africano hacia la costa mediterránea hispana⁸⁶. Las excavaciones arqueológicas de la necrópolis de La Molineta en el Puerto de Mazarrón también se han conectado directamente con un período de transición entre paganismo y cristianismo que comienza a finales del siglo IV, en el que se han diferenciado dos fases, pero que bien pudiera entenderse como una continuidad de familias romanas en las que se van introduciendo nuevos sentimientos religiosos, que a su vez coinciden con una activa etapa histórica de conexión y relaciones comerciales con el norte africano⁸⁷. Del mismo modo, en Águilas, las excavaciones arqueológicas han podido determinar la relación directa y abundante de material norteafricano, así como la similitud en los paralelos arquitectónicos que presentan sus necrópolis con las de Puerto de Mazarrón y Cartagena.

84 HUELDES ROS, A.E.: *Corpus de inscripciones romanas de la Región de Murcia*, Murcia (Tesis de Licenciatura inédita. Universidad de Murcia), 1998. En concreto pp. 141-143, ns. 117, 115 y 116 respectivamente.

85 ORLANDIS, J.: “Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España”, *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 63-71; GARCÍA ANTÓN, J.: “Urci y San Indalecio”, *Miscelánea Medieval Murciana* 4 (1978), 9-61; VIVES, J.: “Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica”, *Hispania Sacra* XVIII (1965), 495-508; VEGA, A.C.: “La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 114 (1964), 7-78.

86 LAIZ REVERTE, M^a.D., BERROCAL CAPARRÓS, M^a.C.: “Elementos para la datación cronológica de la necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena”, en *IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica, Lisboa, 28-30 de setembre / 1-2 d’octubre de 1992*, Barcelona 1995, 163-172. En concreto pp. 163, 165 y 171. Para Tarragona se basan en SERRA VILARÓ, J.: *Excavaciones en la necrópolis romano-cristiana de Tarragona*, Madrid 1935, 59, y para Cartagena, SAN MARTÍN, P.A., PALOL, P. de.: “Necrópolis Paleocristiana de Cartagena”, *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, Barcelona 1972, 447-458.

87 INIESTA SANMARTÍN, Á., MARTÍNEZ ALCALDE, M^a.: “Nuevas excavaciones en la necrópolis tardorromana de La Molineta (Puerto de Mazarrón, Murcia)”, *AnMurcia* 16 (2000), 199-224, en concreto pp. 220-222.

Debemos destacar que los acontecimientos vecinos del Norte de África, efectivamente, pudieron acelerar la cristianización del Sureste de Hispania.

El contexto histórico de cambio tras la muerte del emperador Teodosio en 395, la división del Imperio en dos mitades, y la lucha por el poder en ambas, permite plantear enlaces entre las posibles migraciones desde el norte africano hacia las costas hispanas. Movimientos que comprendemos debido a la rebelión y guerra civil promovida por el príncipe mauro Gildón en 397⁸⁸, ayudado, según el poeta Claudiano, por el obispo Optato de Tingad de confesión donatista, y la consiguiente inestabilidad de la zona. El ambiente bélico nos deja imágenes de expropiación de tierras y propiedades a ricos hacendados, abriendo la posibilidad del exilio a zonas más seguras. La situación parece ser desastrosa y la propia personificación de África en el poema clama que “El destierro me lleva dispersa. ¿Nunca podré regresar y devolver ya a mis errantes ciudadanos a su pueblo^{89?}”.

Los sucesos africanos alcanzaron tal importancia, que el propio oficial Estilicón, protector del joven emperador Honorio, tuvo que abandonar la lucha contra el godo Alarico en el Peloponeso en 397 y hacerse cargo de una expedición a África para sofocar la rebelión de Gildón. El imperio Occidental y la ciudad de Roma en particular necesitaban paz en el norte africano porque la guerra continuada podía suponer la amenaza de la hambruna a su población⁹⁰. Desde el otoño de 397 hasta el verano de 398 se produce la guerra africana. Entre las pautas de actuación de Gildón, lo central para el escritor Claudiano (*Guerra contra Gildón*, 17-18) es el cese del suministro de cereales de África a Roma.

Años después, en 417 San Agustín (*Cartas*, 220) es testimonio de la continuación del estado de inestabilidad del norte africano tras la muerte de Gildón, pero ahora con el movimiento de nómadas bereberes. Informa del buen trabajo que había realizado el conde Bonifacio a las órdenes romanas, al proteger a las provincias norteafricanas de diversos ataques de estos grupos.

Por último, posteriormente el panorama se completa con la llegada de los vándalos. Los preparativos de los vándalos para intentar un objetivo africano, parece que dieron como resultado un ataque a Cartagena por mar desde las Baleares, según Idacio (*Crónica*, años 425-428), aunque no parece que afectara directamente a la ciudad hispana. Una vez en territorio africano, el gran grupo de vándalos junto con los alanos acabaron de desestabilizar la situación en la zona derrotando al conde Bonifacio. Además, la intensa y larga marcha bajo su líder Giserico en 429⁹¹, defensor del arrianismo, es observado por los católicos como un verdadero avance del demonio: “No hubo lugar que se librara de su huella, pues en todas partes hicieron crueles

88 REDIES, M.: “Gildo”, *Der Neue Pauly* 4, (1998), 1071-1072. AMIANO MARCELINO: *Historia*. Edición a cargo de M^a Luisa Harto Trujillo, Madrid, Akal, 2002. El texto original en AMMIANUS MARCELLINUS. With an english translation by John C. Rolfe in three volumes, Cambridge-London, Harvard Univ. Press-Heinemann, 1971-1972. Gildón continúa la rebelión de su hermano Firmo en la década de los setenta. *Res gestae* 29.5. El general romano Teodosio entra en la ciudad de Tipasa (29.5.17) e intenta reconstruir Cesarea (actual Cherchell), que había sido incendiada (29.5.18). CLAUDIANO: *Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Gredos, 1993. La obra original en CLAUDIAN I, With an english translation by Maurice Platnauer in two volumes, Cambridge, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1976, 98-137.

89 CLAUDIANO: *Poemas*, 165-173 y 184-186: *exiliis dispersa feror. numquamne reverti fas erit errantesque solo iam reddere cives?*. MONTERO HERRERO, S.: *El pensamiento historiográfico de Claudio Claudiano*, Madrid, Univ. Complutense, 1983. En especial pp. 162-167. La guerra tomó un cierto carácter revolucionario, ya que se produjo la repartición de latifundios, expropiación de fincas y poblados y se impidió la salida de barcos cargados de alimentos con rumbo a Roma. A lo que hay que sumar, por otra parte, el conflicto interno que dividía a los hermanos de Gildón.

90 BURRELL, E.: “A Re-Examination of Why Stilicho Abandoned His Pursuit of Alaric in 397”, *Historia* 53.2 (2004), 251-256.

91 HEATHER, P.: *La caída del imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2006, 342-345.

estragos y actuaron implacablemente⁹²". El panorama adquiere tintes apocalípticos cuando los vándalos atacan iglesias y torturan a dos obispos católicos que encontraron en la zona. Junto a Víctor de Vita el testimonio de Quodvultdeus, diácono de Cartago en 429, posteriormente obispo y exiliado a Italia también es impactante: "En este caso se mencionan los espacios públicos tomados por la muerte, los restos humanos sin sepultura alguna, familias enteras cautivas, embarazadas asesinadas o bebés arrancados a sus madres y abandonados en las calles⁹³".

El movimiento del pueblo vándalo por todo el África septentrional, también pudo alentar a que ciertas comunidades cristianas tomaran la decisión de alejarse del peligro y establecerse en las cercanas y más tranquilas costas de la Hispania Cartaginense. Si atendemos a los materiales aportados por la arqueología, la costa del sureste hispánico presenta buenas relaciones comerciales con el norte africano, con rutas ampliamente conocidas desde antiguo.

8. CONCLUSIONES

Los descubrimientos epigráficos no sólo se realizan en los yacimientos, sino que, como afirmó Enrique Llobregat en 1974 "no está de más excavar también en los textos de los eruditos antiguos, ya que se plantearon problemas arqueológicos⁹⁴". Por este motivo, son necesarias las revisiones de los grandes catálogos como el de Hübner y con este fin se han creado proyectos específicos. Tal y como afirma Armin Stylow "la repetida revisión de los manuscritos ya utilizados por el epigrafista alemán aporta una gran cantidad de informaciones nuevas⁹⁵". La investigación sobre obras de autores modernos, en especial de los siglos XVII-XVIII, así como en los manuscritos, muchos de ellos inéditos todavía, puede mostrar información valiosa para la Arqueología, y en especial para la Epigrafía. El tema ya lo recapituló Marc Mayer, ofreciendo un panorama más que favorable a este tipo de investigación paralela y a veces indispensable con respecto a la arqueología de campo⁹⁶. Mayer nos dice que para estudiar una inscripción cuyo soporte original se ha perdido, es indispensable una "inmersión adecuada en sus sucesivos contextos culturales", es decir, en la tradición de los manuscritos. De este modo indica la parte positiva de tan esforzado trabajo: "en muchos casos la precisión es mucha y creemos que no es una experiencia ajena a todos los que se dedican al estudio de la epigrafía el redescubrimiento de una inscripción siguiendo el hilo de las indicaciones antiguas⁹⁷". En este sentido, la

92 VÍCTOR DE VITA: *Historia persecutionis*, 1.3. HEATHER, P., *op. cit.*, pp. 347-348 y notas 34-35.

93 QUODVULTDEUS, *De tempore barbarico*, II, 5.7-8. CASTELLANOS, S.: *En el final de Roma* (ca. 455-480), Madrid, Marcial Pons, 2013, 41-43.

94 LLOBREGAT, E. A.: "Un mosaico valenciano inédito, descrito por el Conde de Lumieres", en *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1974, 77.

95 STYLOW, A. U.: "La inscripción CIL II 3037 y una posible calzada romana de *Complutum* a Madrid", *Antigüedad y Cristianismo XXIII* (2006), p. 428.

96 MAYER, M.: "Epigrafía hispánica y transmisión literaria con especial atención a la manuscrita", en *Epigraphie hispanique. Problèmes de méthode et d'édition (Table ronde tenue à l'Université de Bordeaux III, les 8, 9, 10 décembre 1981)*, Paris 1984, 35-53. En concreto pp. 44-45.

97 Las dos citas en MAYER, M.: "Epigrafía hispánica y transmisión literaria con especial atención a la manuscrita", "art.cit", pp. 35 y 36 respectivamente.

denominada “epigrafía en papel” es un campo abierto que se ha planteado muy prolífico para los investigadores⁹⁸.

En el caso de la ciudad de Águilas, en la costa murciana, la identificación de una nueva inscripción es de gran relevancia debido a su escasez. Hasta ahora sólo se conocía un pequeño fragmento recuperado en una excavación⁹⁹ y el dibujo de una inscripción funeraria¹⁰⁰.

La inscripción perdida que presentamos no es inédita, ya fue publicada en el s. XVIII por el Conde de Lumières.

Debido a su contenido singular en el que resalta el crismón, ha formado parte de los caminos de la investigación. Sin embargo la historiografía la ha relacionado de manera errónea con la actual Comunidad Valenciana, cuando, sin duda, debe ubicarse en la población murciana. A partir de la expuesta relación de documentos manuscritos no tenidos en cuenta de manera conjunta, podemos afirmar que la inscripción procede de Águilas en Murcia, debiendo ser actualizado este dato concreto en la historiografía así como en los corpus epigráficos respectivos.

El informe inédito de Lumières c. 1776-1778 y su publicación *Barros Saguntinos*, 1779 registran y dan a conocer la inscripción. Pero el contemporáneo Masdeu en su *Historia crítica de España*, 1791, comete un error de interpretación y liga su procedencia con Sagunto. A pesar de la rectificación del propio Lumières en su obra inédita *Ilustracion* en 1803, en la que ataca abiertamente estos errores de adscripción, nadie se percató de la corrección. Hübner, 1871 dispersa más la información y, aunque menciona a Lumières, lo vincula con Lucentum, seguido por Vives, 1942. Será Enrique Llobregat, 1983-1985, quien primero muestre dudas con respecto al lugar del hallazgo, pero únicamente será seguido en un trabajo local por Márquez Villora, 1996. La construcción de catálogos modernos a manos de Rabanal-Abascal, 1985 y Abad-Abascal, 1991, mantienen la adscripción a la Provincia de Alicante, siguiendo a Vives. Muñoz García de Iturraspe, 1995, y Gallego Franco, 2000 y 2007, recogen la información del catálogo alicantino, así como Corell, 1997 y 1999, de quien en última instancia se extiende a las bases de datos nacionales e internacionales. Es de destacar, sin embargo, que Cebrián Abellán, 2002, volvió a relacionar la inscripción con la murciana Águilas, y como hemos podido comprobar, con muy buena intuición.

En base al análisis del contenido de esta inscripción funeraria, los datos relevantes referidos al concepto *fidelis*, la existencia de un crismón o anagrama de Cristo y el modelo narrativo que introduce ideas cristianas en un formulario esquemático de tradición pagana, nos remite a un momento que podemos concretar entre finales del siglo IV y los inicios del siglo V d.C. Según la cronología imperial se situaría en el reinado del emperador Honorio, un tiempo en

98 HERNANDO SOBRINO, M^a del R.: “Epigrafía en papel. La revisión de las fuentes manuscritas”, *Iberia* 10 (2007), 135-152.

99 HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Documentación parcial de una *domus* alto-imperial en Águilas. Memoria preliminar de la excavación de urgencia en calle Sagasta, 5”, *Memorias de Arqueología* 14 (1999), Murcia 2006, 340-1, lám. 9. El fragmento marmóreo presenta la inscripción -AV- se encontró en un nivel de relleno y amortización de la primera fase constructiva fechada en la segunda mitad del s. III d.C. Del mismo modo aparece recogido en *HEp* 15 (2006), Madrid, 2009, 113, n^o 266 con la lectura: [---]AV[---].

100 JORGE ARAGONESES, M.: “Arqueología”, en ALONSO, S. (Coord.): *Águilas*, Murcia, Patronato de Cultura de la Excma. Diputación Provincial de Murcia, 1974, 17-20, 18.; PALACIOS MORALES, F. *Aguilas desde la Prehistoria*, Murcia, 1982, 102. Ambos autores publicaron la inscripción pero si entrar en precisiones analíticas. Para una actualización v. PÉREZ MULERO, P.: “Revisión de una inscripción de época romana hallada en Águilas (Murcia) en 1788”, *Alberca. Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca* 14 (2016), 123-145.

el que el cristianismo se impone sobre el paganismo y las herejías¹⁰¹, época en la que se extiende la idea de la Divina Providencia y se tiene miedo del Juicio Final de Dios¹⁰².

Un momento histórico decisivo para contextualizar el epígrafe podría corresponder a la intensa discusión teológica entre San Agustín, San Jerónimo y Orosio contra la herejía de Pelagio y Celestio (411-418), en defensa del pecado original de Adán y el bautismo de los niños. La generalización del bautismo comprendida en un rito cotidiano durante el siglo V, hará en el siglo VI que ya no sea necesaria la defensa individual del elogio cristiano *fidelis* para los niños, debido a que todos son considerados iguales ante Dios, utilizado por adultos con carácter de distinción social.

En conclusión, el marco de transición del final del siglo IV d.C. y la entrada del siglo V d.C. en Hispania, permite comprender de manera inteligible la existencia de la lápida cristiana en Águilas. La arqueología también apunta en este sentido.

La necesidad de identificarse ante los demás se comprende muy bien durante los siglos en los que estamos enmarcando la inscripción. La evolución de los siglos IV-V d.C. parece ser un momento histórico en el que hay discrepancia, ya que no todos los cristianos tienen claro si deben bautizar a sus hijos, o si son éstos quienes deben decidir tal acción cuando dispongan de entendimiento propio. La lápida de Águilas, en este sentido, ha sido mandada realizar por los padres o tutores de los niños Aurelio y Sara con el objetivo de expresar públicamente el mensaje de exaltación y orgullo cristiano frente a otras posibles realidades religiosas en la población.

La inscripción analizada nos muestra la defensa de una decidida posición espiritual. La familia que manda realizarla se encuentra inserta en la tradición romana, ejemplificada en el mantenimiento de un formulario y estética escriturística heredado. La familia es romana pero de religión cristiana. Tiene la necesidad de dejar inscrita en el elogio fúnebre de sus seres queridos tanto el símbolo cristiano del crismón como el adjetivo *fidelis*.

En el contexto histórico la difícil situación política en Occidente comienza una transformación, al asimilar un nuevo mundo producto de las denominadas “invasiones bárbaras”. La vinculación del terrible ambiente africano durante las guerras representadas por Gildón, los movimientos de nómadas bereberes y la llegada de los vándalos, abre la opción del exilio civil y religioso a las cercanas costas de Hispania, siguiendo una ruta conocida y tradicional por diversas generaciones de comerciantes entre el Norte de África (actual Argelia) y el Sureste de la Península Ibérica, que pudo influir en un refuerzo del cristianismo frente a otras opciones, como hemos visto en una nueva tipología de enterramiento con *mensa* en sigma donde se realizaría el ágape funerario o *refrigerium*.

Por último, sobre la posible ubicación de la inscripción, de los cementerios analizados en Águilas, la necrópolis tardorromana del Molino se nos muestra como el lugar del que pudo salir la inscripción de los niños Aurelio y Sara. La destacamos debido a su cercanía al casco urbano. En la década de los setenta del s. XVIII, se encontraba en una zona en la que se llevaron a cabo movimientos de tierra con la apertura de zanjas en el entorno de su monte.

La arqueología moderna ha demostrado que el cementerio fue ocupado por varias generaciones de manera continuada, en el que destacan diversas tumbas de *puer* y *puella* asociados a panteones familiares y cuyos restos materiales parecen mostrarnos la transición de un mundo cultural romano que se ha hecho cristiano, siendo la inscripción que presentamos un magnífico ejemplo de tal realidad.

101 ESCRIBANO PAÑO, M.^a. V.^a.: “Las leyes contra los hereéticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación”, *Mainake* XXXI (2009), 95-113.

102 BROWN, P.: *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Madrid, Gredos, 2012 (1^a ed. 1971), 105-107.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV.: *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Tomo I, Madrid, Sancha, 1796.
- ABAD, L., ABASCAL, J.M.: *Historia antigua. Textos para la historia de Alicante. Edad Antigua*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M.: “Dos palabras sobre las Inscripciones de Cartagena del conde de Lumiares”, en ABASCAL, J. M., NOGUERA, J. M. y NAVARRO, F. (eds.): *Cartagena romana. Historia y Epigrafía. Edición facsimilar y estudio. Inscripciones de Carthago Nova, hoy Cartagena, en el Reyno de Murcia, ilustradas por el Excelentísimo Señor Conde de Lumiares, de la Academia de Ciencias y Artes de Padua*, Murcia, Scriptorium, 2002, 19-48.
- ABASCAL, J. M., DIE, R., CEBRIÁN R.: *Antonio Valcárcel Pío de Saboya Conde Lumiares (1748-1808): apuntes biográficos y escritos inéditos*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009.
- AE: *L'Année Épigraphique* (1997), Paris, PUF, 2000.
- ALFÖLDY, G.: *Die Römischen Inschriften von Tarraco (=RIT)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1975.
- BROWN, P.: *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Madrid, Gredos, 2012 (1ª Ed. 1971).
- BURRELL, E.: “A Re-Examination of Why Stilicho Abandoned His Pursuit of Alaric in 397”, *Historia* 53.2 (2004), 251-256.
- CABALLERO ZOREDA, L.: “Cerámica sigillata gris y anaranjada paleocristiana en España”, *Trabajos de Prehistoria* 29 (1972), 189-218.
- CASTELLANOS, S.: *En el final de Roma (ca. 455-480). La solución intelectual*, Madrid, Marcial Pons, 2013.
- CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R.: *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Antigüedades e inscripciones 1748-1845. Catálogo e índices*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2002.
- CORELL I VICENT, J.: “Inscripcions revisades d'Ilici, Lucentum i Dianium”, *SphV* 2 (1997), 139-149.
- *Inscripcions romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus respectius territoris*. Amb la col.laboració de Xavier Gómez i Concha Ferragut, València, Nau Llibres, 1999.
- ESCRIBANO PAÑO, M.^a. V.^a: “Las leyes contra los herejes bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación”, *Mainake* XXXI (2009), 95-113.
- EUNE, J.B.: “Sarra”, *RE* II. A (1921), 48-49.
- FREY, J.B.: *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Città del Vaticano, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1936.
- GALLEGO FRANCO, H.: “Los Aurelii en Hispania Tarraconense. Un estudio de las fuentes epigráficas”, *Hant* 24 (2000), 219-250.
- *Mujeres en “Hispania” Tardoantigua: Las fuentes epigráficas (Siglos V-VII d.C.)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.
- “Algunas reflexiones en torno al aspecto étnico-cultural en la onomástica femenina de las fuentes epigráficas de la Hispania tardoantigua”, *HAnt* XXXI (2007), 209-233.
- GARCÍA ANTÓN, J.: “Urci y San Indalecio”, *Miscelánea Medieval Murciana* 4 (1978),

9-61.

GARCÍA DE CASTRO, F. J.: *Sociedad y Poblamiento en la Hispania del siglo IV d.C.*, Valladolid, Francisco Javier García de Castro, 1995.

GÓMEZ VILLA, A.: *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, Murcia, Espigas, 2002.

GONZÁLEZ BLANCO, A.: “La historia del S.E. peninsular entre los siglos III-VIII d.C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)”, *Antigüedad y Cristianismo II* (1985), 53-79.

- “La población del sureste durante los siglos oscuros (IV-X)”, *Antigüedad y Cristianismo V* (1988), 11-27.

- “La cristianización de Murcia”, *Verdolay 5* (1993), 131-141.

- Urbanismo romano en la región de Murcia, Murcia, Universidad de Murcia, 1996.

- *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*, Murcia, ICE-Universidad de Murcia, 1998.

- “La geografía eclesiástica del Sureste peninsular”, *Memoriae Ecclesiae XXVII* (2005), 691-712.

HEATHER, P.: *La caída del imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2006.

HEp 7: *Hispania Epigraphica 7* (1997), Madrid, Universidad Complutense, 2001.

HEp 15: *Hispania Epigraphica 15* (2006), Madrid, Universidad Complutense, 2009.

HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “El poblamiento rural romano en el área de Águilas (Murcia)”, en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (Coord.): *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania*, Murcia, Univ. Murcia, 1995, 183-201.

- “La necrópolis tardorromana de la C/Molino, 5”, en JIMÉNEZ MADRID, R. (Coord.): *Mirando al Mar*, Murcia, El Taller, 1999 [conferencia de 1998], 175-186.

- “Actuaciones en el casco urbano de Águilas”, *X Jornadas de Arqueología Regional, Murcia*, del 11 al 14 de Mayo de 1999, Murcia, Dirección General de Cultura, 1999, 30-32.

- “Acondicionamiento de diversos senderos naturales en Águilas”, *Memorias de Arqueología 10* (1995) [entregado en 2001], Murcia, Dirección General de Cultura, 2002, 439-458.

- “Lucerna paleocristiana 2ª mitad s. IV - 2ª mitad s. V”, en ALMANSA, S. (Dir.): *Huellas, Catedral de Murcia. Exposición 2002*, Murcia, Caja de Ahorros de Murcia, 2002, 123.

- “Excavación en c/Gloria, 19. Necrópolis tardorromana del Molino”, *XIII Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología Regional. Murcia del 5 al 8 de Noviembre de 2002*, Murcia, Consejería de Educación y Cultura, 2003, 43-44.

- “La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)”, *Memorias de Arqueología 13* (1998) [entregado en 2004], Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 171-210.

- “Documentación parcial de una *domus* alto-imperial en Águilas. Memoria preliminar de la excavación de urgencia en calle Sagasta, 5”, *Memorias de Arqueología 14* (1999) [entregado en 2006], Murcia, Dirección General de Cultura, 2006, 331-344.

- “Evolución del asentamiento romano de Águilas y la relación con su hinterland”, en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (Coord.): *Poblamiento rural romano en el Sureste*

- de Hispania*, Murcia, Univ. Murcia, 2010, 255-283.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D., MUÑOZ YESARES, R.: “Intervención arqueológica en la necrópolis tardorromana del Molino: calle Tino esquina calle Oriente (Águilas)”, *XVII Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio arquitectónico, arqueológico y etnográfico de la Región de Murcia*, Murcia, Dirección General de Cultura, 2006, 129-130.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D., MUÑOZ YESARES, R., PUJANTE MARTÍNEZ, A.: “Prospección arqueológica en la finca Isla del Fraile-Paraje del Cambrón, Águilas (Murcia)”, *XVI Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio arquitectónico, arqueológico y etnográfico de la Región de Murcia. Del 17 al 27 de Octubre de 2005*, Cartagena, Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 399.
- “Excavación arqueológica necrópolis del Cambrón, Águilas (Murcia)”, *XVI Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio arquitectónico, arqueológico y etnográfico de la Región de Murcia. Del 17 al 27 de Octubre de 2005*, Cartagena, Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 299.
- HERNANDO SOBRINO, M^a del R.: “Epigrafía en papel. La revisión de las fuentes manuscritas”, *Iberia* 10 (2007), 135-152.
- HÜBNER, A.: *Inscriptiones Hispaniae Christianae (=IHC)*, Edidit Aemilivs Hübner, Berolini, Georgivm Reimervm, 1871.
- HUELBES ROS, A.E.: *Corpus de inscripciones romanas de la Región de Murcia*, Murcia (Tesis de Licenciatura inédita. Universidad de Murcia), 1998.
- INIESTA SANMARTÍN, Á., MARTÍNEZ ALCALDE, M^a.: “Nuevas excavaciones en la necrópolis tardorromana de La Molineta (Puerto de Mazarrón, Murcia)”, *AnMurcia* 16 (2000), 199-224.
- JORGE ARAGONESES, M.: “Arqueología”, en ALONSO, S. (Coord.): *Águilas* (fascículo nº 3 de la colección *Pueblos de Murcia*), Murcia, Patronato de Cultura de la Excma. Diputación Provincial de Murcia, 1974, 17-20.
- LAIZ REVERTE, M^a.D., BERROCAL CAPARRÓS, M^a.C.: “Elementos para la datación cronológica de la necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena”, en *IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica, Lisboa, 28-30 de setembre / 1-2 d’octubre de 1992*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1995, 163-172.
- LECLERCQ, H.: “Fidelis”, *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie* V.2 (1923), 1586-1593.
- LLOBREGAT, E. A.: “Un mosaico valenciano inédito, descrito por el Conde de Lumiares”, en *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1974.
- “Las épocas paleocristiana y visigoda”, en *Arqueología del País Valenciano: panorama y perspectivas (Primeras Jornadas de Arqueología de la Univ. Alicante, 13-17 Diciembre 1983; Anejo de la Revista Lucentum)*, Alicante, Universidad de Alicante, 1985, 383-414.
- LOMBA MAURADI, J., HERNÁNDEZ GARCÍA, J. D.: “Verificación de megalitismo en el área del Cabezo de la Era (Águilas, Murcia)”, *Memorias de Arqueología* 13 (1998) [entregado en 2004], Murcia, Dirección General de Cultura, 2005, 47-59.
- LUMIARES: *Barros Saguntinos. Disertacion sobre estos monumentos antiguos; con*

- varias inscripciones ineditas de Sagunto (oy Murviedro en el Reyno de Valencia) recogidos, explicados, y representados por Laminas*, Valencia, Joseph, y Thomas de Orga, 1779.
- *Inscripciones de Carthago Nova, hoy Cartagena, en el Reyno de Murcia, ilustradas*, Madrid, Sancha, 1796.
 - *Inscripciones del Reino de Valencia la mayor parte ineditas Copiadas de sus originales*, (manuscrito inédito. Biblioteca General de la Real Academia de la Historia) [Valencia, 1803].
- MÁRQUEZ VILLORA, J. C.: “La cristianización preislámica de las comarcas alicantinas. Balance y estado de la cuestión”, *Alebus* 6 (1996), 375-395.
- MARTÍNEZ CAVERO, P.: *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, Univ. Murcia, 2002.
- MASDEU, J. F.: *Historia crítica de España, y de la cultura española*, Tomo IX. *España goda*. Libro I, Madrid, Sancha, 1791.
- MAYER, M.: “Epigrafiya hispánica y transmisión literaria con especial atención a la manuscrita”, en *Epigraphie hispanique. Problèmes de méthode et d’édition (Table ronde tenue à l’Université de Bordeaux III, les 8, 9, 10 décembre 1981)*, Paris, de Boccard, 1984, 35-53.
- MÉNDEZ ORTIZ, R., y RAMALLO ASENSIO, S.: “Cerámicas tardías (ss. IV-VII) de Carthago Nova y su entorno”, *Antigüedad y Cristianismo* II (1985), 231-280.
- MOLINA GÓMEZ, J.A.: *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*, Murcia, Univ. Murcia, 2000 (= *Antigüedad y Cristianismo* XVII).
- MONTERO HERRERO, S.: *El pensamiento historiográfico de Claudio Claudiano*, Madrid, Univ. Complutense, 1983.
- MORALES, A.: *Las antigüedades de las ciudades de España*, Alcalá de Henares, Casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575.
- MOREL-FATIO, A.: “Lettres d’antiquaires espagnols de la fin du XVIIIe siècle adressées au Comte de Lumieres”, *Bibliothèque de l’École des Chartes* LVII (1896), 64-76.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M^a.T.: “Una destacada inscripción cristiana en la <<Casa del Anfiteatro>> de Mérida”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 9 (1995), 151-158.
- *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania Cristiana*, Vitoria, Instituto de Ciencias de la Antigüedad, 1995 (= *Veleia*, Anejos. Serie Minor 7).
- NOGUERA CELDRÁN, J.M., MOLINA GÓMEZ, J.A.: “Nuevo fragmento de sarcófago paleocristiano procedente de Begastri (Cehegín, Murcia)”, *Madrideder Mitteilungen* 56 (2015), 377-401.
- ORLANDIS, J.: “Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España”, *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 63-71.
- PALACIOS, F.: *Aguilas desde la Prehistoria*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1982.
- PAPE, W., BENSELER, G.E.: *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*. Erste hälfte, Braunschweig, Friedrich Vieweg & Sohn, 1911.
- PASTOR FUSTÉR, J.: *Biblioteca Valenciana de los Escritores que florecieron hasta nuestros días. Con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*, T. I, Valencia,

- Imprenta y librería de José Ximeno, 1827.
- PÉREZ MULERO, P.: “Revisión de una inscripción de época romana hallada en Águilas (Murcia) en 1788”, *Alberca. Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca* 14 (2016), 123-145.
- PIETRI, Ch.: “Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (IIIe-VIe siècles)”, *Christiana Respublica*, Rome, École Française de Rome, 1997 (1985), 1491-1517.
- RABANAL ALONSO, M. A., ABASCAL PALAZÓN, J. M.: “Inscripciones Romanas de la Provincia de Alicante”, *Lvcentvm* 4 (1985), 191-244.
- RAMALLO ASENSIO, S. F.: “Envases para salazón en el Bajo Imperio (I)”, en *VI Congreso internacional de Arqueología Submarina, Cartagena 1982*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1985, 435-442.
- *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia, Consejería de Cultura y Educación de la Comunidad Autónoma, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1985.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L.: “La primera epigrafía cristiana de Mérida”, en GONZÁLEZ BLANCO, A., VELÁZQUEZ, A., (Eds.): *Los orígenes del cristianismo en Lusitania*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2008, 101-121.
- REDIES, M.: “Gildo”, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 4 (1998), 1071-1072.
- SAN MARTÍN, P.A., PALOL, P. de.: “Necrópolis Paleocristiana de Cartagena”, *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Barcelona 5-11 Octubre 1969*, Città del Vaticano-Barcelona, Istituto di archeologia cristiana-CSIC, 1972, 447-458.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de: “Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias”, en GALENDE DÍAZ, J.C., SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de (Dirs.): *IX Jornadas científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, Madrid, Univ. Complutense, 2011, 365-403.
- SEMPERE Y GUARINOS, J.: *Ensayo de una Biblioteca Española de los mejores escritores del reynado de Carlos III*, Tomo V, Madrid, Imprenta Real, 1789.
- SOTOMAYOR Y MURO, M.: “La Iglesia en la España romana”, en GARCÍA VILLOSLADA, R., (Dir.): *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, BAC, 1979, 7-400.
- “Sarcófagos paleocristianos en Murcia y zonas limítrofes”, *Antigüedad y Cristianismo* V (1988), 165-184.
- STYLOW, A. U.: “La inscripción CIL II 3037 y una posible calzada romana de Complutum a Madrid”, *Antigüedad y Cristianismo* XXIII (2006), 427-435.
- VEGA, A.C.: “La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 114 (1964), 7-78.
- VIVES, J.: *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1942 (=ICERV).
- *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por José Vives,

Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.

- “Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica”, *Hispania Sacra* XVIII (1965), 495-508.

FUENTES LITERARIAS

- AGUSTÍN DE HIPONA: SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*. Libro X. Traducción de Lope Cilleruelo. Versión on-line.
- *Obras de San Agustín, IX. Tratados sobre la gracia* (2.º). Versión, introducción y notas complementarias del P. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1973.
- AMIANO MARCELINO: *Historia*. Edición a cargo de M^a Luisa Harto Trujillo, Madrid, Akal, 2002.
- AMMIANUS MARCELLINUS. With an english translation by John C. Rolfe in three volumes, Cambridge-London, Harvard Univ. Press-Heinemann, 1971-1972 (1^a Ed. 1935-1940).
- CLAUDIANO: *Poemas I*. Introducción, traducción y notas de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Gredos, 1993.
- CLAUDIAN I, With an english translation by Maurice Platnauer in two volumes, Cambridge, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1976 (1^a Ed. 1922).
- PACIANO: *Obras de San Paciano Obispo de Barcelona*. Traducidas e ilustradas por Don Vicente Noguera, Valencia, Benito Monfort, 1780.
- PRUDENCIO: Aurelio Prudencio. *Obras completas*. Edición bilingüe preparada por Alfonso Ortega, Isidoro Rodríguez, Madrid, BAC, 1981.
- SIRICIO, PAPA: *Siricii papae ad Himerium episcopum tarraconensem*, en *S. Siricii Papae Epistolae et Decreta*. Ed. J.-P. MIGNE: *Patrologiae cursus completus*, tomus XIII, Paris, Excudebat Vrayet, 1845, 1131-1147.

WEBGRAFÍA

Archivo Epigráfico de Hispania Tardoantigua y Medieval (AEHTAM). http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/web_aehtam/index.html

Biblioteca Virtual de la Real Academia de la Historia. <http://bibliotecadigital.rah.es/>

Cervantes Virtual. <http://bib.cervantesvirtual.com/>

Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby. <http://www.manfredclauss.de/es/>

Epigraphic Database Heidelberg. <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>

Hispania Epigraphica Online (=HepOI). <http://eda-bea.es/>

Obras de Agustín de Hipona. <http://www.augustinus.it/>

Trismegistos. <http://www.trismegistos.org/>

LAS IDEAS DEL BANQUETE EN LOS AMBIENTES JUDIOS DE PALESTINA Y LA DIÁSPORA

Carlos A. Pérez Díaz
Universidad de Málaga

“El señor dijo a Moisés:

*“Habla a los israelitas y diles estas son mis fiestas,
las fiestas del Señor, en las que convocaréis asambleas santas”.*

(Lev 23:1)¹

RESUMEN

Compartir la misma mesa era un signo de amistad, de familia, de pertenecer a un mismo grupo o comunidad y a una misma religión. Por ello era la importancia de defender la pureza y la integridad teniéndose muy en cuenta cuales eran los límites y el copioso capítulo de las restricciones para llegar a cumplir con exactitud las leyes sin poner en peligro sus valores. Un pueblo tan celoso de su pureza, como era el pueblo judío, guarda a través de las normas en la mesa y de la comida, su identidad para evitar cualquier intromisión de otros pueblos.

Palabras clave: Ágape, simposio, ritos, pesaj, pureza.

ABSTRACT

Table-fellowship is a symbol of friendship, of family, to belong to the same group or clanship and the same religion. For this reason, the importance of defending purity and integrity, considering what were the limits and the extensive restrictions to get compliant with accurately the laws without compromising their values. A community jealous of her purity like was the Jewish people, keeps through the rules on the table and food, their identity to avoid any intrusion of other peoples.

Key words: Agape, symposium, rites, pesaj, purity.

1 Para las citas y consultas Bíblicas he seguido la coeditada por PPC, Madrid; Sígueme, Salamanca y Verbo Divino, Estella, de la Casa de la Biblia, edición de 2001 y comparaciones con la Biblia de Jerusalén, edición 1976. En caso contrario lo señalaré con oportunidad.

INTRODUCCIÓN

Para un mejor entendimiento del banquete en los ambientes judíos, en un tratamiento general, tanto de la época preéxilica como en la postéxilica, convenimos que deben conocerse previamente los graves problemas, tanto sociales como económicos, de la población judía².

De este modo, siguiendo a J. Jeremías (1977³) hay que considerar de vital importancia la generosidad de la legislación social del Antiguo Testamento, se sabe que había paganos que se convertían al judaísmo para poder llegar a ser atendidos como un pobre más de Israel. La limosna desempeñaba un papel de gran importancia en la bien entendida piedad judía. El rabí Hillel enseñaba: “*Muchas limosnas, mucha paz*”⁴. Debe dejarse entendido que en esta época Jerusalén era un centro de mendigos, en una importante mayoría reunidos en torno al templo.

Durante el hambre que azotó la ciudad de Jerusalén, años 47 a 49 d. C., murieron un gran número de sus ciudadanos por la falta de alimentos. En estas circunstancias la ayuda de la reina Helena de Abiadene⁵ fue un auxilio esencial, aportando trigo, higos secos y una interesante cantidad de dinero. Además, era práctica muy común que los peregrinos que llegaban a la ciudad ejerciesen la caridad, como se deduce de F. Josefo⁶, era ésta una ayuda importante para los necesitados, teniendo presente que el número de viajeros que llegaban a la ciudad diariamente era muy significativo.

Para el caso, debe recordarse el texto de Tobías: *Sin embargo, yo, casi siempre solo, iba a Jerusalén en las fiestas, como manda a Israel una ley perpetua. Me apresuraba a llevar a Jerusalén las primicias y diezmos del ganado y la primera lana de las ovejas (Tobías 1:6).*

Ciertamente, Jerusalén gastaba en beneficencia una parte del segundo diezmo, del diezmo del ganado y de los frutos de los árboles de cuatro años que se distribuían en la ciudad entre enfermos, huérfanos, viudas y pobres. Se practicaba, además la ley Shevi'it una de las leyes de la agricultura, concretamente esta ley consistía en dejar la tierra en calma en el séptimo año del ciclo agrícola, (el año sabático de la Tierra) y por ello y de evidente importancia era la condonación de deudas. En estas ayudas deben tenerse presente aquellas que prestaban las comunidades religiosas: esenios y cristianos. Los primeros tenían un miembro de la orden en cada ciudad, quien facilitaba ropa y enseres para el sustento, por su parte la comunidad primitiva cristiana hacía un reparto de bienes (Hch 2:44-45; 4:32-37; 5:1-11). Este reparto se centralizaba en los apóstoles, quienes debieron acudir a ser sustituidos por siete personajes, escogidos entre los fieles, para que se encargasen del servicio de las mesas (Hch 6:2) y de este modo ellos quedaban libres para dedicarse a la predicación. La comunidad alimentaba a los pobres, mejorando a las viudas en el reparto de las limosnas que había recibido el grupo.

2 Ver una recomendación indispensable R. Chenoll. (1995). *Entre el verbo y la palabra, cap. IV, Eucaristía y banquete mesiánico.*

3 También André, P. (1982) *El mundo judío en tiempos de Jesús.*; Ben-Sasson, (dir.). (1991) *Historia del pueblo judío. 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media*; Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, traducción de J. Coscaya y A. Piñero. (1985). Soggin J. A., (1997) *Nueva Historia de Israel.*

4 Jeremías J, *op. cit.*

5 Flavio Josefo, *Antigüedades*, XX, 17-95, *Helena y su hijo Monobaz se convirtieron al judaísmo alrededor del año 30.* Usando el Talmud como fuente de información dice: *La reina Helena llegó de visita a Jerusalén en una época de sequía y hambre (años 46-47) por lo que mandó comprar trigo de Egipto e higos de Chipre para la hambrienta población de Jerusalén. También donó un candelabro de oro para el Templo de Jerusalén y construyó palacios en la ciudad.* Helena se convirtió al judaísmo en torno al año 30, falleciendo en el año 56 d.C.

6 F. Josefo *Antigüedades* IV 8, 19.

En resumen, la situación económica en Israel, para la época que analizamos, era de gran necesidad, donde un notable número de sus ciudadanos vivían en la extrema pobreza sobreviviendo de la caridad. Era de interés realizar esta somera semblanza de la situación económica de Israel, antes de adentrarnos en el tema principal. Sin la realización de este ejercicio puede darse una falsa impresión sobre el banquete.

2. LAS IDEAS DEL BANQUETE

En la mayoría de los estudios realizados sobre el banquete se afirma que, durante el periodo grecorromano, los judíos compartían las costumbres de éstos: valores éticos, protocolo y comida. Así lo narra Ben Sira, en el relato que hace sobre el banquete de la sabiduría en *el libro de la sabiduría* (Eclo (31:12-31; 32:1-8), donde se conectan a la perfección los hábitos comunes judíos con los breves consejos que se dan en (Proverbios 23:1-3) para el comportamiento en un banquete. En Ben Sirá, se encuentra el testimonio de un especialista judío en la tradición sapiencial quien trataba de enseñar normas de vida y ética a los jóvenes de la aristocracia judeopalestina. Parte de estas enseñanzas están relacionadas con el protocolo y costumbres en el banquete, siendo, efectivamente, muy similares a las del mundo grecorromano⁷. El personaje del rey en los escritos sapienciales no es solo política. Doré (2003) opina que el maestro de sabiduría realiza una labor de educación, de instrucción. El alumno, receptor de su enseñanza en el libro, es el que en adelante se ocupará del manejo de las cuestiones de la sociedad. La educación de hoy debe llevarle a encontrar la sabiduría de Dios.

Es muy singular que no llegue a hacerse mención alguna a ningún tipo de restricción en la comida que pudiese llegar a limitar la participación de un judío en la mesa. Tampoco llega a ser definitiva la postura, si los invitados se reclinaban o llegaban a sentarse. En varios textos se menciona el hecho de sentarse en las comidas (Tob 9,6); no obstante, hay diferentes lecturas que hablan de la práctica de reclinarse como plantea D. Smith (2009). Debe señalarse que griegos, romanos y judíos compartieron la costumbre de reclinarse a lo largo de su historia. Los primeros ejemplos de esta práctica los tenemos en Oriente Próximo, donde era la postura más apropiada para comer en tiempos en el que las tribus usaban las tiendas de pelo de cabra para vivir, de donde pudieron pasar al uso común normalizado de cierta clase.

El estudio de Dentzer (1982) presenta la costumbre de reclinarse como un hecho de mayor relevancia, no se trataba tan solo de la postura, era un modo de señalar una institución social desarrollada como es el banquete grecorromano, adoptando también un importante cambio pasando la comida principal del día al atardecer o incluso después del ocaso. Tanto griegos como romanos toman este banquete formal como un evento al que dedicaban más de tres horas, era la ocasión para unir a la comida un largo periodo donde beber y distraerse. Era habitual beber el vino mezclado con agua; los griegos consideraban inculto beber vino sin mezclar, se cuenta que se debía beber dos partes de vino por cada cinco de agua, lo que significa que se alzaba la copa mucho más hasta llegar a un incorrecto grado de embriaguez, algo muy común en las narraciones literarias del banquete.

El banquete siempre ocupó un lugar de gran importancia en el mundo judío. Eran numerosas las fiestas a celebrar, cuyos orígenes se remontan a los inicios de sus costumbres, llenando todo el calendario religioso. Suponía el entretenimiento, variando desde juegos festivos

⁷ Véase la afirmación de Martin Hengel (1974): “*La influencia de las convecciones en las comidas del Sirácida*”, en *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, vol. 2 pág. 150.

a representaciones, música o conversaciones filosóficas, era conocido que no había banquete que se tuviese por acontecimiento social completo si no se ofrecía algún tipo de distracción. Por otro lado, eran varios los grupos que se organizaban dentro del judaísmo que solían celebrar sus fiestas haciendo resaltar su diferencia e independencia de los otros, realizando comidas especiales.

En el Antiguo Testamento se documenta el primer banquete del mundo judío antiguo con la preparación de un gran banquete por parte de Abraham el día en que su hijo fue destetado⁸. Pero, en todo caso, será la tradición rabínica la que dicte las ocasiones en las que debe llevarse a cabo una reunión festiva: un compromiso matrimonial, una boda, una ceremonia de circuncisión, los sábados, la noche anterior a un ayuno, después de un entierro.

Un hecho que duró en el tiempo fue la costumbre de invitaciones dobles a un banquete. Antes de realizarlo, se enviaba una invitación; posteriormente, cuando estaba cerca la fecha en que se realizaba el banquete, un sirviente era quien anunciaba que todo estaba listo y se reiteraba que se le esperaba como invitado. Algunos ejemplos de esta costumbre ser recogen en la Biblia: El rey Asuero y Amán fueron invitados por Esther a un banquete y cuando todo estuvo preparado los chambelanes del rey fueron a traer a Amán (Esther 5:3-4; 6:14) aunque el banquete llegó a ser una terrible fatalidad para Amán, pero efectivamente, se observó la tradición de la doble invitación. Existe un nuevo ejemplo en la parábola del casamiento del hijo del rey: *El reino de los cielos es semejante a un hombre rey, que hizo bodas para su hijo, y envió sus siervos para que llamasen a los llamados a las bodas (Mat 22: 2,3).*

De igual modo, la parábola de la gran cena también conoce de esta doble invitación: *Un hombre hizo una gran cena, y convidó a muchos. A la hora de la cena, envió a su criado a decir a los invitados: Venid, que ya está todo preparado.* Existen otros textos sobre el tema⁹, donde las invitaciones llegan a tratarse de igual modo. Como ejemplo sirve la siguiente invitación de boda: *Dioscora te invita a cenar en la boda de su hijo el 14 de Mesore en el Serapeion a partir de la hora nona, ¡adiós!* Más cercano a la fecha que se indica llegaría un recordatorio.

El banquete se celebraba habitualmente por la noche, en habitaciones bien iluminadas. Quien no fuese invitado al banquete, se decía de él *que había sido arrojado de la luz a las tinieblas de afuera, a la noche.* En las enseñanzas de Jesús tal expresión venía a ser semejante al día del juicio. Más los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera (Mat. 8:12). La expresión de “las tinieblas de afuera” toma un nuevo significado, cuando se piensa en el miedo que en la época tenían a la oscuridad, de tal modo que la lámpara de aceite se mantenía encendida durante toda la noche. El dormir en la oscuridad venía a ser una experiencia muy poco agradable.

3. EL BANQUETE DE LA ALIANZA

La concepción de alianza es una imagen que no tiene equivalente en Oriente próximo antiguo. Con Jhonson (2010) vemos que implica la existencia de un contrato de obediencia a un Dios que actúa como un rey constitucional que se obliga por sus acuerdos.

“Hoy le has hecho decir a Yahvé que él será tu Dios y tú seguirás sus caminos, observarás sus preceptos, sus mandamientos y sus normas, y escucharás su voz. Y Yahvé te ha hecho decir

8 La alegría domina la escena, el nombre de Isaac es un deseo y una petición: “que Dios le sonría”. El contrapunto es la forzada renuncia de Ismael El nacimiento de Isaac es el final de una larga espera. Y desenlace de una crisis.

9 Ver John G. Smith, (1974) *Ecclesiasticus, of the Wisdom of Jesus Son of Sirach*, Londres: Cambridge University Press. También (Mt 22:3) y sobre todo en (Lc 15:16-17)

hoy que tú serás su pueblo propio, como él te ha dicho, y que tú deberás guardar todos sus mandamientos; y que él te elevará en honor, renombre y gloria, por encima de todas las naciones que hizo, y que serás un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios, como él te ha dicho. (Dt. 26;17-19)".

La ceremonia en la que se ratifica la alianza del Sinaí (Ex. 24: 3-11):

Moisés vino y comunicó al pueblo todo lo que había dicho el Señor; y todas sus leyes. Y todo el pueblo respondió a una: Cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor. Moisés puso entonces por escrito todas las palabras del Señor. Al día siguiente se levantó temprano y construyó un altar al pie del monte; erigió doce piedras votivas, una para cada tribu de Israel./ Luego mandó a algunos jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión en honor del Señor./Moisés tomó la mitad de la sangre y la puso en vasijas y la otra mitad la derramó sobre el altar./ Tomó a continuación el código de la alianza y lo leyó en presencia del pueblo, el cual dijo: Obedeceremos y cumpliremos lo que ha dicho el Señor./ Entonces Moisés tomó la sangre y roció al pueblo diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros según las cláusulas ya dichas....

conecta con (Éx 20; 21). El primer rito está descrito con gran detalle: la alianza con el hombre, que es invitado a convertirse en colaborador de Dios. El pueblo se compromete con el signo de la sangre. El segundo es la comida en la que toman parte Moisés y los ancianos representantes del pueblo en la que se crea comunión.

Es con este rito como se crea una relación firme entre Dios e Israel. La fidelidad en la alianza establecida con el Señor, garantizará bendiciones al pueblo, (Dt 28: 1-14) en tanto en caso de infidelidad le aguardaran múltiples castigos (Dt 28:15-68) que están catalogados al final del discurso deuteronomista. Es también donde hace su aparición el tema de la comida, puesto que la alianza es una expresión de la libre voluntad, que se establece por medio de un rito de comunión. De este modo, la participación de varias personas en el mismo banquete era considerado en la antigüedad como un importante signo de comunión y de mutua pertenencia.

“Ahora reconozco que el Señor es más grande que todos los dioses porque ha librado a su pueblo de la opresión egipcia / Luego Jetró ofreció un holocausto y otros sacrificios al Señor, Aarón y todos los ancianos de Israel, vinieron a compartir con el suegro de Moisés el banquete que se celebró en presencia el Señor (Éx 18:11-12)".

Son varios los textos del A. T., donde se recoge el significado de la comida comunitaria: se expresaba el perdón (2Sam 9: 7); la hospitalidad (Jue 19:20-21) y la amistad (Gén 43:25-34) Por ello, hacer daño a alguien con quien se había compartido la mesa y la comida, era considerado como un crimen especialmente abominable (Sal 41;10; cf. Jer 41:1-2).

La comida en común era la forma con que corrientemente se sellaban los pactos y tratados, tanto por parte de los individuos particulares como por parte de grupos diversos (Gén 26: 30-31; 31: 46-54). En efecto, no se disfrutaba tanto como el comer y el beber juntos para que ayudase a relajar los ánimos, al placer del diálogo y a unir criterios que dividían a las personas. Esta comida se adaptó al terreno religioso. Así encontramos una antigua tradición donde se narra que la alianza del Sinaí había sido confirmada tras un banquete:

“Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel subieron / y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro, tan brillante como el cielo / Y aunque vieron a Dios, él no hizo perecer a aquellos elegidos de Israel. Luego comieron y bebieron. (Éx 24: 9-11)".

Se tratan de los versículos que cierran la alianza.

Y, asimismo, Moisés, unido a los ancianos de Israel en el límite de la tierra prometida, dio al pueblo la orden de renovar la alianza con un rito similar:

Alzarás allí al Señor, tu Dios, un altar de piedras que no hayan sido labradas y sobre él ofrecerás holocaustos al Señor, tu Dios; ofrecerás sacrificios de reconciliación y allí comerás y te regocijarás ante el Señor, tu Dios (Dt 27:6).

Pero, evidentemente, el banquete de la alianza solo se asemeja a los banquetes con que se ratificaban los tratados, si bien no pueden ser igual, puesto que Dios no se sienta a la mesa con los hombres. Sin embargo, de alguna forma, se hace comensal con ellos, en tanto que ha sido convocado a comer un alimento que le ha sido ofrecido y que Dios les ha restituido como signo de su indulgencia

4. BENDICIONES Y MALDICIONES

Las bendiciones y maldiciones - fidelidad e infidelidad, conforman un todo con clara referencia a la ley y a la tierra. El cumplimiento de las leyes otorga las bendiciones divinas sobre la tierra, su incumplimiento acarrea maldiciones sobre ella o incluso su pérdida, con el consiguiente destierro, como fue la experiencia del destierro a Babilonia.

El rito recuerda los pactos que se hacían desde muy antiguo, entre el rey y sus vasallos. En este caso y a pesar de la mediocre fe que presentan Abrán y Sara, por la falta de un hijo, reciben la alianza de Dios:

... A tu descendencia le daré esta tierra, desde el torrente de Egipto hasta el gran río, el Éufrates. (Gen 40:17).

Esta alianza continúa con una nueva versión, enriqueciendo las promesas realizadas anteriormente, prometiendo a los ancianos que sus hijos llenarán el mundo, llegando a ser los dueños perpetuos de la tierra que les había prometido y padres de reyes. En contrapartida solo exige el rito de la circuncisión como señal de esta nueva alianza. En este caso no existe banquete:

El Señor añadió:

Guardaréis mi alianza tú y tus descendientes de generación en generación. / Esta es la alianza que establezco con vosotros y con tus descendientes y que habréis de guardar: circuncidación a todos los varones. / Circuncidareis la carne de vuestro prepucio y ésta será la señal de mi alianza con vosotros. (Gen 17 9-11).

De la fidelidad o infidelidad a la Alianza dependen la serie de bendiciones o maldiciones que establece al final del discurso. El cumplimiento de las leyes atrae las bendiciones divinas sobre la tierra, en tanto que su trasgresión supone su maldición o incluso su pérdida con el consiguiente destierro¹⁰.

Es evidente el paralelismo entre los versículos. Nótese que es un pacto de autoridad, que siempre eran las condiciones que dictaba el rey a un vasallo. En ningún caso el vasallo puede introducir algún término en el pacto. Del mismo modo, que en el Deuteronomio y en todas las reposiciones del pacto con Dios en la Biblia, es Dios quien prescribe las condiciones, obligaciones, bendiciones y maldiciones.

El éxodo bíblico tiene su final con la entrada en la tierra prometida, donde “manaba leche y miel”, expresión simbólica que se repite con frecuencia en los textos, aunque, entre otros el cántico de Moisés amplía el repertorio de alimentos:

¹⁰ Bendiciones y maldiciones se inicia en Deut. 27, 26, con ¡Maldito quien no guarde ni ponga en práctica las palabras de esta Ley!, para continuar con Deut. 28,2

...Le hizo cabalgar sobre las montañas, lo alimentó con los frutos del campo, le dio a gustar miel de la peña, aceite de la dura roca / cuajada de vaca y leche de ovejas, grasa de corderos, toros de Basán y machos cabríos, flor de trigo en abundancia: y como bebida la sangre fermentada de la uva.

5. EL BANQUETE EN LAS SECTAS JUDÍAS

5.1 Fariseos

Entre los distintos grupos y sectas que componían el arco judío encontraron el modo de diferenciar sus características y límites en las comidas. Antes de los años 70, los fariseos (separados) se caracterizaban por la pureza en la mesa, Neusner (1975). La mesa se establecía como una institución sagrada después de la destrucción del segundo templo. Es el tiempo en que los rabinos Yochanan y Eleazar solían decir: “Mientras el Templo estuvo en pie, el altar purificaba a Israel; ahora una mesa de hombres hace expiación por él¹¹”.

Esta interpretación de la Ley es el resultado de que fuesen los reformadores de las leyes de pureza, llegando a reinterpretar las leyes del culto en el templo, aplicándolas a la vida de la comunidad. Es esto lo que hace decir a Neusner (1976):

Los fariseos mantenían que se debía consumir la comida habitual, en un estado de pureza, como si uno fuese un sacerdote del templo. Así, los fariseos se otorgaban a sí mismos (y por ello a todos los judíos) el status de sacerdotes del templo y hacían todo aquello que los sacerdotes debían hacer de acuerdo con su status. Según esto, la mesa de cualquier judío en su casa, se consideraba como si fuese la mesa del Señor en el templo de Jerusalén.

Pero a estas conclusiones de Neusner, se opone Sanders (1990) argumentando que los fariseos estaban más atentos a la comida sacerdotal que en la pureza de los alimentos.

No debe dejar de considerarse un dato de interés de una fuente apócrifa del siglo I, La ascensión de Moisés (VII, 4.7.8), donde se reprocha duramente a los fariseos el tenerlos por gentes que gustan del banquete y atracarse a todas las horas del día y que de la mañana a la tarde les agrada decir: queremos tener festines, comer y beber. La forma de referenciarlos induce a examinar las costumbres fariseas, sobre la comida, que estén en consonancia con las prácticas de otras sectas y comunidades. Con el claro ánimo de poder rebajar el tono que se ha empleado en esta fuente, hallamos que en la Tosefta el rabino Eleazar ben Sadoc¹² deja dicho, en época anterior a la destrucción del segundo templo: Estas son las costumbres de las habûrot (comunidades) de Jerusalén [y precisamente viene a decirlo en el texto correspondiente a los fariseos]:

“uno de los miembros irá a un banquete de esponsales, otros a un banquete de bodas, otros a una fiesta de circuncisión, otros a una recogida de huesos, unos irán a una comida festiva y otros a una casa mortuoria¹³”.

La coincidencia en los textos, uno de ellos legal y el otro apócrifo, coincidentes en la afición manducatoria de los fariseos, parece no dejar lugar a dudas su glotonería, por la que

11 Tratado de Babilonia. Bekarot- 55ª, ver Neusner op. cit.

12 Se trata de R. Eleazar I, nacido poco después del 35 d. C. en Jerusalén

13 El cadáver era colocado en un sepulcro excavado en la roca; los huesos de trasladaban a un osario un año después del enterramiento.

también son reprochados y se opina que, con razón, puesto que se entiende que estaban en todos los banquetes. Se puede, sin embargo, preguntar si las cosas son tan simples. En cuanto al banquete fariseo en sí, presentaban todas las prácticas del banquete tradicional judío, al que se unían las ya mencionadas prácticas de pureza.

5.2 Saduceos

Buena parte de los saduceos eran de extracción de la clase distinguida. No dudaban en hacer alarde de objetos suntuosos —joyas, vajillas, ropajes— y de su beneplácito a ciertos modelos sociales helenísticos y, a la postre, romanos. Puesto que negaban la resurrección, su máxima preocupación era la de su bienestar temporal al creerse ensalzados por Dios por su situación relevante. Creyentes del Pentateuco, relegaban, por innecesarios, el resto de escritos bíblicos respetando solo las leyes escritas.

No llegamos a tener noticias de sus reuniones donde compartieran la comida o, al menos, no hay clara constancia de ellas. Debe suponerse que debieron realizar algún tipo de banquete con las variantes oportunas a como entendían su clase y condición, que es de entender que no llegarían a perdonar si eran aficionados a los modelos sociales helenísticos y romanos donde el banquete era indispensable.

5.3 Esenios

Fueron señalados como una secta del judaísmo, así lo hacen Filón y Josefo¹⁴. A partir de los datos que aporta Flavio Josefo, se puede conocer su forma de sociedad entre los siglos II a. C. y I d. C. De recto orden, estricta moral, vestidos de blancos hábitos y fieles de la pureza a través de baños rituales y del celibato, creían en la llegada de un Mesías davídico y otro sacerdotal. Gracias a los hallazgos de Qumram, conocemos de sus prácticas en soledad, oración y sacrificio. También se ha llegado a valorar que la predicación de Juan el Bautista en el desierto, está íntimamente relacionada con este colectivo ascético.

De este modo, nos encontramos con un grupo fuertemente estructurado, con una jerarquía propia y funcionarios, donde sus miembros ponían en común todos sus bienes. Como señala García Martínez (2000) participaban en comidas comunitarias, y se hallaban sometidos a una disciplina muy estricta, con penas y castigos para cualquier transgresión. Lo cierto es que habían denunciado la autoridad de las familias sacerdotales de Jerusalén y sus desvíos de la Ley, según su interpretación, razón por la que formaron la comunidad apartada del judaísmo, pero, a pesar de todo, definida por las leyes de pureza del templo. A todos los miembros de la comunidad se les exigía la observancia de todas las leyes de pureza en la vida cotidiana de mayor exigencia que el culto del templo de Jerusalén.

La comida comunitaria esenia era de gran importancia para la comunidad. De acuerdo con lo que sobre este particular se extrae de la Regla de la Comunidad, que sintetiza como se veía a sí misma: Comen en común, bendicen en común y deliberan en común (1QS 6,2-3). Las comidas eran momentos en los que se reunían todos los miembros de la comunidad y en los que no estaba permitido participar, plenamente, a los que aún no formaban parte de ella, ya que requerían estar en un estado de pureza ritual que sólo confería la pertenencia a la comunidad. (1QS 6,20-2). El orden en la comida era bendecir los alimentos (1QS 6,2-6). comenzando por

14 Ver la versión traducido por M. Cordeo (1982) Josefo, *Jewish War*. Vol 2

los sacerdotes, que extendían su mano los primeros sobre el pan y el vino, y después se comía. Se llegaba a conferir tal importancia a las comidas que uno de los castigos más frecuentes por las transgresiones de las normas era la separación temporal de la mesa como consecuencia de haber perdido el estado de pureza que esto causaba (1QS 7,18-20); de la misma forma, la vuelta al estado de pureza por el cumplimiento de los castigos significaba volver a participar en la mesa de la comunidad. Parece que, aparte de las comidas comunitarias, existían banquetes rituales diferentes de éstas comidas cotidianas (1QS 6,2-6). La descripción de la comida la narran los mismos esenios:

“Cuando haya diez hombres del Consejo de la Comunidad no faltará un sacerdote entre ellos. Y todos se sentarán ante él según su rango y se le pedirá consejo en todos los asuntos por orden de su rango. Y cuando se haya preparado la mesa para comer y el vino nuevo para beber, el sacerdote será el primero para extender su mano para bendecir las primicias del pan y del vino nuevo”. (1QS 6, 3,6).

Es de apreciar que con el inicio de: Cuando haya diez hombres...”se está sugiriendo que las mujeres no participaban en estas comidas de la comunidad y que cuando se menciona que el sacerdote bendice las primicias del pan, debe estar refiriéndose a toda la comida, puesto que un elemento importante de la dieta era la carne, al menos es lo que sugiere el haber encontrado en distintos lugares de Qumrán huesos de bueyes, cabras y ovejas, (nunca de cerdo) dentro de vasijas, a los que se ha separado la carne, sin que, por otro lado, existan vestigios de pudiesen ser animales destinados al sacrificio.

Los escritos de Qumrán no establecen la periodicidad con se celebraban las comidas comunitarias, pero Josefo (Jewish War, vol. 2), dice que las comidas se realizaban dos veces al día, una por la mañana, al hacer un descanso en el trabajo y otra al finalizar el trabajo del día. Pero, antes de la comida se purificaban dándose un baño y se vestían con ropajes especiales; del mismo modo, se mencionan los lavatorios purificadores con el acceso a la comida pura. (1QS 5,13-14).

En definitiva, la comida de Qumrán se identificaba como una “comida sagrada”. En las fuentes, esto puede evidenciarse en la referencia de Josefo cuando dice que: entran en el refectorio como en un lugar santo y practicando el silencio en la mesa de manera que a los de fuera les pareciese un misterio tremendo. No existen dudas sobre que en la comida esenia la pureza ritual era practicada hasta el extremo, pero no por esto denominarla “comida sagrada” tiene efecto alguno, porque el término sagrado en el mundo antiguo, fácilmente se podía aplicar a cualquier banquete grecorromano.

5.4 Los inicios del banquete cristiano.

Los primeros cristianos, al igual que todas las sectas de su tiempo hacían lo propio¹⁵, reuniéndose para comer. De tal modo que cuando era el caso, llevaban a cabo una práctica usual a todos los pueblos religiosos y sectas del mundo antiguo, según Wight (1981). De tal modo que los orígenes de las primeras comidas cristianas no siguen una guía original; además es probable que aún no existiese ninguna forma de culto cristiano primitivo, llegando a ir evolucionando con

15 El simposio, como rito griego tiene su igual en el mundo semítico noroccidental; así, el hebreo, el fenicio, el púnico y el arameo usan todos los términos “*marzeah*” para significar la celebración de un banquete que incluya un sacrificio para honrar a una divinidad.

las reuniones en casas donde compartían una comida a la que posiblemente le siguiese el culto en la mesa.

Es una situación que llegará a cobrar importancia cuando se produzca la intervención de Pablo de Tarso, con su teología y la relación con el banquete, teniendo presente la vivencia de las cartas dirigidas a las comunidades¹⁶, donde eran leídas en voz alta.

Por tanto, debe entenderse que las alusiones en Pablo a las comidas de Antioquía y Corinto, muestran la misma usanza básica, debiendo ser comunes estas mismas prácticas de las comidas en otras iglesias paulinas, como las de Galacia y Roma. Gran parte del discurso teológico de Pablo gira en torno al significado y la práctica de las comidas, quien era capaz de dar soluciones que pudieran quedar explicadas en el concepto tradicional del banquete.

El primer conocimiento que nos ha llegado sobre una comida cristiana es la de Antioquía. La describe Pablo en la carta a los gálatas (Gal 2:11-14), evocando una controversia pública con Pedro. De este modo, queda suficientemente explícito que en esta carta no se deseaba tratar únicamente de una sola circunstancia social de la vida de la Iglesia, sino de introducir una tesis cargada de un gran sentido teológico: “*Sabemos que el hombre no alcanza la justicia por observar la Ley, sino por creer en Jesucristo*” (Gal 2:15-16). Si este no fuese el caso, el razonamiento de Pablo carece de sentido.

6. EL BANQUETE EN LA LITERATURA RABÍNICA

La principal fuente de información sobre el banquete de los judíos son las producciones literarias rabínicas, Schürer (1985) al igual que otros aspectos de su vida intelectual o espiritual.

La liturgia de la de fiesta judía o banquete, se recoge en distintos textos de la cultura *tanaim*¹⁷; los textos describen las formas y el desarrollo de la comida, que vienen a igualarse a la grecorromana. En un texto de la *Tosefta* queda recogida la comida, vino, lavado de manos, bendiciones, etc. Dice el texto¹⁸:

¿Cuál es el orden en la comida? Los invitados entran [en la casa] y se sientan en bancos y en sillas hasta que estén todos. Al entrar les ofrecen a todos ellos aguas para sus manos. Cada uno se lavará una mano, les escanciarán una copa; cada uno dice la bendición para sí mismo. Les traerán los entrantes y cada uno dice la bendición para sí mismo, van al comedor y se reclinan y les ofrecen agua para sus manos; aunque se han lavado una mano, [ahora] se lavan las dos. Les escancian una copa; aunque ya han hecho una bendición en la primera, dicen una bendición en la segunda. Les traen el postre y, aunque dijeron una bendición en la primera copa, dicen una bendición en la segunda y una bendición para todos ellos. El que llega después del tercer plato ya no tiene derecho a entrar. (Tratado Tosefta, Bendiciones. 4, 8, 98).

Aclarar sobre este texto, que al inicio de la comida los invitados están sentados en bancos y sillas y tras los entrantes pasan al comedor y se reclinan. Esta parte del texto ha originado cierta confusión en algún autor que ha interpretado que pasan al comedor antes de los entrantes,

16 Véase la cita de J. Louis Martyn (1991) a la lectura pública en la iglesia de la carta a los gálatas cuando los cristianos se reunían para el culto. *Pauline Theology* Fortress Press, Mineápolis, p.161

17 Los *tanaim*, eran los maestros transmisores de la tradición oral, que fue escrita y codificada como base para la Mishná, Tosefta, y las enseñanzas del Talmud. Según la tradición, los *tanaim* fueron la última generación de maestros orales que se inició con Moisés.

18 Texto muy repetido en obras de análisis en las formas del banquete, pero que era recomendable utilizar por la conclusión a la que se ha llegado por mi parte y cuya opinión queda recogida.

cuando el texto dice con claridad que reciben los entrantes, que consumirían, estando aún en el vestíbulo o antesala, tras lo que pasarían al comedor en reclinatorios, para recibir el plato principal. Esta actividad de cambio de estancia e incluso postura, sentarse-reclinarse, debe ser del periodo último y aún quedan secuelas de la vieja tradición de reclinarse, que probablemente llegase hasta la Pascua.

Es de interés una distinción que se realiza la *Tosefta* sobre las bendiciones que se hacían sobre el vino, que resulta ser coincidente con la *Mishná*: *Si los hombres se sientan aparte para comer, cada uno dirá la bendición para sí, si se reclinan en torno a la mesa la dirán en nombre de todos...*, tratando de insistir con el simbolismo en el que un grupo de personas juntas, reclinadas, en torno a una mesa, se convierte en una comunidad de comensales.

En la bendición del vino, tradicionalmente, se decía: “Bendito seáis, vos, oh Señor, nuestro Dios, rey del universo, creador del fruto del vino” (Tratado de la Mishná. bendiciones, 6.1). Se trata de una forma de bendición que puede compararse a las de la tradición grecorromana, diferenciada en que esta estaba dirigida a Dionisos, dios griego del vino. Cuando durante la comida no había música, la conversación servía de entretenimiento. En este caso se invitaba al anciano a que hablase, pues es a él a quien corresponde (Eclo 32:3) pero Ben Sira advierte que lo haga con discreción, con la virtud del saber estar: debe comportarse como un hombre sabio allí donde se encuentre. En este momento puede verse un paralelismo entre el profundo discurso del sabio y el banquete como argumento de un discurso elaborado¹⁹. Siendo así, el discurso está vinculado a la Ley, por ello los comensales deben ser hombres virtuosos para que puedan centrarse en reflexiones inspiradas en la Ley del Altísimo (Eclo 9, 15-16). Estos versículos confirman lo que antes se ha mencionado sobre el discurso elaborado: Las reflexiones sobre el discurso de la Ley debieron tener lugar en los banquetes. Por tanto, el banquete es una instauración anterior, que sirve en dos sentidos, el humano al mostrar las buenas maneras y otro más profundo e importante como es el de disertar sobre la Ley. Pero también, en el mencionado versículo (donde añadiendo el v 14), dice:

Siempre que puedas, frecuenta a tu prójimo, y con los sabios aconséjate. / Con los inteligentes mantén conversación, y habla siempre sobre la Ley del Altísimo. / Invita a tu mesa a gente buena, y sea tu orgullo el temor del Señor.

Ben Sirá, sin duda concede gran importancia a la comida en la mesa y parece no gustarle una mesa bien provista, ni tampoco la de la alta sociedad (Eclo 13, 7-23). Pero es en Jerusalén, donde los banquetes en casa de los ricos se desarrollaron con gran fuerza. Es en estos donde el anfitrión es distinguido por el número de invitados que acudían a su banquete, o mejor por el buen servicio que hubiese dado a sus huéspedes. En estas casas adineradas se acostumbraba a contratar a quien preparase la comida para ofrecer una comida de calidad, aunque si a la persona contratada para hacer los guisos, de las ollas no había salido nada exquisito, debía sufrir un castigo que estaría de acuerdo con la importancia del anfitrión y de sus invitados y, por supuesto, de la falta cometida.

El vino de mesa se bebía en vasos de cristal, servido directamente en él, sin que fuese mezclado con agua en recipiente aparte. Debe tenerse presente que la diversión siempre era acompañada por el vino. El Eclesiástico, dice (32, 5-6): *la melodía acompañada de buen vino,*

19 Este discurso debe compararse con *El tratado de la Mishná Abot 3.4*: “El rabino Simeón deja escrito: “*Cuando tres comen en una misma mesa sin pronunciar palabras de la Torá, es como si hubieran comido de los sacrificios del difunto...Pero cuando tres comen en una misma mesa pronunciando palabras de la Torá, es como si hubieran comido en la mesa de Dios*”.

lo que viene a sugerir que la comida que describe Jesús ben Sirá puede considerarse como el banquete de tradición grecorromana: un *deipnon*, en el que la comida real era seguida por la sobremesa, el *symposion*, en el que se dedicaba un buen espacio de tiempo dedicado a la bebida y a la conversación. Cuando la animación llegaba a su punto culminante, los invitados bailaban, igual a como se hacía en las fiestas religiosas. En estos banquetes no hay constancia alguna de la presencia de las mujeres, excepción hecha de algunas prostitutas, que en varios textos se recoge que *encarecían el coste del banquete*.

7. LA COMIDA PASCUAL. PESAJ

Hacemos esto para recordar lo que el Señor

hizo por mí cuando salí de Egipto.

(Éxodo 13,8)

Pesaj es el nombre que se usa en la Biblia para designar la fiesta del éxodo. La tradición judía la fija en el jueves 15 de Nisan del año 2248. El libro de los Reyes registra esta fecha cuando comenzó la construcción del Templo, aunque no es segura puesto que se anotan varias fechas para fijar esta fecha del inicio del éxodo. La mayoría de autores vienen a coincidir en la de 1270 a. C.

En propiedad, el desarrollo es el mismo al que ya ha sido señalado para la comida festiva (evidentemente sin prostitutas). Un banquete más elaborado y con un estricto orden; llegan a servirse cuatro copas de vino ceremonial y no hay postre, debe ser el cordero pascual la última comida que se sirva²⁰. La comida se iniciaba cuando oscurecía, realzando el comienzo de la velada de Pascua y también que se trataba de un *deipnon*, la comida vespertina y principal del día.

7.1 La Pascua en las tradiciones

Este mes será para vosotros el comienzo de los meses, será el primero de los meses del año. (Ex 12:2). De acuerdo con una antigua tradición judía, Neri (1998) menciona que antes de que la Pascua fuese instituida con estas palabras, se contaban los meses comenzando por *tishri*, que es el comienzo del año visto desde la creación el mundo; a partir de este momento para Israel será este el comienzo, la nueva creación.

En el actual compendio de textos del éxodo (Ex. 13, 2; 12-14) relacionados con la pascua se señalan el rito del cordero, el de los ácidos y los primogénitos.

El sacrificio del cordero preexistente a la experiencia del éxodo, puesto que es un ritual de los nómadas que hacían antes de marchar con sus rebaños en busca de los pastos de primavera. En la noche del primer día de luna llena de la primavera sacrificaban a los recentales, rociando con su sangre los palos de sus tiendas con el fin de salvar a hombres y animales de los temidos ataques de los espíritus malignos. Esta comida de la carne del cordero se acompañaba de las escasas y amargas verduras que encontraban alrededor de la acampada o del camino realizado. La cena se llenaba de sentido religioso cuando agradecían a los dioses su protección.

20 Tratado de la Mishna. *Pesah* 10; 1-9. Edición C. del Valle (2011).

Conocemos el pastoreo nómada debido a los relatos en los libros bíblicos, en el que se llega a establecer una de las formas de aprovechamiento de los recursos del medio ambiente más antiguo del Próximo Oriente, probablemente procedente de formas de trashumancia en las que los nómadas seguían los traslados ocasionales que realizaban las manadas de animales no domesticados. Por ello no debemos aceptar la idea muy divulgada de una “expansión” continua de los pastores nómadas desde unas tierras teóricamente “nativas”, que algunos sitúan en Siria y otros en Arabia, sin menoscabo de la existencia de situaciones realmente comprometidas en la expansión de estas gentes, por su intrusión violenta en tierras de labor

Es en esta fase del año cuando la tribu se dedica a la elaboración de quesos como de otros productos derivados de la recolección y de la cacería, que constituyen actividades importantes. En todos estos casos se trata de un nomadismo “cerrado”, con mayor preponderancia en el Próximo Oriente Antiguo, que llegaría a ser el paso de los pastores a las tierras de pastizales a y la interdependencia entre los grupos nómadas y los asentados. Desde finales de primavera pastores y animales regresaban a las tierras de origen. Las historias de Abraham, Isaac y Jacob revelan este estilo de vida seminómada, algo intermedio entre la vida del beduino y la del agricultor. En cualquier caso, el ganado, ovino y bovino, formaba la riqueza de una familia, su mejor patrimonio, llegando a ser utilizado como señal de heredad en el establecimiento de relaciones sociales.

Este ritual, inmemorial, del cordero se relacionó con el pretendido Éxodo, posiblemente desde el día en que un grupo de hebreos dejó Egipto llegando a unirse a la caravana de pastores o nómadas en una noche de marzo o abril.

El rito agrícola de primavera era la fiesta de los ácidos, panes sin fermentar, que los hebreos tomaron de las costumbres de los pueblos de Canaán (actualmente se asocia a la pascua).

7.2 La fiesta de la Pascua judía

En origen, la pascua (Ex 12; Nm 9; Dt 16, 1-8), pésaj, se celebraba el 14 del primer mes del año (‘Abib antes del destierro babilónico y Nisán después del destierro) (Jos 5, 10-11) relacionándose estrechamente con el recuerdo de la tradición salvífica de la liberación de los hebreos esclavos en Egipto (Ex 12,12-13; 21-23). En los libros del Éxodo, Números, y Deuteronomio encontramos las primeras alusiones a la fiesta la cual, durante la monarquía con la reforma de Josías, se comienza a tratar como fiesta de peregrinación a Jerusalén (2R 23,21-23). La fiesta comenzaba con la cena pascual y se extendía por siete días, de acuerdo con la tradición de los ácidos (Ex 12,14-20) . Esta fiesta de la Pascua israelita tiene toda una historia, que nos obliga a considerar al menos dos momentos:

1- El que podríamos denominar la celebración doméstica, que es cuando se realizaba un rito con la sangre (se marcaban el dintel y los postes de las casas), además de la cena propiamente dicha.

2- Y la celebración centralizada en Jerusalén, que incluía un sacrificio cultural con la sangre (recogida por los sacerdotes en vasijas que se pasaban de mano en mano hasta el altar), la parte que correspondía a Dios en el banquete de la comunión; y una cena, que obedecía a un ritual bien establecido, en el que jugaban un papel fundamental las carnes del cordero, el pan ázimo, las hierbas amargas y las cuatro copas de vino.

Estos elementos de la cena enmarcaban simbólicamente el memorial del éxodo para ser compartido fraternalmente teniendo, además, una hermosa estructura pedagógica, que permitía

que los niños aprendieran mediante esta experiencia a ser judíos, a convertirse en miembros del pueblo elegido.

El judaísmo rabínico estableció toda una serie de reglas muy minuciosas para la celebración en el templo de Jerusalén, destacando sobre todo el sacrificio. Así que recogido en la Misná:

“El cordero pascual era sacrificado por tres grupos, como está escrito: lo inmolará toda asamblea de la congregación de Israel: asamblea, congregación, Israel. Cuando entraba el primer grupo, se llenaba el atrio. Cuando se cerraban las puertas del atrio, tocaban el sofar, luego la trompeta clamorosamente y luego de nuevo el sofar. Los sacerdotes estaban en pie formando dos filas y teniendo en sus manos vasos de plata y de oro. Una fila tenía todos los vasos de plata y la otra todos de oro. No estaban mezclados. Los vasos no disponían de base a fin de que no los pudieran posar y se coagulara la sangre. Un israelita lo inmolvaba, el sacerdote recibía [la sangre] y la entregaba a su compañero y éste al suyo, recibía el [vaso] lleno y devolvía el vacío. El sacerdote que estaba más cercano al altar la vertía de una vez sobre las brasas.” (Misná Pesahim 5,5-6).

Esta parte del sacrificio se realizaba por la familia en el templo con los sacerdotes. Tras la inmólación en el templo, las familias participaban en las casas de una cena íntima en la que se comía el cordero sacrificado, los panes ázimos, las hierbas amargas y cuatro copas de vino

7.3 La celebración pascual tras la destrucción del templo

¿Por qué esta noche es diferente de todas las noches?

Debe tenerse presente que, desde la destrucción del templo en el año 70 d. C., los judíos renunciaron, obviamente, a comer en la cena pascual el cordero inmólado en el templo.

La primera cena del pesaj es denominada “cena del seder de pesaj”, importante ritual judío que se celebra en la noche de 14 de Nisán, coincidente con el equinoccio de primavera. En esta cena todo tiene un orden preciso. La pascua se celebra durante una semana y una de sus peculiaridades es la prohibición de comer cualquier alimento tratado con levadura. Se conmemora la cena antes de la salida de Egipto y con esta prohibición tratan de no olvidar que los judíos que emprendieron el camino de salida de Egipto no pudieron cenar con pan, por la falta de tiempo para que la levadura hiciera crecer la masa. Igualmente, todos los alimentos que se colocan en la mesa tienen su simbolismo. No obstante “no existió ninguna liturgia *seder* fijada antes del segundo tercio del siglo II²¹”.

Con anticipación, al inicio de la cena, ha sido retirado todo pan fermentado y guardada la vajilla ordinaria. Para la fiesta hay una vajilla especial. Se prepara por tanto la fuente en el que los alimentos que se han servido en ella también tienen su orden²², se ponen las copas en las que se servirá el vino como signo de la alegría, se acercan las sillas cómodas que reemplazan los

21 Filón trata la participación seglar en el sacrificio de la Pascua, citado en J.B. Segal (1963) “*The Hebrew Passover; Times to 79*”

22 Además de la comida servida para la cena, son necesarios otros elementos para cumplir con la parte ritual de la misnáh: vino tinto, al menos tres copas, matza (pan sin levadura), un vegetal (apio, perejil, hierbas amargas, lechuga) Jaroset (mezcla espesa de manzana, nueces molidas, una fuente con agua salada, un hueso de la pierna de un cordero con algo de carne, que ha sido asado, un huevo que ha sido asado que no se consume y una copa grande de vino para Eliahu – Isaías.

triclinios en los cuales se recostaban los comensales en las cenas antiguas, se pondrán suficientes botellas de buen vino tinto kásher, no faltará un ejemplar de la Haggadásh shel Pésaj²³, para cada uno de los celebrantes, ni tampoco un candelabro con velas nuevas para que el ama de casa pueda cumplir el precepto de encender las luces de la fiesta, colocando en el centro de la mesa la copa reservada a Elías.

La introducción se realiza con el servicio de la primera copa de vino, que se bebe mientras se pronuncia una oración de alabanza. El padre de familia toma la verdura, que se halla servida en la fuente, la moja en agua salada, pronuncia una bendición y reparte un trozo a cada uno. Tras ello reparte un trozo de pan ázimo, del que ha separado la mitad para después de la cena. El padre de familia dirige una invitación a “los que tienen hambre y a los pobres” y se sirve entonces la segunda copa. El menor de los asistentes pregunta sobre la razón por la cual se celebra en esta forma la cena. Todos responden: Un día fuimos esclavos del Faraón en Egipto; entonces nos condujo el Eterno, nuestro Dios, fuera de allí.

Se narra entonces la historia de la liberación. Con la ocasión de la narración del recuerdo de las diez plagas, cada uno mete un dedo en la copa de vino, toma diez veces una gotita de él y la derrama. No se debe beber completamente la copa de la alegría, pues entonces hubo mucho sufrimiento entre las gentes. A la narración de la historia de la liberación responden todos con el Hallel, el conjunto de salmos de alabanza que tienen que ver con la liberación de Egipto. Se bebe entonces la segunda copa.

Tras esta liturgia, son servidas las viandas propiamente dichas de la cena. Antiguamente era este el punto en que se comían ahora las carnes del cordero. El postre es simplemente el trozo de pan ázimo reservado anteriormente para este momento. Después de comer se sirve la tercera copa. El padre de familia comienza la oración de la mesa con las palabras: “Alabemos a quien nos da el alimento” y reza la oración de la mesa. Se bebe entonces la tercera copa. Finalmente se sirve la cuarta copa, momento en que se abre la puerta para que pueda entrar el mensajero del Mesías, el profeta Elías. En medio de la mesa se pone la copa llena de vino para él. Se canta la segunda parte del Hallel y se bebe la cuarta copa.

Con una oración se pone fin a la celebración: el gran Hallel (Salmo 136). Salmo conclusivo de la cena pascual, el más solemne e importante de todos, debe recitarse sujetando con la mano una copa de vino que se saborea sorbo a sorbo durante la recitación del salmo. Se trata de la cuarta y última copa de la cena, la copa del cántico. Siempre, desde tiempo inmemorial se cierra el séder con la frase recitada:

¡EL AÑO PRÓXIMO EN JERUSALÉN!

El seder de Pascua es probablemente el más famoso y querido de los rituales de origen judío. Se cree que la obligación de contar la tradición del Éxodo; fue observada por los antepasados. El mandato de las escrituras (Éx 13, 8) para contar la historia del éxodo a los hijos se interpreta como un mandamiento positivo (mitzvah). El “guion” para este ritual central de la Pascua es la Haggadá (literalmente, “decir”). Contiene preguntas y respuestas, historias, contar, el canto, la comida como recompensa. La creación de este guion se llevó a cabo durante cientos de

23 Haggadásh es el nombre que recibe el libro que cada celebrante tiene durante el séder y con el que se van siguiendo las distintas partes (sidúrim) en que está dividida la celebración-

años en el comienzo de la era común. Existen evidencias de que las partes del Seder estaban en un formato fijo en un momento de la Mishná (del segundo al tercer siglo d.C.), posteriormente se fueron incorporando algunos otros rituales y la versión tradicional actual quedó fijada muy poco después.

7.4. La última cena de Pésaj

“¡Cuánto he deseado celebrar esta Pascua
con vosotros antes de padecer”

(Lucas 22,15)

La cena Pascual judía toma una nueva significación cuando Jesús le aporta un nuevo contenido: anunciando su muerte como mensaje de una nueva alianza e instituyendo la Eucaristía. El centro de todo el relato se encuentra en las palabras de Jesús sobre el pan y el vino. De ellas, posteriormente, se derivaron dos tradiciones entre los primeros cristianos, si bien las dos llegaban a unirse para expresar como se celebraba la Eucaristía en las primeras comunidades.

Esta cena es un hecho que según Blázquez (1995), no es fácil de precisar cuándo se realizó y ello por el perfil teológico de la forma de la narración evangelista. Es cierto que no existe un acuerdo que deje claro el momento en que sucedió. Los evangelios sinópticos dicen que la Eucaristía es instituida por Jesús en el séder pascual de la noche entre el 14 y 15 de Nisán. Juan dice que fue antes de la cena de la Pascua, cuando estaban cenando, Jesús lavó los pies a sus discípulos. Este relato de Juan sustituye la cena Pascual. Para Juan la cena no pudo ser en el séder de Pésaj. Marcos relata los preparativos de la cena y para Lucas el carácter Pascual de la cena es un hecho. En Marcos no existen dudas de la institución de la Eucaristía (Mc 18: 22-25), ni en Mateo donde el ritual es completo (Mt 26: 29). Y ello, aunque Blázquez opine que no existen en Marcos alusiones a la cena y por tanto considere que está en la misma línea de Juan.

El resultado de este significativo acontecimiento conocido como “la última cena” procede de que fue donde Jesús instituye la Eucaristía. Esta afirmación, ha promovido muy distintas y encontradas posiciones sobre si la institución se produjo en la cena de Pésaj o en el transcurso de una cena entre amigos en un ambiente más festivo y solemne de lo habitual, como relatan, entre otros, Sobrado (1991) también Gnilka (1999) quien insiste en colocar la última cena de Jesús, en conexión con el grupo de comidas que compartió durante su vida con los hombres, sus discípulos y con los pecadores.

Es obvio, que estas no son las únicas consideraciones enfrentadas al hecho Pascual, hay todo un abanico desplegado, con mínimas diferencias entre ellas, pero que ponen en cuestión esta realidad. Aunque, la realidad es que no se discute tanto el hecho de la institución como la fecha en que se produjo, basado en las aparentes contradicciones de los evangelios. Pero, hay que considerar que las diferencias existentes en los evangelios sinópticos sobre la Institución de la eucaristía, no son mayores que las que existen en otros textos sobre cualquier hecho. Es concluyente que una mayoría de las palabras que usa Jesús solo se han usado en la Institución, aparecen por primera vez en esta ocasión, recogidas en cualquiera de los tres evangelistas (no Juan) o en Pablo. Por ello, hay que discurrir que no es Pablo quien introduce la Eucaristía en la Iglesia, como apunta Espinel (2005). Es Pablo mismo quien la recibe de una fuente anterior.

Por otra parte, el llamado texto largo de Lucas (Lc 22, 15-20), como el corto, que solo aparece en este evangelista (Lc 22, 19-20), son del mismo estilo y también diferentes de Pablo, al que sin duda hay que alejar del hecho de la institución Eucarística. Tras relatar la Institución de la Eucaristía, Lucas cuenta la escena de Emaús donde vuelve a mencionar que Jesús rompe el pan (Lc 24, 30).

8. EL BANQUETE MESIÁNICO

Es este el principal banquete puesto que se entiende que en él está presente el Mesías. El origen de este tipo de banquete no es de origen judío, es una situación que encontramos en varios mitos y leyendas de la creación del antiguo Próximo Oriente. En ellos se relatan batallas organizadas por los dioses en la esfera celeste. Cuando se daba por terminada la batalla se detalla que los dioses vencedores se reunían a celebrarlo con la organización de un banquete, como una comida festiva. Este antiguo relato tiene su reflejo en el banquete de la victoria/coronación de David en (1 Cr 12:24-4; 2Sm 2: 2-7; 1Sm 25: 40-44) versículos con una gran carga mesiánica: Las naciones que han llegado con sus guerreros a Hebrón, con toda lealtad para elevar a David a la realeza cuando, “además Israel era del mismo sentir, traían como regalos, asnos, mulos, camellos, bueyes cargados de pan, harina, higos pasas, vinos y aceite, ganado mayor y menor en abundancia, pues había gran regocijo en Israel” En él encontraban el paradigma del Mesías.

Los textos que narran banquetes mesiánicos llegan a ser sublimaciones literarias. Por lo general no hacen mención, ni describen, la comida que se hubiese realizado, sino que relatan comidas idealizadas. Es la razón por la que se pone en duda que el banquete mesiánico fuese una comida real; por ejemplo, la narración del banquete mesiánico de Qumrán acomoda al Mesías en el centro de una manducatoria habitual. Para Cross (1961) la idea pretende representar una cuestión que aún permanece abierta.

9. LA SEPARACIÓN DE LOS JUDÍOS DEL BANQUETE

Entonces, ¿Cómo aceptaba un judío comer en la mesa de un gentil? o mantener relaciones con gentiles? Sin duda era un hecho nada probable y de extrema importancia, para las leyes judías y que encuentra un gran eco en la literatura del segundo templo. Nos sirven como ejemplos, la antigua novela de José y Asenet, (Piñero, A. (1982). desarrollada en la Alejandría del siglo I A.C.:

“Cuando Asenet, [egipcia] se acercaba a besar a José, [hijo de Jacob, éste] extendió éste su mano derecha, la llevó hacia su pecho y le dijo: A un varón piadoso que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, que bebe la copa bendita de la inmortalidad y se unge con la unción bendita de la incorruptibilidad no le está permitido besar a una mujer extranjera, que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come de la mesa de los ídolos carnes de animales ahogados, bebe la copa de la traición procedente de sus libaciones y se unge con la unción de la perdición”

O en la carta de Aristeas a Filocrates. (Pòrtulas (2007)

“...Así había sido dispuesto por el Rey, tal como lo ves en vigor aún hoy en día: cuantas ciudades usaban de costumbres particulares en comida, bebida, lechos, tantos eran los superintendentes; y

de acuerdo con sus usos se disponían las cosas cuando visitaban a los reyes, a fin de que, sin nada que les incomodase, pasasen un tiempo placentero. Como así se hizo en este caso.”

Y, sin embargo, nada de esto hemos visto en Ben Sirá, que no parece muy preocupado sobre las leyes de los alimentos, cuando sí lo estaba por el protocolo, al participar en la mesa de un mandatario extranjero. Lo cierto es que poco se sabe con exactitud del comportamiento de un judío común frente al fariseo escrupuloso, en el hecho de guardar las leyes alimentarias. Básicamente había que abstenerse de comer cerdo y la prohibición del consumo de sangre, pero no está claro en qué medida se llevó a la práctica en el período de la diáspora. Además la carne sacrificada a los ídolos que se rechaza en las cartas de Pablo, formaban parte de las leyes alimentarias, aunque indudablemente existían muchas más prohibiciones, incluso en la forma de la preparación de los alimentos, sin que pudiesen llegar a mezclarse unos con otros²⁴.

El largo listado de prohibiciones que establece el Levítico (cap 11) constituye la base del conjunto de preceptos rituales que marcan la línea entre la comida pura (*kasher*) e impura (*trefá*). Al margen de las conocidas prohibiciones, las reglas del *kashrut* establecen también que los animales permitidos han de ser sacrificados de una forma concreta. Su muerte no sólo se debe producir con un tajo preciso y profundo, sino que los animales y sus carnes deben ser desangrados totalmente antes de ser consumidos.

En definitiva, lo que se planteaba era si un judío podía comer en la mesa de un gentil o, al contrario, un gentil acudir a la mesa de un judío. Como hace recordar Menahe Stern (1982) diciendo que “los judíos fueron conocidos durante todo este periodo por su separatismo”. Y probablemente, una de las causas era la de considerar totalmente contaminados a los gentiles.

Como no podía ser de otro modo, esta línea del discurso de Sanders, es discutida por Klawans (1995) cuando dice:

“Es engañosamente simple suponer que los gentiles, que no observaban las leyes de pureza, habrían sido considerados impuros, como una cuestión de rutina. De hecho, la situación es un poco más compleja”, y algo más que un error es creer que semejante idea debía ser un impedimento en las relaciones de judíos y gentiles.

No parece tener gran consistencia el rechazo de Klawans, quien olvida fácilmente la festejada novela, tan aceptada y querida, de José y Asenet, mencionada anteriormente.

Por otro lado, Antonio Piñero (2015), con la entrada de Pablo en escena, deja clara la posición que deben adoptar de los judeo-cristianos, en cuanto a las leyes alimentarias y la comida en casa de gentiles, que pasa a ser manifiestamente distinta:

a) el invitado a casa de gentiles, si la comida era en sí pura y del mercado, no tenía por qué preguntar.

b) si el dueño de la casa decía expresamente que la carne había sido ofrecida a los ídolos no debe comerla.

c) si le decían que estaba legalmente prohibida –por ejemplo, el cerdo- tampoco la comía.

d) no se preocupaba de si la carne era o no producto de un degollamiento kosher, puro, del animal.

24 Sanders, (1990) Da por sentado un tipo de judaísmo, representado por Pablo en (ICor 10, 27-29), en el que podía comer en la mesa de un gentil sin cuestionarse nada, donde la comida era en general impura y muy particularmente el vino y el aceite. Aunque, no obstante, algunos datos indican que los gentiles, por el solo hecho de serlo, contaminaban ritualmente y por tanto se les debía evitar, muy particularmente en el hecho de la comida.

e) no se preocupa de la posible impureza de alimentos puros por presunto contacto con alimentos impuros.

Para el mundo gentil, la pureza o impureza de los alimentos no era nada comprensible, identificando al judío por su abstinencia de comer cerdo, a lo que unían otra costumbre delicada como el de la circuncisión, práctica muy sensible e inaceptable para los gentiles. Los escritores latinos eran poco conocedores de las leyes alimentarias judías, sin llegar a entender su significación, que si fin era conducente a no compartir la mesa. A decir verdad, las costumbres y leyes judías, eran vistas sin gran sentido y mantenían a los judíos como pueblo separado.

Contra esta posición, muy generalizada en los escritores grecorromanos, la literatura judía aportó muchos ejemplos para justificar la mesa diferenciada, para ello desarrolló una serie de novelas y cuentos, algunos de ellos basados en narraciones del antiguo testamento, que llegan a extremas situaciones para no aceptar la comida, ni la mesa gentil, dentro de un contexto casi generalizado por la situación planteada en el que no se llegaba a aceptar la comida de un rey. El ejemplo distintivo lo encontramos en Daniel (Dan 1:16): *Daniel se propuso no contaminarse con los manjares y el vino de la mesa real y suplicó al jefe de palacio que no le obligara a contaminarse...*

La totalidad de textos a los que poder referirnos, para este caso, realiza una idealización al judaísmo. Los héroes y heroínas de la fe judía, dan ejemplo con su extrema actitud.

10. ESCATOLOGÍA Y APOCALÍPTICA.

La escatología trata el estudio de las enseñanzas sobre los últimos tiempos y los últimos hechos. Comprende una serie de temas concernientes con la culminación de la historia y el final de la obra de Dios en el mundo, en definitiva: Los últimos tiempos. Alcanza temas como: La muerte y la vida después de la muerte; el juicio final; la segunda venida de Cristo. Los orígenes de la escatología se hallan en la Biblia Hebrea, en el Antiguo Testamento (AT). Pero forma parte fundamental de la teología tanto del AT como del NT (Nuevo Testamento). De este modo, la escatología es la parte inacabada y pendiente de la historia de la salvación. La Biblia Hebrea asevera que Dios, juzgará a la humanidad y cuando se refiere al día del juicio lo denomina: “El día de JAHVE” o “El día del Señor” (Isa. 2: 12; Ez. 30: 3; Amos 5: 20; Sof. 1: 14; Zac. 14: 1; Mal. 3: 19).

La referencia a los hechos y acontecimientos de los últimos tiempos, trata de la presencia e intervención de Dios y las consecuencias que de ello se derivan de lo que se hacen eco reiteradamente, tanto el Antiguo como Nuevo Testamento. Los elementos propios del género son: la convocatoria de las naciones, el juicio final de todos, ataques enemigos con la victoria aplastante de Israel y la mediación de Dios con todo tipo de manifestaciones cosmológicas, y nuevo orden de cosas.

En tanto el apocalipsis, (retirar el velo) como revelación, designa particularmente al último libro del Nuevo Testamento, pero también es una corriente espiritual del judaísmo tardío y del cristianismo. En la Biblia apenas está representado (libros de Daniel y Apocalipsis), pero sí es muy frecuente en la literatura intertestamentaria y los Apócrifos. Se trata de una revelación, concedida por Dios y hecha por Jesús a través de un ángel a Juan. Desde el inicio se insiste

en la presencia de Jesucristo en todos los acontecimientos que se narran en el libro, así como en la credibilidad de Juan que puede tomarse como que ha alcanzado el rango de profeta. Con independencia de los capítulos iniciales 1 a 3, saludo y mensaje a las siete Iglesias de Asia, representando cada una de ellas: La iglesia de Éfeso el periodo apostólico; la de Esmirna el tiempo de las persecuciones; la de Pérgamo es la de la corrupción de la Iglesia; Tiatira simboliza el auge del catolicismo; Sardis representa la era de la reforma; la iglesia de Filadelfia descrita como la del periodo del énfasis misionero y evangelístico; cuando Laodicea representa el periodo de la apostasía de la Iglesia. A la que el ángel escribe:

Esto dice el Amén, el testigo fidedigno y veraz, el que está en el origen de las cosas creadas por Dios: Conozco tus obras y no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Pero eres solo tibio, ni caliente ni frío. Por eso voy a vomitarte de mi boca. Además, andas diciendo que eres rico, que tienes muchas riquezas y nada te falta. ¡Infeliz de ti! ¿No sabes que eres miserable, pobre, ciego y desnudo? Si quieres hacerte rico te aconsejo que me compres oro acrisolado en el fuego, vestidos blancos con que cubrir la vergüenza de tu desnudez y colirio para que unjas tus ojos y puedas ver. Yo reprendo y a todos los que amo, se pues fervoroso y arrepíentete. ¡He aquí yo estoy a la puerta dando aldabonazos! si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él y cenaré con él y él conmigo. Al que venza, le concederé sentarse conmigo en mi trono, como también Yo vencí, y me senté con mi Padre en su trono. El que tenga oídos, que escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias²⁵.

Sin duda hay que preguntarse qué significado tiene la nutrida simbología del libro. ¿Es posible comprenderlo hoy?

10.1 El banquete escatológico

Festín en el monte de Sion

El Señor todo poderoso preparará en este monte para todos los pueblos un festín de manjares de tuétanos, un festín de vinos de solera, manjares exquisitos, vinos refinados / Y en este monte destruirá la mortaja que cubre todos los pueblos, el sudario que tapa todas las naciones. / Destruirá la mortaja para siempre, secará las lágrimas de todos los rostros, y borraré de la tierra todo el oprobio (Is. 25:6-8 y 55: 1-3²⁶).

El pasaje, señala que se celebra alegremente el triunfo definitivo de la vida, porque la intervención de Dios termina con la muerte y el llanto. Es de hacer notar la centralidad que supone “en este monte (Sion)” frente a la universalidad de “todos los pueblos”, no tan solo limitado al pueblo escogido de Israel.

El Salmo siguiente puede tomarse por un Salmo real, que se reinterpreta tras el exilio, con una estructura en dos partes: el buen pastor (v 1-4) y el huésped de Dios (v 5-6), con las sugerencias eclesiales y sacramentales de todos los símbolos que se emplean (aguas, banquete, unción, morada) que llegan a tener un sentido justificadamente cristiano innegable:

25 Apocalipsis

26 También Salmo (25:3-6) y Delcor. M. (1976). Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is 25,6-9, à la lumière de la littérature ugaritique”, en *Études bibliques et orientales de religions comparées*, Leiden. págs. 123-131. El banquete de la Sabiduría en (Eclo. 24:19-22; Prov. 9: 1-5).

Me prepararás un banquete para envidia de mis adversarios, perfumas con ungüento mi cabeza y mi copa rebosa / Tu amor y tu bondad me acompañan todos los días de mi vida; y habitaré en la casa del Señor por días sin término (Sal. 23:5-6).

La literatura apocalíptica desarrollará igualmente este sentido de la comida mesiánico/escatológica²⁷: El pueblo de Israel, históricamente, está marcado por el fracaso en su infidelidad a Dios y es definitivamente desterrado. Con las esperanzas puestas en una inmediata bendición por las alianzas realizadas, esperan una intervención divina salvífica, que significase la eliminación del pecado para siempre y diese nuevamente a Israel su condición de elegido sin que se llegase a olvidar el resto de pueblos de toda la humanidad, hasta quien llegaría el don de los alimentos en abundancia. La reposición se describe frecuentemente en la abundancia de alimentos, según Oseas, Dios promete a su pueblo:

Aquel día, oráculo del Señor, yo daré órdenes a los cielos y ellos enviarán la lluvia sobre la tierra, la tierra dará trigo, mosto y aceite, que serán para Jezrael, (Os 2:23-24; cf 14:8; Am 9:13-14).

A los desterrados les anuncia Jeremías:

Entrarán con gritos de alegría en los montes Sion, afluirán hacia los bienes del Señor, hacia el trigo, el vino y el aceite, hacia las ovejas y las vacas, Serán con un huero bien regado y nunca volverán a languidecer / Entonces las doncellas danzarán alegres junto con los jóvenes y los viejos. Yo cambiaré su duelo en algazara, los consolaré transformaré en alegría su dolor. (Jer. 31: 12-13).

CONCLUSIÓN

Todas estas tradiciones de las comidas judías son consideradas y analizadas muy frecuentemente, como si fuesen situaciones desusadas, únicas en su tiempo y entorno, cuando deben dejarse ver como una integración del simposio griego, mundo al que pertenecen de lleno. Se dan particularidades judías, pero la organización y la filosofía del banquete es griega o más adelante, en el periodo del segundo templo, grecorromana. Hemos visto como los diferentes grupos hacían todo lo posible por diferenciarse unos de otros por medio de sus hábitos en la mesa, pero no se alcanza una distinción que llegue a definirlo como independientemente judío. En todo caso, la aplicación más o menos rigurosa de las leyes alimentarias, servían para marcar diferencias de un modo más concreto.

Cuando los primeros cristianos comienzan a reunirse centraron sus reuniones en torno a una mesa para comer. Como judíos llevaban a cabo la práctica grecorromana ya aprendida y común a todos los pueblos religiosos y sectas del mundo antiguo²⁸. Y, por ello, utilizaban el banquete adoptándolo a sus necesidades y características. Así, el origen no es un modelo o atendiendo a un acontecimiento extraordinario, sino la continuidad de la costumbre que seguía siendo utilizada donde se han introducido “las enseñanzas de los apóstoles y la unión fraterna, con la fracción del pan y las oraciones” (Hech. 2, 42). Por tanto, es procedente la revisión de las fuentes a considerar, tanto cristianos como judías y en todo caso el testimonio paulino, de gran interés para este tema del banquete.

27 En Apocalipsis de Baruc (29:1-8).

28 Para una visión general del tema, Piñero, A (1991 (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba-Madrid; Trevijano, R. (1996) *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Salamanca; Rodríguez Carmona, A. (2001) *La religión judía. Historia y Teología*. BAC nº 661, Madrid; Soggin, *Nueva Historia de Israel*. (1992). Bilbao; M. Gesteira, (1995) *Eucaristía, Misterio de Comunión*. Salamanca. Sígueme.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. BLÁZQUEZ, J. FERNÁNDEZ ARNDANCE, S. LÓPEZ, G. LOZANO, A. MARTINEZ, C. Y PIÑERO, A. (1995). En J.M. Blázquez, (eds.). *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Capitulo. IV Madrid: Cátedra.
- ANDRÉ, P. (1982). *El mundo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.
- BEN-SASSON, H.H., (dir.) (1991). *Historia del pueblo judío. 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Madrid: Alianza,
- CROSS, F.M. (1961). *The Ancient Library of Qumran and Modern*. Garden City, N.Y: Biblical Studies Doubleday.
- CHENOLL, R. (2015). *Entre el verbo y la Palabra. Estudios sobre judaísmo y cristianismo*. Capítulos III - IV. Madrid: Ediciones Clásicas.
- DENTZRL, J.M. (1982). *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec*. Ecole française de Rome.
- DELCOR, M. (1976). *Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is. 25, 6-9, à la lumière de la littérature ugaritique, Études bibliques et orientales de religions comparées*. 123-131.
- DORÉ, D. (2003). *El Libro de la Sabiduría de Salomón*. Estella: Verbo Divino.
- ESPINÉS, J.L. (2005). *La Eucaristía del Nuevo Testamento*. (2ª). Madrid: Edibesa.
- GESTEIRA, M. (1995). *Eucaristía misterio de comunión*. Salamanca: Sígueme.
- GNILKA, J. (1999) *El evangelio según San Marcos*. Salamanca: Sígueme.
- HENGEL, M. (1974). La influencia de las convecciones en las comidas del Sirácida, *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, vol. 2, 150.
- JEREMÍAS, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús*, (2ª). Madrid: Ed. Cristiandad.
- JOHNSON, P. (2010). *La historia de los judíos*. Madrid: Zeta Bolsillo.
- KLAWANS, J. (1995). *Gentile Impurity*. Cambridge: Cambridge University Press, .
- MENAHÉM. (1982). Los autores griegos y latinos en judíos y el judaísmo. *El clásico de la opinión* (Nueva Serie) / Volumen 32 / Número 02 / 262-263.
- NEUSNER, J. (1975). *The idea of purity in ancient Judaism*. Leiden: Brill.
- NERI, U. (1998). *La Eucaristía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- PIÑERO, A. (1982). José y Asenet y el Nuevo Testamento. Madrid. *Actas del I Simposio Bíblico Nacional: Universidad Complutense*. 623-636.
- (1999) Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento en J. Trebolle (ed.) *Paganos, judíos y cristianos en los Textos de Qunrán*. Madrid: Trotta, págs166 s.
- PORTULAS, J. (2007). Traducción La carta de Aristeas a Filócrates, *Revista de Historia de la traducción, n.º. 1*, Departamento de Filología Griega. Universidad de Barcelona.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A. (2001). *La religión judía Historia y Teología: Edición BAC*.
- SANDERS, E. P. (1990). *Jewish Law fron Jesus to the Mishna: Five Studies*. Filadelfia: Trinity Press International.
- SCHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.
- SEGAL, J.B. (1963) "The Hebrew Passovr, Times from the earliest times to A.D. 7. 70. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (School of Oriental and

- African Studies, University of London. London Oriental Series, Vol. 12.) XVI, pág. 294 London: Oxford University Press.
- SOBRADO, J.A. (1991). *Dayenu (Haggadá shel pésaj) Los orígenes de la eucaristía*. Madrid: Editor J.M. Caparrós.
- SOGGIN J. A. (1997). *Nueva Historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwier.
- SMITH, J. G. (1974). *Ecclesiasticus, on the Wisdom of Jesus Son of Sirach*. Londres: Cambridge University Press.
- TREVIJANO, R. (1966). *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. (1990). *Sabiduría*. Estella: Verbo Divino.
- WIGHT, F. (1981) *Usos y costumbres de las tierras bíblicas*. (17ª edic) Gran Rapids. Minneapolis. USA: Portavoz.

FUENTES

- Biblia de Jerusalén. (4ª) (2009). Bilbao. Desclée de Brouwer.
- Biblia del Peregrino. (4ª) (2009). Estella. Verbo Divino.
- Diez Macho, A., colaboración de M.A. Navarro, A. de la Fuente, A. Piñero. (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- El Talmud (2009) (vol. 8). Tratado de Beitzá: Las leyes que rigen las actividades en una fiesta. AA.VV. Madrid: Edaf.
- Enûma Elish, (2008). Edición y traducción de Federico Lara Peinado. Madrid.
- Flavio Josefo. *Antigüedades Judías*. Edición de J. Vara Donado (1997) Madrid: Akal.
- (2001.) *La guerra de los judíos*. Madrid: Gredos.
- García Martínez. F. (2000) *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Girón, L.F. (1998). *Textos escogidos del Talmud*. Barcelona: Riopiedras,
- Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez. (1978) Madrid
- La Biblia, la Casa de la Biblia. (2001). Coedición: PPC, Madrid, Sígueme, Salamanca, Estella.
- Min-Ha Mas. (1994-1987). *Enciclopedia de la Historia y la cultura del pueblo judío*. Jerusalén. E.D.Z: Nativ Ediciones.
- Trebolle, J. (1993) *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta.
- Valle, C. del. (2011). *La Mishná, (2ª)*. Salamanca: Sígueme.

ROME CHRETIENNE, VUE DANS LE MARTYRE OU TEMOIGNAGE DE S. GENIES D'ARLES (250 AP. JC)

Henry Barthes

President Société Archéologique, Scientifique et Littéraire Beziers

Communication présentée le 20 novembre 2005 dans l'église paroissiale de Saint Geniès de Fontédit, en conclusion des conférences et manifestations organisées par l'Office de Tourisme des Pech et du Murviellois sur le thème: *Les traces de Rome*.

ARGUMENT.

Nous allons clore la série de manifestations consacrées aux *traces* de Rome dans les villages de l'Office de Tourisme des Pech et du Murviellois. Cette rencontre sera à la fois la contribution de Saint Geniès de Fontédit, et l'évocation de l'union de Rome et du christianisme. Elevons le sujet au-dessus de nos terroirs. Cette union a donné à l'Evangile le cadre et les conditions de sa diffusion, universelle et durable. Elle a donné à Rome l'ouverture vers le spirituel. Un spirituel qui n'était plus le numen vague et fuyant, ou la ténébreuse *théurgie* du néo-platonisme finissant, mais la personne même de Jésus-Christ, mort, ressuscité et continué. Cette union a donné à Rome l'occasion d'une durée considérable, et la fécondité prodigieuse dont nous sommes l'une des générations.

Proposons-nous de pénétrer dans Rome chrétienne, et prenons pour guide et compagnon le personnage dont notre village porte le nom : saint Génies d'Arles, *Genesius aerlatensis*.

I. SITUATION RELIGIEUSE DE ROME.

A. La religion romaine.

La religion romaine n'a ni révélation, ni livres sacrés, ni sacerdoces unifiés. Comme le grec, le romain honore et reconnaît des dieux. Des figures divines, personnifiées, hiérarchisées, parfois antagonistes. Certains les présentent comme des parties d'une seule divinité englobante et vague. D'autres comme des puissances indépendantes. Cette communauté de divinités est susceptible de se contracter ou de s'élargir. L'adoption des dieux étrangers est facile, l'assimilation des dieux romains et des dieux étrangers est aisée. La personnalité d'un dieu peut se disperser en figures différenciées¹. Un observateur averti du paganisme romain, s. Augustin, souligne que ses contemporains étaient incapables d'imaginer l'unicité et l'universalité de Dieu :

1 Jean Bayet, *Croyances et rites dans la Rome Antique*, Payot, Paris, 1971, 384 p. et du même *Histoire politique*

Que perdraient-ils s'ils acceptaient par un sage raccourci, de vénérer un seul Dieu ?²

On imagine la réponse des païens, telle que Cicéron la donne brièvement :

Si Deus unus est, quae esse beata solitudo queat ?

Si Dieu est un, quel bonheur peut-il trouver dans la solitude ?³

Un monde, ou plutôt un abîme sépare les deux conceptions. Pourtant à partir du règne d'Auguste une évolution se dessine dans la religion romaine. Les notions de ces théologies complexes et les enchevêtrements des cultes conduisaient à un relativisme et une dégénérescence religieuses. Auguste ordonne une restauration des cultes et une recherche archaïsante du *mos majorum*, la pratique des *Anciens*⁴. En même temps il se charge des magistratures anciennes, devenant le Princeps sans détruire expressément la République, et il cumule sur sa personne les sacerdoce majeurs, les flaminats ou pontificats anciens, souvent vacants depuis longtemps. L'homme antique considérant le pouvoir, l'imperium, comme quasi-sacré, et sans exercice comme un acte sacré ou quasi-divin, le magistrat, l'agent suprême du pouvoir était θεῖος ἀνὴρ, *theios aner*, l'homme divinisé. Auguste canalise cette tendance et crée autour de sa personne puis autour de sa famille un culte quasi-patriotique qui cristallise autour de lui une foi plus vraie et une participation religieuse plus intense que le culte des divinités⁵.

Après Auguste la religion romaine prend un tour plus cosmique. L'arrivée de cultes orientaux, aux symbolismes plus prenants que les anciennes divinités et leurs sacrifices, l'introduction de cultes à mystères créent une espèce d'espérance spirituelle, un certain besoin de salut, le recherche d'une révélation⁶. On pressent alors un désir de concentrer les vertus divines en un seul Dieu.

Enfin le judaïsme, présent partout dans le monde romain exerçait une certaine influence. Le nombre de *craignant-Dieu* d'origine romaine n'était pas négligeable, de même que le nombre de citoyens romains pratiquant le judaïsme. Les Ecritures semblent connues des romains cultivés⁷. Leur texte était disponible en grec par La Septante⁸, et les exégèses selon les schémas platoniciens de Philon d'Alexandrie ne semblaient pas inconnues, et pouvaient constituer des liens subtils⁹.

et *psychologique de la religion romaine*, Payot, Paris, 1957, 334 p. John Scheid, *Quand faire c'est croire*, Aubier, Paris, 2005, 348p.

2 S. Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, 156.

3 Cité par Lactance in *Institutions divines*, I, 7, 4.

4 Bayet, *Histoire politique et psychologique* op.cit. p. 176.

5 Bayet, op.cit. *L'inflexion augustéenne*. p. 169 et suiv.

6 Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1992, 397 p.

7 Giancarlo Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1998, 2 vol.

8 Marguerite Harl, Gilles Dorival, Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Le Cerf, Paris, 1988, 368 p.

9 La place de Philon d'Alexandrie dans la pensée de son temps fait l'objet de beaucoup d'études, mais reste peu assumée. Emile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Vrin, Paris, 1950, 336 p

B. La Philosophie.

A l'avènement d'Auguste la pensée la plus répandue à Rome était la philosophie stoïcienne. Créée sous un portique (*Stoa*) Athènes, par Zénon de Cittium, né en 332 av. JC, la doctrine stoïcienne créait une conception religieuse : le souffle divin pénètre l'Univers, une conception scientifique : le monde ou cosmos est un ordre régulier, et une conception morale : vivre de façon cohérente avec la nature et la raison qui ne font qu'un. Il convient de diriger sa vie conformément à la Nature. La doctrine stoïcienne a été illustrée à Athènes et en Grèce par Cléanthe, Chrisippe et Posidonios, et à Rome essentiellement par Cicéron (106-46 av. JC). La doctrine évolue à Rome vers un stoïcisme impérial, avec, essentiellement Sénèque (le primat de l'écrit), Epictète (le primat de l'oral) et Marc-Aurèle (le primat de la conscience). Les thèmes et les images stoïciens pénètrent durablement la conscience des romains¹⁰.

La pensée évolue sous l'Empire: la Sagesse repose sur une grâce, et la Vérité sur une révélation. C'est alors que s'opère un retour à la logique et à la métaphysique d'Aristote avec Alexandre d'Aphrodise. Le scepticisme remet en cause avec Sextus Empiricus la philosophie elle-même¹¹.

Un profond renouveau de la pensée s'opère avec Plotin, né vers 205 ap. JC en Egypte, qui se fixe à Rome après un voyage en Orient. Il a été à Alexandrie l'élève d'Ammonios Sakkas –dont on dit qu'il avait été brahmane en Inde- et le condisciple d'Origène. Plotin renouvelle l'enseignement de Platon sans négliger les acquis de l'aristotélisme, du stoïcisme et de divers gnosticismes, son enseignement est contenu dans les *Ennéades*. Plotin est le créateur du néo-platonisme qui sera développé après lui par Porphyre, Jamblique, Syrianos, Proclus et Damascius le dernier scholarque d'Athènes, qui après la fermeture de l'Ecole philosophique par Justinien en 529, se réfugie en Egypte¹².

En même temps que la philosophie néo-platonicienne évolue vers une pseudo-magie théurgique, la religion se revêt d'un sens cosmique et un syncrétisme généralisé de plus en plus diffus¹³.

C. La prédication du Christianisme.

Le monothéisme juif sourcilleux et exclusif n'était pas inconnu des romains. La diaspora juive était présente à Rome et dans les principales villes de l'Empire. En Palestine, depuis l'alliance avec les Macchabées, Rome intervenait, par réduction de la Judée en Province, par soutien au royaume iduméen¹⁴. L'armée romaine y était appelée. Les centurions craignant-Dieu ne sont pas absents des évangiles. Flavius Josèphe raconte l'entrée du général Pompée, tremblant et épée en mains, dans le Saint des Saints, ayant vu les objets sacrés : *Sa piété l'empêcha d'y vouloir toucher, et il ne fit rien en cette occasion qui ne fût digne de sa vertu*¹⁵...

10 Emile Bréhier, Pierre -Maxime Schull, *Les stoïciens*, Galimard, la Pléiade, 1962, 1436 p.

11 Wilfried Kühn *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*. Vrin, Paris, 2009, 471 p.

12 *Histoire de la Philosophie*, in *Encyclopédie de la Pléiade*, t. I, 886-935.

13 Ces faits et l'étude de la pensée de l'Antiquité tardive ont été traités par le P. Festugière dans son ouvrage capital : *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, Paris, 3 vol. 1950 et suiv.

14 Mireille Hadas-Lebel, *Rome, la Judée et les Juifs*, Picard, Paris, 2009, 231

15 Flavius Josèphe, *Histoire ancienne des Juifs*, livre XIV ch. VIII.

La doctrine du Christ est l'accomplissement de la Loi et des Prophètes¹⁶. Un accomplissement qui enrichit considérablement la révélation hébraïque. Peu à peu se fixe et se définit la doctrine des Chrétiens: Le Dieu unique, créateur et législateur est Trinité, Père, Fils et Saint Esprit. Le Fils s'est incarné et devenu homme en naissant de la vierge Marie. Il a prêché le Royaume des Cieux, et s'est donné lui-même jusqu'à la mort sur la Croix, rachetant par la Rédemption l'homme de la faute originelle d'Adam. Il a ainsi donné le seul et véritable salut. Ressuscité dans son corps et élevé à Gloire céleste, il préfigure l'éclat de la béatitude promise aux croyants au moment de son Retour ou Parousie.

Cette doctrine, selon les propres paroles du Christ promettait les disciples à devenir des signes de contradiction, et à rencontrer l'incompréhension, voire la haine. S. Paul, le premier théologien du christianisme, souligne que la Rédemption par la Croix, point central de la doctrine était scandale pour les juifs et folie pour les païens¹⁷. De fait, les premiers chrétiens seront poursuivis par les juifs qui lapident Etienne, le premier martyr, et par les romains qui, entre autres, mettront à mort s. Paul et s. Pierre à Rome.

D. A Rome.

Dès la première génération des apôtres, la foi chrétienne a été prêchée à Rome, s. Paul y est emmené captif mais prêche, s. Pierre vient et s'y installe, non sans l'épisode de la fuite sur la *via appia* (*Domine quo vadis ?...*). La première communauté est d'origine juive et de langue grecque, c'est un judéo-christianisme, qui précède de peu une communauté autochtone romaine et, plus tardivement, de langue latine¹⁸.

II. CONFLITS ET PERSECUTIONS.

Les groupes de chrétiens mélangés d'abord aux juifs ou issus de leurs rangs, pouvaient bénéficier des exemptions, privilèges et considérations dont les juifs de la diaspora bénéficiaient à Rome et dans l'Empire. Juifs souvent remuants et imprudents, en proie à la surveillance sourcilieuse des autorités, ou même menacés directement. Caligula s'en prend aux juifs et Philon lui-même vient à Rome plaider leur cause dans une périlleuse ambassade, dont l'assassinat du tyran le délivrera providentiellement. Le pouvoir ne distingue pas nettement d'abord les chrétiens des juifs, les intellectuels romains ne se font pas des chrétiens une idée précise et colportent à leur sujet des préjugés tenaces.

A. Les premières mesures répressives, Néron.

Les romains suspectèrent Néron d'avoir lui-même ordonné le grand incendie de Rome en juillet 64. Afin de détourner le courant hostile, l'empereur rejeta la faute sur les chrétiens, aux dires de Tacite : *...hommes abhorrés pour leurs infamies et convaincus de la haine du genre humain*¹⁹. On pense aussi que les juifs de Rome saisirent l'occasion pour se défaire de ces gêneurs grâce au pouvoir. Les premiers chrétiens morts pour leur foi furent victimes des juifs,

16 J. Laporte, *La Bible et les origines chrétiennes*. Le Cers, Paris, 1996, 523 p.

17 Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Le Seuil, Paris, 1974, 694 p.

18 Jean Danielou, *Les origines du Christianisme latin*. Desclee-Le Cerf, Paris, 1978., 391p.

19 Tacite, *Annales* XV, 44.

comme s. Etienne, s. Jacques et autres. Introduits dans la Cour par la favorite de l'empereur, Poppée, il semble que leur vindicte ait agi sur Néron. Celui-ci fit rechercher d'abord les possibles incendiaires, mais bientôt les seuls chrétiens furent pourchassés, et condamnés. Parmi les victimes fut d'abord s. Pierre, puis peu après s. Paul²⁰.

B. La première législation contre les chrétiens : Trajan (98-117).

Pline le Jeune, gouverneur de Bythinie, écrit à l'Empereur sur la conduite à tenir à l'égard des chrétiens, et il demande des précisions d'ordre administratif : *...nomen ipsum etiamsi flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniatur?* Est-ce le seul nom (de chrétiens) que l'on punit contre eux ? ou sont-ce les crimes attachés à ce nom ?²¹. Il a étudié sommairement les accusations et le culte dont il donne une description approximative, dans lesquels il voit *superstitionem pravam et immodicam*, Une superstition mauvaise et excessive.

La réponse de Trajan est juridique :

- *Neque enim in universum aliquid vero et quasi certam formam habeat constitui potest:*

Il n'est pas possible d'établir une forme certaine et générale dans cette sorte d'affaire.

- *Conquirendi non sunt*, Il ne faut pas les rechercher.

- *Si deferantur et arguantur, puniendi sunt*, s'ils sont accusés et convaincus, il faut les punir.

- *sine auctore vero propositi libelli, nullo crimine locum habere debant*, dans ce genre de crime on ne doit recevoir de dénonciations qui ne soient souscrites de personnes²².

Pas de poursuite générale, pas de perquisition ou d'enquête, pas de dénonciations anonymes et sans contrôle strict.

L'origine juridique de cette législation pourrait être la loi républicaine de *superstitio illicita*. L'idée directrice qui explique la transformation en maxime d'Etat d'un expédient de Néron affolé ou dirigée par Poppée sa favorite, est que le christianisme, rigoureusement monothéiste et dont le dieu n'admettait pas de partage ni avec les anciennes divinités ni avec le monde, ne pouvait se concilier avec les fondements mêmes de l'Etat romain, étroitement associés à un ensemble de traditions religieuses et d'habitudes de vie incompatibles avec la foi nouvelle. Le seul fait que les chrétiens n'admettaient pas les dieux de Rome, même avant le jour où l'adoration de la statue de l'Empereur leur serait imposée, les désignait comme rebelles ou au moins suspects de rébellion.

Les juifs avaient en théorie une position religieuse analogue. Mais avant la ruine de l'an 70 ils formaient une Nation cliente de Rome, qui avait ses privilèges et ses immunités. Les chrétiens ne formaient pas un corps ni une nation, mais une société religieuse dispersée et composite et ne pouvait bénéficier d'une faveur comparable. L'incendie de Rome en l'an 64 et l'attitude de Néron ont posé le principe juridique durable de la prohibition du christianisme. Un principe dont les empereurs dignes de leur rôle tempèrent les effets. Hadrien, Antonin, Marc Aurèle avaient pour les chrétiens plus de mépris que de haine, ils maintinrent le principe mais adoucirent parfois son application.

20 J. Lebreton, J.Zeller, *L'Eglise primitive*, in Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*, tome I, Bloud et Gay, Paris, 1941, 289 et suiv.

21 Pline le Jeune, *Lettres*, X, 97.

22 Ibid° lettre 98.

L'attitude des romains face aux chrétiens est celle d'une hostilité passive, empreinte de préjugés profonds et tenaces. L'évolution sera lente. Les débats d'idées des Apologistes, l'observation de la constance pendant les supplices infligés aux chrétiens, la diffusion de la doctrine dans la masse oeuvrèrent lentement. La situation changera au cours du IIIe siècle. Le christianisme, de mieux en mieux connu, apportera une réponse sûre aux aspirations de l'inquiétude humaine que ne comblait plus la religion archaïque, et qu'égarèrent les rêveries cosmologiques et théurgiques des néo-platoniciens²³.

C. La réponse chrétienne à la prohibition du christianisme.

1. L'effacement volontaire.

La minorité en proie à l'hostilité menaçante se referme et efface ses traces par précaution. C'est l'âge dit *des Catacombes*. Le culte se célèbre dans les maisons, dans les cimetières protégés par le statut de *res divini juris*. Le danger dénonciation, la crainte d'une comparution devant le juge sont humaines. Mais certains chrétiens ardents sont sensibles à l'injustice et rebelles. Les évêques et l'autorité de l'Eglise s'opposent à ce qu'on aille volontairement au-devant de l'Autorité par des actes provocateurs susceptibles d'accroître fâcheusement les préventions officielles. D'où le désir et la nécessité de ne pas s'afficher de manière provocante²⁴.

2. Attitudes en cas de comparution.

-Une position lâche : L'abjuration, le reniement sous l'effet de la promesse de promotion, ou de la peur, de la menace, voire de la torture ou de la mort. Nombreux sans doute furent les poltrons ou les faibles, les *lapsi*, ceux qui sont tombés, qui ont renié, et dont la réconciliation ultérieure avec la communauté chrétienne a posé des problèmes lourds.

-Une position de prudence : L'Evangile lui-même conseille : *si l'on vous chasse d'une ville fuyez dans une autre*. Les Actes apocryphes évoquent la scène fameuse dans laquelle s. Pierre fuyant la persécution et quittant Rome rencontre le Christ sur la *via appia* et lui demande : *Domine quo vadis?* Seigneur où allez-vous ? Et le Christ répondant qu'il va à Rome pour y être à nouveau crucifié, s. Pierre comprend que le moment de sa confession est venu²⁵.

S. Cyprien, évêque de Carthage, avant d'être arrêté et condamné s'était retiré lui aussi à l'écart pour assumer son rôle de chef et de soutien. S. Clément d'Alexandrie blâme ceux des chrétiens qui se précipitent d'eux-mêmes au-devant du persécuteur. Lui-même quitte Alexandrie pour se mettre à l'abri et poursuivre son œuvre.

-Une attitude de courage : Ne pas rechercher l'affrontement, mais faire face jusqu'au bout si l'on y est contraint. C'est à ce degré que se place la notion de martyr c'est-à-dire de témoignage.

3. Le martyr.

Celui qui est poursuivi comme chrétien répond en cette qualité, de sa foi et de son appartenance au Christ. Il témoigne de son attachement, selon la précepte donné par le Christ:

23 Lebreton-Zeller p.cit. p. 296 et suiv.l

24 Ibid. p. 410 et suiv.

25 Lors des entrées solennelles des évêques de Béziers dans leur ville, on conduisait le prélat dans une petite chapelle latérale de la cathédrale S. Nazaire-S. Celse, et l'Archidiacre lui lisait le passage des Actes apocryphes relatant la fuite de s. Pierre. On donna à cette chapelle le nom de *Chapelle du Domine quo vadis ?*

*Je vous le dis, qui se déclarera publiquement pour moi devant les hommes, le Fils de l'Homme se déclarera aussi pour lui devant les Anges de Dieu. Mais celui qui me reniera devant les hommes sera aussi renié devant les anges de Dieu*²⁶.

Le texte latin dans la Vulgate dit : *omnis quicumque confessus fuerit me. Et ailleurs en s. Marc : On vous traduira devant les gouverneurs et les tribunaux...vous comparaitrez devant les gouverneurs et les rois pour rendre témoignage devant eux*²⁷. En latin *stabitis propter me in testimonium illis*, en grec : Le mot central de toute la présente communication vient d'être donné : μαρτύριον, latin *testimonium*, français : témoignage.

μαρτύρεω est dérivé de μαρτυς, témoin oculaire, témoin attestant devant la justice²⁸, et dans le grec chrétien ce mot a pris le sens spécifique de témoin de la Vérité par le sacrifice de sa vie, par une fin violente ou sanglante²⁹.

Le martyr, est lié à un acte juridique à une condamnation pour raison religieuse et pour crime de foi, ou selon le droit romain de *superstitio illicita*. On relève trois éléments constitutifs du martyr :

a. Un acte ritualisé associé à une affirmation de pure essence devient l'action centrale, pour le chrétien c'est la proclamation de l'essence du moi : Je suis chrétien.

b. L'accomplissement jusqu'à la mort d'un mandat religieux, et non seulement la préférence d'une mort violente à la défaillance personnelle. Pour les chrétiens c'est l'imitation la plus parfaite du Christ.

c. Le sacrifice de la vie consenti par amour. Non point comme pour les stoïciens les plus sévères dominer la peur, la souffrance ou la mort plutôt que de renoncer à ses propres principes. Ici, la peur, la torture, la mort douloureuse sont acceptées en preuve d'amour absolu³⁰. Ce point fait la différence entre la mort des héros des vieux romains, et les martyrs chrétiens.

Depuis Hérode à Jérusalem et Néron à Rome, les chrétiens vivent avec la réalité immédiate du témoignage total et du martyr possibles. Certes, la prudence, la cachette même, leur sont conseillées pour ne pas s'exposer et exposer les autres aux coups du persécuteur. Certes jusqu'au milieu du III^e siècle la persécution contre les chrétiens n'a pas été systématique et incessante. Il y eut des époques de paix. Mais l'occasion d'être contraint à prendre parti au péril de sa vie et porter témoignage, ou tomber et parjurer étaient fréquentes et jamais écartées³¹.

D. LA PERSECUTION DE DÉCE AU MILIEU DU III^e SIECLE.

1. Les prémisses de menaces plus sévères.

A partir de la fin du II^e siècle et l'avènement de Septime Sévère, le pouvoir romain s'appesantit sur les chrétiens. Entre 200 et 202 il interdit le prosélytisme juif ou chrétien. La persécution est forte en Afrique où périssent les célèbres Perpétue et Félicité. L'avènement de Caracalla apporte un apaisement. On présume que Philippe a pu être approché par les chrétiens, il est plus bienveillant. L'assassinat d'Alexandre le 19 mars 235 fait accéder à l'Empire Maximin le

26 S. Luc, XII, 8.

27 S. Marc, XIII, 9.

28 Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. P. 668-669.

29 Celui qui atteste son appartenance au Christ par ses actes, paroles, écrits mais point pas sa mort, *confesse sa foi*, il sera nommé *Confesseur*.

30 Hyppolite Delahaye, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bollandistes, Bruxelles, 1927, 74.

31 Daniel Bazarin, *Mourir pour Dieu, l'invention du Martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Bayard, Paris, 2004, 100 et suiv.

Thrace, ce dernier sévit contre les chrétiens, périssent alors à Rome, entr'autres, le pape Pontien et le prêtre Hippolyte³².

2. Cneus Messius Decius.

Dèce, en français, est élevé à l'Empire en septembre 249, il prend pour régner le *cognomen* de Trajan, c'est un illyrien. La situation de l'Empire est grave et dangereuse : les goths et les germains se pressent aux frontières, se défendre de l'invasion est une obsession du pouvoir. Menacé au-dehors, l'Empire l'est aussi au-dedans par la déliquescence des mœurs, l'oisiveté, la recherche des plaisirs *panem et circenses*...

On présente Dèce comme un homme intègre, de mœurs douces et prenant son rôle avec sérieux et courage. Mais aussi un conservateur obstiné et un théoricien borné, voire rétrograde. Pour redresser l'Empire il voulait renforcer le culte du Pouvoir et la conception ancienne des dieux inséparables de Rome. Non, semble-t-il, par dévotion personnelle. Mais il ne comprenait pas qu'on pût servir Rome en adorant un autre dieu que les dieux de Rome. Une théorie excessive des droits de l'Etat, et la volonté de ranger sous son niveau toute pensée libre, et ramener à l'unité ancienne la distinction qui s'établissait peu à peu entre un ordre civil et un ordre religieux. Telle fut l'idée dominante de la persécution que Dèce ne tarda pas à organiser³³.

-C'est une persécution assez factice: ni fanatisme, ni haine, mais une poursuite méthodique, administrative, froide et implacable, conduite par des théoriciens doux dans leur vie privée, mais sans entrailles pour leur passion abstraite et froidement calculateurs³⁴.

On contraindra les chrétiens, tous ceux que l'on pourra atteindre et rechercher par tous les moyens possibles à revenir au culte officiel. Quand tout espoir d'abjuration sera perdu, on donnera la mort afin de terrifier par cet exemple ceux qui seraient tenter d'imiter la résistance. On ne peut tuer tous les chrétiens, bien trop nombreux. Alors on compte sur les exemples des tortures, mais plus encore sur les exemples des défections et des parjures. C'est dans la recherche de l'abjuration publique que les agents du pouvoir mettent le plus de soin. S. Cyprien assure que le pouvoir cherchait à faire non des martyrs mais des apostats. Les plus en vue des chrétiens étaient persécutés en vue de leur chute plus que de leur mort. Quelle gloire le pouvoir aurait, eu par exemple, si Origène avait cédé ! L'exemple d'une telle victoire aurait durablement et largement déconsidéré le christianisme. Or Origène, l'un des plus grands érudits de l'Antiquité, résista. Il écrit: *Les juges s'affligent si les tourments sont supportés avec courage. Mais leur allégresse est sans bornes lorsqu'ils peuvent triompher d'un chrétien*³⁵.

- Le fondement de la persécution est une mesure de droit positif, un édit, qui oblige tous les habitants de l'Empire à faire acte d'adhésion au culte païen, même réduit à sa plus simple expression, qui pourrait passer pour banale ou formelle³⁶. Elle fut très violente de la fin de l'année 249 à la fin de l'été 251. Dèce meurt. Son successeur, Galba, est moins obstiné. Les esprits évoluent, l'opinion se modifie chez les païens, une période de calme relatif s'instaure à partir du milieu de l'année 251³⁷.

32 Lebreton-Zeller, *De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne*, in *Histoire de l'Eglise* tome II, 113 et suiv. Paul Allard, *Histoire des Persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*. Lecoffre, Paris, 1919, 11 et suiv.

33 André Piganiol, *Histoire de Rome*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, 422 et suiv.

34 Allard, op.cit. 278 et suiv.

35 Origène, *Contre Celse*, VIII.

36 L'édit de Dèce lui-même est perdu, on le connaît par ses effets et les actes de procédure consécutifs. Jean Gaudemet *Institutions de l'Antiquité*, Sirey, Paris, 1982, 688 et suiv.

37 Elle sera de courte durée. Les efforts de reprise en mains de Dioclétien, un illyrien lui aussi, utiliseront les

Tertullien, victime de Dèce, relève l'injustice fondamentale des procédures qui contreviennent au Droit élémentaire: *...personne n'a voulu que le chrétien fût recherché, mais vous le condamnez parce qu'il a été dénoncé. Si tu le condamnes, pourquoi ne pas le rechercher ? Si tu ne le recherches pas, à la différence des criminels, c'est qu'il n'est pas coupable ! Alors pourquoi le condamner?*

Et sur l'usage de torture : *...quand les accusés nient vous leur appliquez la torture pour les faire avouer. Aux chrétiens vous l'appliquez pour les faire nier. Un homme crie : « Je suis chrétien!» Il dit ce qu'il est, et toi tu veux entendre ce qu'il n'est pas³⁸.*

Les anomalies de la procédure relevées, Tertullien défend les chrétiens contre les accusations fondamentales traditionnelles des romains :

- du crime d'athéisme, les chrétiens vénèrent le Dieu Tout-puissant, et non les idoles faites de main d'homme.

- du crime de lèse majesté : les chrétiens ne vénèrent pas l'Empereur qui est un homme mortel, ils prient Dieu Tout-Puissant pour l'Empereur et pour l'Empire.

Soulignons un détail fondamental dans le cas d'espèces qui nous retient ici : le magistrat qui interroge, dirige la procédure et prononce la sentence est assisté d'un greffier, c'est encore le cas de nos jours, un jugement prononcé sans greffier est nul et non avenu. Le magistrat dicte la sentence, le greffier enregistre l'interrogatoire, les réponses et la sentence. Ainsi les actes du martyr de Pionius et Sabine devant le juge Polimon à Smyrne, sous Dèce, portent trace du ministère du greffier: *cum cerae notarius quae respondebantur imprimerent³⁹*. Les actes proconsulaires du martyr de s. Cyprien à Carthage citent les tablettes sur lesquelles la sentence a été notée par le greffier : *Et his dictis decretum ex tabella [Galerius Maximus] recitavit : Thrascium Cyprianum gladio animadverti placet⁴⁰*.

De leur côté, les chrétiens pendant la persécution de Dèce et à Rome sous la direction du pape s. Fabien, lui-même victime, instituent des notarii ou greffiers pour prendre note des actes et des paroles des martyrs et les conserver par écrit. Ces écrits des notaires de l'Eglise seront à la base des *gesta*, des *vitae* qui ont transmis les noms et les faits des martyrs.

Première conclusion.

Tel est pour cette première partie de notre communication le cadre de la prédication chrétienne à Rome, et la nature du *marturion*, témoignage public jusqu'à la mort que le chrétien romain pouvait être conduit à donner, non seulement à ses contemporains, mais encore aux générations successives et à nous-mêmes. Passons à la seconde partie en évoquant l'un de ces martyrs ou témoin, celui dont notre localité porte le nom, et par lequel nous avons choisi d'évoquer ce soir les traces de Rome chrétienne.

mêmes procédés que ceux de Dèce. L'Empire est une machine bureaucratique au service d'un pouvoir totalitaire. Ce sera alors la *Grande persécution* à partir de l'année 304, celle qui fit en Orient et à Rome surtout le plus de victimes. La Gaule, administrée par Constance Chlore, plutôt favorable au christianisme, ne connaît pas la persécution de Dioclétien. Ce fut la dernière, puisque Constantin le fils de Constance Chlore, devenu seul empereur, par l'Edit de Milan en 312 met fin à la législation de Dèce et reconnaît le christianisme. Peu après c'est l'Empire lui-même qui devient chrétien. André Piganiol, *L'Empire chrétien*, Presses universitaires de France, Paris, 1947-72, p 1-45.

38 Cité par Lebreton-Zeller, op.cit. p.165.

39 Cité par Allard, op.cit. p. 409.

40 *Acta Sanctorum*, September II, 112-114

III. GENESIUS ARELATENSIS, S. GENIES D'ARLES.

Sources.

La première mention écrite de s. Geniès est dans une œuvre du poète espagnol Aurelius Prudentius Clemens, dit Prudence, datée du début du Ve siècle. Simple mais fort importante mention sur laquelle nous reviendrons longuement dans le cours de ce exposé.

Le récit de la mort de s. Geniès d'Arles nous a été transmis par un texte antique tardif, dont l'auteur est un évêque nommé *Paulinus*, Paulin. On l'a attribué parfois à s. Paulin de Nole, mais il est aujourd'hui reconnu pour l'œuvre de l'évêque Paulin de Béziers, au début du Ve siècle⁴¹. On a de l'évêque Paulin de Béziers le récit de signes, prodiges et faits survenus dans la région de Béziers qui avaient suscité la peur des habitants. L'évêque souligne que ses concitoyens étaient plus attentifs à lire les œuvres d'Ovide que les Epîtres de S. Paul ou la Sagesse de Salomon⁴². Les *Acta sancti Genesisii* ont été publiés au XVIIe siècle par Ruinart⁴³. Ce texte dans un latin correct se caractérise par sa sobriété⁴⁴ et son élégance. Il place les faits dans la ville d'Arles, mais n'indique pas la date de la mort de Geniès, qu'il rattache à une persécution générale, particulièrement dure. En Gaule ce ne peut être que la persécution de Dèce. On s'accorde à lui accorder un grand crédit. Toutefois, il répond à un genre littéraire, contemporain de l'organisation du culte des martyrs, ce n'est pas un compte-rendu juridique. Au Ve siècle, date de la rédaction du texte de beaucoup de *vitae*, on pouvait conserver les *libelli* des notaires ecclésiastiques contemporains des faits, et des traditions orales rapportaient fidèlement les souvenirs des éléments principaux.

En effet, Paulin indique qu'il a eu en mains des sources plus anciennes, dans lesquelles les actes et les mérites de Geniès étaient relatés. Mais craignant que le souvenir se perde, il décide de mettre par écrit et ordonner les choses, afin que le souvenir exact perdure et que les fidèles ne viennent pas à croire des fables. Dans le cas particulier de la persécution en Arles où les *lapsi*, les faibles, avaient été nombreux et dont la réconciliation avait suscité de fortes difficultés, les souvenirs de la persécution pouvaient être particulièrement précis. La rédaction de la *vita Genesisii* par un évêque de Béziers est confortée par le très grand nombre de sanctuaires antiques voués à s. Geniès dans les environs. Béziers est en quelque sorte l'épicentre géographique du culte de s. Geniès d'Arles.

A. LES ELEMENTS CARACTERISTIQUES DE LA VIE ET DU MARTYRE DE S. GENIES.

1. Son nom : Genesisus.

Genesisus est un nom isolé, dépourvu de *cognomen* et de *praenomen*, simple transposition du grec γενέσιος, celui qui est bien né, né d'une bonne famille ou dans d'heureuses circonstances. Ce nom n'est pas donné dans le *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*⁴⁵. C'est un simple *praenomen* l'absence de *nomen* et de *cognomen* peut indiquer une condition

41 Eli Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, tome I, des origines à la fin du IVe siècle, Letouzey et Ané, Paris, 1964, 146-161.

42 *Gallia Christiana*, tome VI, col. 293, *Ecclesia Biterrensis*.

43 *Acta sanctorum, Augusti V. 25 augusti*, col. 135.

44 On reconnaît l'antiquité des *vitae* des saints à la sobriété du récit, à l'absence de merveilleux et de miracles considérables. Les époques postérieures ont surajouté aux récits réalistes beaucoup de faits imaginaires inspirés parfois par l'iconographie. Ces ajouts ne détruisent pas l'authenticité du fonds ou de la trame des récits, ils témoignent de l'intérêt porté aux saints, qui a été débordé parfois par l'imagination. Ce n'est pas le cas dans la *Vita Genesisii*.

45 Heikki Solin et Olli Salomies, Olms, Weidman, 1988, 474 p.

servile, même pas un affranchi. On saura plus loin qu'il était greffier du tribunal *militiae tirocinia*, l'écriture des textes était un acte servile.

2. *Indigenam Arelatensis*⁴⁶. Originaire d'Arles: *Alumnem ejusdem jure nascendi, patronum virtute moriendi*, Enfant d'Arles par droit de naissance, et son patron par la vertu de sa mort.

La ville d'Arles domine la plaine au nord et la Camargue au sud sur une colline de 20 m. de hauteur environ. La colonie d'Arles fut fondée en 46-45 av. JC par Tiberius Claudius Nero, le père du futur Tibère, pour les vétérans de la VIe Légion, la titulature complète de la cité était: *Colonia Julia paterna Arelate sextanorum*. Les terres de Marseille attribuées à Arles en font une des cités les plus étendues de la Narbonnaise. Arles se place sur les deux rives du Rhône⁴⁷ et devient gigantesque aux IIe et IIIe siècles. Sous Constantin elle devient la seconde ville de la Province et la rivale civile et ecclésiastique de Narbonne⁴⁸.

3. *In juventutis flore primaevio, provinciali militia tirocinia suscepit*. Dès la fleur de la jeunesse il entra dans la milice provinciale. L'éditeur Ruinart souligne que par militia il ne faut pas entendre le métier des armes, mais aussi, et dans ce cas, le service des cours de Justice, le *ministerium curiale*.

4. *Accidit autem ut eodem ante Tribunal judicis exceptoris munus implente*, Il advint qu'il exerçait les fonctions de greffier auprès du juge du Tribunal. *Exceptor*, greffier ou secrétaire d'une institution. Genesius était donc *exceptor*, c'est-à-dire greffier du Tribunal d'Arles.

5. *impia atque sacrilega mandata persecutione jussa legerentur*, on lut l'impie et sacrilège édit de persécution. On lit donc en audience le texte de l'édit de persécution. Cela nous renvoi à l'acte positif, le fameux édit de Dèce, ordonnant la persécution des chrétiens.

6. *devotus Deo, repudiaret auditus et imprimere ceris manus sancta respueret*, lui, dévot à Dieu, répudia ce qu'il entendait, et refusa d'écrire de ses saintes mains sur la cire [l'édit sacrilège].

7. *abjectis ergo ante pedes judicis tabulis, triste ministerium refugit*, jettant les tablettes aux pieds du juge il mit fin à sa triste fonction. C'est l'acte fondamental qui va servir de matière aux poursuites légales, il est à la fois une grave insoumission aux devoirs de son état, et la déclaration publique de foi chrétienne. La conscience de Geniès lui interdit de prêter son concours à l'application d'une loi inique.

8. *Ab ira se furentis judicis paulisper occubuit*, il voulut pour un peu de temps se soustraire à la fureur du juge.

46 *Acta Sanctorum*, loc. cit.

47 Ausone: *Pande duplex Arelas...in Ordo nobilium urbium*, VIII, vers 1.

48 Marc Heijmans, *Arles durant l'Antiquité tardive, de la Duplex Arelas à l'Urbs Gensii*. Collection de l'Ecole française de Rome, n° 324, 446 p. Michel Baudat et Claire-Lise Creissen, *Les saints d'Arles, Images de la sainteté en Provence, Histoire et iconographie*, Préface de Jean Maurice Rouquette, *Rencontre avec le Patrimoine Religieux*, Arles, 2005, 246p. 41 et suiv. Cette communication a été écrite et prononcée avant les découvertes archéologiques récentes en Arles, et notamment le buste dit « de César », et l'exploitation culturelle et touristique de ces découvertes.

9. *antistite donum baptismatis postulavit*, il demanda à l'évêque de lui donner le baptême. On apprend là que Geniès n'était que catéchumène, se sentant menacé il s'enfuit pour demander le baptême.

10. Mais l'évêque, soit en raison de l'angoisse de ces jours de terreur *temporis angustus impeditus*, soit craignant que le jeune âge de Geniès ne le laisse défaillir –et il y avait bien des défaillances parmi les chrétiens d'Arles- diffère de lui administrer le baptême, lui indiquant que si le témoignage qu'il allait donner le conduisait à la mort, il recevrait en l'état la récompense promise par le Christ.

11. *ubi se perpicit deprehensum, instictu Domini, Rhodanum petiit et sancta fluente membra commisit*. Se voyant sur le point d'être pris, inspiré du Seigneur, il se mit dans le Rhône, et confia au fleuve ses saints membres.

Est-ce un élément de fugue ou désir de se mettre à l'abri, ou désir d'un auto-baptême dans les eaux du Rhône ? Comme si in Baptiste invisible le purifiait *occultus baptista purgaret*, et par un mutuel mystère le corps purifiant l'eau et l'eau consacrant le corps *mutuo alternoque mysterio, et aquis corpus et aquas corpore consecraret*. L'épisode de la fugue de Geniès tentant de traverser le Rhône à la nage, est un élément très particulier de ses Actes, l'exploit sportif est certes remarquable, et le martyre de Geniès se passe à son arrivée sur la rive opposée:

12. Il parvint ainsi là où il allait confesser Dieu, et le bourreau arrivant et ayant sorti le glaive, brisa d'un coup rapide les liens de l'âme avec son corps *percussor assequitur, exoptatoque gladii ictu festinantem ad Deum animam vinculis corporis quibus tenebatur absolvit*. Geniès n'a pas été torturé, mais la sentence capitale s'est exercée rapidement : la décapitation par le glaive.

13. Les fidèles de Dieu voulurent que la protection du martyr s'établît sur les deux rives de la Ville. Laisant les traces du martyre sur une rive, ils transportèrent les restes sur l'autre, afin que saint Genies fût présent sur les deux, ici par le sang, là par le corps. *ut utroque presens sanctum Genesium, illic sanguine haberetur, hic corpore*. La Duplex Arelas, a été sanctifiée sur ses deux rives par le martyre de s. Geniès.

B. LE CULTE ARLESIEN ET REGIONAL DE S. GENIES.

Les éléments de la *Vita Genesii* de l'évêque Paulin répondent parfaitement à la topographie et à l'histoire arlésiennes du III^e siècle. L'archéologie enseigne qu'il fut dès sa mort vénéré sur les deux rives du Rhône. C'est l'un des martyrs les plus précocement honorés par la chrétienté d'Arles, de Trinquetaille et des environs.

Condamné à mort il traversa le Rhône à la nage et fut atteint sur la rive opposée *In vico Gallico*, le quartier gaulois. La tradition rapporte qu'il fut décapité près d'un mûrier dont les pèlerins arrachaient l'écorce pour en faire des reliques, et qui fut rapidement remplacé par une colonne en marbre. Ce qui donna à l'église Saint Geniès de Trinquetaille le nom de *Saint Geniès de la Colonne*, qui existe encore, dégradée, bien que la colonne elle-même eût été emportée en 1806 sur l'ordre de Bonaparte pour décorer la façade du Louvre à Paris.

Le corps de s. Geniès transféré sur la rive proprement arlésienne du fleuve et enseveli le long de la *via domitia* devint le centre du plus célèbre cimetière paléo-chrétien de Gaule, *Alisii campus* les Alyscamps. Au centre de la nécropole une basilique paléo-chrétienne fut élevée dès la fin de la persécution. Citée comme *Basilica sancti Genesisii*, à partir du Ve siècle elle fut en possession de l'abbaye Saint Victor de Marseille. Les victorins la reconstruisirent au XIIIe siècle et dans cette reconstruction elle fut vouée à saint Honorat, évêque d'Arles, plus tardif et mieux connu des générations nouvelles, en conservant une chapelle intérieure dédiée à saint Geniès.

Une troisième église fut élevée en l'honneur de saint Geniès par les arlésiens: *Sancti Genesisii in Amphitheatro*, à l'intérieur de l'amphithéâtre, alors occupé par la population, elle fut détruite lors du dégagement et la restauration du monument.

La célébrité des Alyscamps fut européenne, les fidèles de deux rives du Rhône confiaient leurs défunts dans leur cercueil aux flots du fleuve qui les conduisait aux Alyscamps, les miracles survenus dans le cimetière étaient colportés au loin et contribuaient au renom du saint⁴⁹. Les Alyscamps pénètrent dans les cycles français des Chansons de Geste.

La persécution avait atteint l'Eglise d'Arles, non seulement dans ce fonctionnaire de la Justice mais encore dans sa tête, l'évêque Trophime, supplicié probablement le 29 décembre 250. Elle fit aussi des parjures, cas fameux *lapsi*, dont la réintégration posait problème et qui furent défendus par s. Cyprien dans une lettre au pape Etienne⁵⁰.

Au siècle suivant, l'église était reconstituée lorsque en 314 Constantin y convoqua un Concile. L'empereur Constance, son fils, se trouvait en Arles en 353, il y convoqua un nouveau Concile pour tenter de résoudre la crise arienne. La faveur impériale suscita les prétentions des archevêques d'Arles au titre de primats de Narbonnaise, au détriment de Narbonne. Saturnin évêque arien d'Arles manigança le Concile de Béziers de 356 où s. Hilaire de Poitiers fut condamné à l'exil⁵¹. Et s. Césaire, archevêque d'Arles, prestigieux orateur et théologien présida en Agde en 405 en terre narbonnaise un concile fort important pour l'Eglise de Gaule et d'Espagne⁵².

La renommée de s. Geniès s'étendait et se renforçait. Outre Prudence, il est cité dans les poèmes de Venance Fortunat⁵³.

L'organisation du culte et des dédicaces d'églises paroissiales anciennes paraissent liés à la rédaction de la *Vita Genesisii* par l'évêque Paulin de Béziers. La cathédrale métropolitaine de Narbonne lui est consacrée, elle passera tardivement au VIIIe siècle sous le patronage des saints Just et Pasteur dont les reliques furent apportées de Complutum pour échapper aux arabes ayant envahi l'Espagne⁵⁴. La cathédrale de Lodève également, mais, malgré le prestige de l'évêque s. Fulcran mort en 1006, elle a conservé son patronage initial⁵⁵.

Le monastère de *Sanctum Genesisium prope mare* ou Saint Geniès de la Mer au diocèse de Béziers, totalement disparu, sur l'actuelle commune de Valras-Plage, près du littoral antique, semble particulièrement ancien. Il est probablement, comme l'ermitage de Notre Dame du Grau d'Agde, un établissement du monachisme maritime de Lérins et pourrait dépendre de l'influence

49 Ferdinand Benoit, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'Antiquité chrétienne et le Moyen-Age*, Rome-Paris, 1935, 72 p.

50 Heijman, op.cit.

51 *Gallia Christiana*, tome VI, col. 295.

52 *Gallia Christiana*, tome VI, col. 665.

53 Venantius Fortunatus, *Carmina*, lib. IV.

54 *Gallia Christiana*, tome VI, col. 15.

55 *Gallia Christiana* tome VI, col. 525.

de l'arlésien s. Césaire. C'est autour de Béziers que se trouve la plus forte concentration de paroisses anciennes vouées à s. Geniès : Cers, Montady, Monistrol (commune de Béziers), Grézan (commune de Béziers actuellement domaine de Mercorent) Peilhan (Commune de Corneilhan) S. Geniès de Fontédit, S. Geniès de Varenal (jadis aux confins du diocèse d'Albi puis de Castres).

Une quarantaine de communes françaises portent le nom de notre saint sous diverses formes. Les églises qui lui sont vouées sont innombrables dans toute la France.

Cette immense célébrité a été un handicap. Les citoyens de l'Empire avaient le sentiment de l'immense étendue, les fonctionnaires et les militaires pouvaient avoir des postes successifs lointains dans leur *cursus honorum*. Après les invasions et la constitution des royaumes nationaux, on assiste à un repliement, l'horizon se restreint. On n'imagine plus que le saint dont le village ou le sanctuaire porte le nom ait vécu loin de soi. On le veut proche et compatriote. On assiste alors à des dédoublements. La pieuse supercherie peut être décelée en identifiant les éléments hagiographiques voire iconographiques : La jeunesse du personnage, la caractère spontané de sa confession, l'élément aquatique, fontaine, fleuve, source. Plusieurs saints Geniès vénérés en France peuvent être considérés comme des transplantations de s. Geniès d'Arles⁵⁶.

On observe toutefois plusieurs authentiques homonymes, tels un évêque de Clermont au VIIe siècle et un abbé de Fontenelle devenu évêque de Lyon au VIIIe siècle.

L'Homonyme romain, Geniès le comédien.

Un martyr romain a porté fortuitement le même nom. On place son trépas pendant la persécution de Dioclétien au début du IVe siècle. Il était comédien et mime, *magister mimithelae artus, rerum hamanarum imitator*. Dioclétien voulait tirer sujets de comédies et tourner en ridicule les mystères chrétiens, et il fit jouer devant lui-même et sa cour la parodie du baptême. Genesius jouait le rôle d'un malade, *gravem me sentio*, disait-il. Il demandait à être baptisé pour être allégé: *levem me fieri cito*. La réponse du mime voulait provoquer l'hilarité par un jeu de mots pesant: *Quomodo te levem facimus si gravis es?*⁵⁷ Mais le mime frappé subitement par la grâce, crut, *repente Deo inspirante credidit*, il se déclare chrétien et engage avec le juge un dialogue assez long au terme duquel il est frappé de fouets puis décapité. Ruinart a publié aussi la *Passio Genesisii*. Ce texte n'a pas l'équilibre ni la brièveté de la *Vita Genesisii* de Paulin de Béziers, en particulier le dialogue entre le mime et le juge fait appel à des notions théologiques subtiles, probablement rajoutées ultérieurement⁵⁸.

On n'a pas traces d'un culte de ce *Geniès le Mime* en Gaule avant le IXe siècle. Il a été introduit avec les livres liturgiques romains. Dans la composition des martyrologes ou recueils des fêtes des saints à célébrer, il a été inscrit comme l'arlésien à la date du 25 août⁵⁹. Dans la formation du rit romano-franc de l'Eglise de Béziers, on voit la persistance de la fête et de l'office de saint Geniès d'Arles, dont les antiennes et les répons sont des extraits de la *Vita Genesisii* de l'évêque Paulin, et la mention à titre de mémoire du romain homonyme dans la neuvième leçon des mâtines⁶⁰.

56 *Dix-mille saints*, Dictionnaire hagiographique, Ramsgate, Brépols 1991, 216-217.

57 Jeu de mot uniquement compréhensible en latin : *gravis* signifie à la fois malade et lourd, *levem* signifie à la fois léger et en bonne santé.

58 *Acta sanctorum, Augusti* tome V, col.119.

59 La fête de s. Geniès a été repoussée au 26 août au XIIIe siècle au moment de la canonisation de s.Louis, en 1297, fête le jour de sa mort le 25 août.

60 *Breviarium Biterrensis ecclesiae*, BnF Paris, ms lat. 1089, fol. 454 et 454 v°. *Breviarum biterrense*, Lyon,

Dans le diocèse de Béziers la liturgie dite tridentine a été imposée par les évêques florentins au XVIIe siècle. Le 26 août comportait dans le propre particulier du diocèse la fête des deux saints Geniès. Au XVIIIe siècle sous l'effet du rationalisme le propre du diocèse fut révisé, et les anciens répons et antiennes furent supprimés et remplacés par des citations de l'Écriture. Il fallut attendre l'épiscopat de Mgr de Cabrières en 1877 pour que les textes liturgiques de la *Vita Genesisii* de Paulin de Béziers fussent réintégrés à l'office au propre diocésain de Montpellier.

On observera que Geniès le Comédien a donné à Jean de Rotrou tragédien français (1609-1650) le sujet d'une fort belle tragédie française, imité de Lope de Vega *Lo fingido verdadero*: Le Véritable saint Genest, jouée en 1646 et publiée en 1648⁶¹.

A Saint Geniès de Fontédit.

Dans la paroisse de Saint Geniès de Fontédit, ancien diocèse de Béziers, qui nous reçoit ce jour, les choses ont aussi évolué. La première trace diplomatique de notre village sous le nom de *Sanctum Genesium de Fonte adicta* est de 1089⁶². En juillet 1206 Pierre de Saint Geniès teste et fait un don de vingt sous melgoriens ecclesie Sancti Genesisii cujus parrochianus sum à l'église de saint Geniès dont je suis le paroissien⁶³.

Les statuts de la Confrérie du Saint Sacrement datés de 1305 sont rédigés *totz ensens en la gleysa de Mossen sant Ginièis*, tous ensemble dans l'église de Monseigneur saint Geniès⁶⁴.

Un seul saint Geniès est donné comme patron de l'église, et de même lors de la visite pastorale de l'évêque de Béziers Clément de Bonsi le 9 septembre 1635. Les statuts de la même confrérie sont traduits et révisés *A l'honneur de la Sainte Trinité, de la glorieuse vierge Marie de saint Geniez nostre patron...*⁶⁵ A la fin du siècle l'église est déclarée sous le patronage des deux homonymes: *Nous aurions trouvé un tableau et crucifix et les figures des deux saints Geniès et de saint Augustin*⁶⁶.

Au cours du XIXe siècle les choses se compliquent, le courant ultramontain privilégie les saints romains, on parle surtout du Comédien. La date de la fête, 26 août, induit encore une confusion : certains croyant célébrer la saint-Louis... Enfin le curé abbé Arnaud, originaire du lodévois, voue à saint Fulcran de Lodève la chapelle sépulcrale que la famille des Marquis de Thésan fait construire dans la campagne en 1857. Une dévotion populaire naît envers s. Fulcran, puissant thaumaturge, et s. Geniès d'Arles se trouve comme éclipsé. Toutefois la fête du 26 août, renvoyée au dimanche restait célébrée, dans la confusion de son objet : l'arlésien-greffier ou le romain-mime ?

Il convient de restituer les choses et rétablir s'il est nécessaire le patronage de l'église et de la paroisse de Saint Geniès de Fontédit par Geniès d'Arles, sans oublier la dévotion secondaire envers s. Fulcran⁶⁷...

1534.

61 Raymond Queneau (dir.) *Histoire des littératures* tome 3, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1958, p.287-303, 574.

62 *Livre Noir ou Cartulaire du Chapitre Saint Nazaire et Saint Celse de Béziers* édition de l'abbé Julien Rouquette 1923, acte n° 88, 112-113.

63 Archives départementales de l'Hérault, 12-H- 7 fonds de Cassan.

64 Bibliothèque municipale de Marseille, manuscrits d'Albanès, 1430.

65 Marquis de Thésan Saint Geniez et Henri Blaquièrre, *Le fonds de Thésan aux Archives du Château de l'Hermitage*, Montpellier 1938, annexe IV, 262 et suiv.

66 Visite pastorale de Mgr des Alrics de Rousset évêque de Béziers le 14 novembre 1690. Archives municipales de Béziers, visites pastorales, fol. 78.

67 Ce vœu s'est trouvé réalisé à l'automne 2007 avec l'érection d'une élégante statue publique et municipale de

Le prénom Geniès, sous diverses formes, latines: *Genesisius*, françaises: *Genès*, languedociennes: *Giniez*, et notamment Ginieis avec la triptongue caractéristique du dialecte biterrois a été porté à l'époque médiévale, à S. Geniès de Fontédit comme partout ailleurs. Il n'y semble pas jouir toutefois d'une fréquence écrasante, mais reste bien présent jusqu'au XIXe siècle où il sera, là encore, supplanté par Fulcran, donné généralement en second prénom. Simple prénom, il deviendra nom patronymique dans toute la France, sous des formes diverses: *Genès*, *Geniès*, *Genesy*, *Genest*, *Genis*, etc..La forme languedocienne la plus courante est *Ginièis*⁶⁸.

IV. SAINT GENIES D'ARLES LE POETE PRUDENCE ET L'ESPAGNE.

Nous avons déjà ci-dessus cité comme l'une des sources de la connaissance de s Geniès d'Arles une œuvre du poète espagnol de langue latine : Prudentius, pour les français : Prudence.

A. LE POETE PRUDENTIUS.

1. Biographie.

Tous les éléments biographiques sont contenus dans la Préface de son oeuvre qu'il a écrite lui-même. Romain d'Espagne, la tradition a retenu ses tria nomina: *Aurelius Prudentius Clemens*, probablement un citoyen romain. Il dit avoir cinquante-sept ans en l'année 405, donc né en 348, sans doute à Sarragosse (Caesaugustea) ou Calahorra, ou Tarragone, il appelle ses villes: *nostra*.

Il évoque ses études *aetas prima crepantibus flevit sub ferulis*...il a pleuré sous la férule, puis devient apte à mentir grâce à la toge, *mox docuit toga, falsa loqui non sine crimine*. Il avoue des erreurs de jeunesse. Il aurait été avocat, puis passe par le *cursus honorum* et se trouve chargé d'administration et de justice, puis obtient un haut rang à la Cour. *La neige de la vieillesse couronne son front* et à 51 ans en 405, il se retire la vie publique et se consacre à chanter la gloire de Dieu. L'évènement qui force son destin pourrait être l'affaire de l'autel de la Victoire au Sénat de Rome, origine de son œuvre *Contre Symmaque*, les faits se situent en 402 ou 403. On peut penser qu'il s'est affilié sur le tard à une communauté de type quasi-monastique, mais nous n'avons aucune renseignement sur la fin de sa vie ni sur sa mort⁶⁹.

Jusqu'au XVIIe siècle Prudence était considéré comme auteur sacré, d'hymnes liturgiques et a suscité surtout des études théologiques. Puis l'humanisme précieux a relevé les traits imaginaires d'une basse latinité qui le déclasserait par rapport aux Antiques. A la fin du XIXe siècle se renouvelle l'intérêt pour les auteurs de l'Antiquité tardive. On voit en lui l'initiateur des poètes et imagiers médiévaux, créateur d'un langage nouveau où la profondeur théologique se mêle à la vigueur du trait et aux résonances d'une riche culture. Les images

saint Geniès d'Arles, juste au-dessus de la fontaine éponyme, dans la niche en pierre vide d'une maison rachetée par la Commune. Le sculpteur, M. Alain Roques, de Corneilhan, a pourvu la statue des éléments iconographiques de l'arlésien : la tête décollée, la palme du martyr, les tablettes tombant au sol, l'eau du Rhône mouillant le bas des jambes. En outre a la saint-Geniès 2015, une icône de style oriental byzantin spécialement créée et peinte par un iconographe anonyme a été bénie par le P. Verlinde, curé, et installée solennellement dans l'église. Elle aussi pourvue des éléments hagiographiques du martyr arlésien.

68 Jacques Astor, *Dictionnaire des noms de familles et de lieux du Midi de la France*, Editions du Belfroi, Millau, 2002, 1293 p.pp.375-376.

69 Aurelius Prudentius Clemens, *Opera, praefacio*, Edition Lavarenne, tome I, *Cathemerinon liber*, p. V-VII.

gracieuses ou violentes n'apparaissent plus comme une afféterie insupportable, mais révèlent un sens visionnaire de la souffrance et une sensibilité vivante à la beauté⁷⁰.

La composition des œuvres de Prudence est très réfléchi et obéit à un schéma d'ensemble précis : Deux recueils d'hymnes encadrent une partie didactique, le tout précédé d'une préface biographique et suivi d'un épilogue. On remarque que beaucoup de recueils portent des titres grecs. On ne sait s'il était hellénisant. Depuis les Géorgiques et les Bucoliques on avait connu *Metamorphoseon*, d'Ovide, *Cyngiticon* de Grattius, *Astronomica* de Manilius, *Satiricon* de Pétrone etc...

2. Ensemble des œuvres.

On peut présenter l'œuvre de Prudence sous forme d'un tableau au plan d'ensemble rigoureux⁷¹:

PREFACE BIOGRAPHIQUE.

I. PREMIER RECUEIL D'HYMNES, le *Cathemerinon* ou livre des Heures qui contient des hymnes pour les heures de chaque jour et les temps de l'année liturgique.

II. UNE PARTIE DIDACTIQUE

a. *Apotheosis*, sur la nature de Dieu, réfutation d'erreurs théologiques relatives à la divinité et à la puissance du Christ.

b. *Hamartigenia*, sur l'origine du Mal, contre le dualisme de Marcion, exposé de la doctrine catholique sur Satan et le libre arbitre.

c. *Psychomachia*, ou combat allégorique des vices et des vertus, figurés par des guerrières.

d. *Contre Symmaque*, réponse à la relatio du Sénateur Symmaque sur le rétablissement de l'autel de la Victoire au Sénat, et attaque contre les dieux du paganisme.

e. *Dittochaeon*, série de quatrains vraisemblablement destinés à servir de légendes à des tableaux représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

III. DEUXIEME RECUEIL D'HYMNES : le *Péristéphanon*, ou Livre des Couronnes, récit des passions de martyrs et éloge de leur couronne ou de leur victoire.

EPILOGUE.

L'expression est pittoresque, les images colorées et gracieuses, l'éloquence prenante, il a un vrai talent de versificateur, qui manie avec aisance les rythmes les plus variés. Mais les défauts ne sont pas moindres : une longueur déconcertante, usage fréquent du pléonasme, de la redondance, énumérations fastidieuses, des scènes macabres ou morbides à profusion, travers des auteurs espagnols comme Sénèque et Lucain. Seul nous intéresse ici, le *Peristephanon*.

Les textes du Peristephanon⁷².

70 Alain Michel *In hymnis et canticis, culture et beauté dans l'hymnique latine chrétienne*, Louvain, Etudes Augustiniennes, 1976, 63. Laurence Gossez, *Poésie de lumière, une lecture de Prudence*, Peeter, Louvain, 2001.

71 M. Lavarenne, *Œuvres de Prudence*, Tome I, Introduction, Belles-Lettres, Paris, 1955.

72 *Peristephanon* est la transposition du grec περι στεφανών littéralement : sur les couronnes. Στεφος dérivé de στέφω, entourer, envelopper avec honneur. Le lat. *corona*, parallèle ou dérivé du grec χορονή de χορος, cercle de chanteurs ou danseurs, objet en forme de cercle. Le symbole de la couronne des martyrs dérive de la couronne dont on

C'est Prudence qui, le premier, a écrit des poèmes pour glorifier les martyrs chrétiens, longs, et vibrants. L'idée était heureuse et novatrice, le poète sortait ainsi des sentiers battus de la mythologie et des thèmes usés et redondants. Prudence emploie des mètres très variés d'une pièce à l'autre, et il semble sur ce point vouloir rivaliser avec Horace.

Mais Prudence étale dans les hymnes des défauts qui nous paraissent désolants : le goût pour les descriptions morbides, une prolixité lassante, la tendance à l'exagération, le style ampoulé et parfois obscur. L'intérêt du *Peristephanon* est plus grand que ses défauts, car il est souvent la source la plus ancienne, et son texte supplée à la perte de documents⁷³. Le succès du *Peristephanon* fut large, les auteurs médiévaux le citent, la liturgie hispanique chante ses hymnes au *Breviarium gothicum*, la liturgie ambrosienne lui en emprunte et s'en inspire. La liturgie romaine a emprunté les hymnes du *Cathemerinon*, mais point celles du *Peristephanon* peut être trop prolives.

Analyse des hymnes.

Le *Péristephanon* se compose de 14 hymnes : 1. En l'honneur des saints martyrs *Emeterius* et *Chelidonius* de Calahorra, fête le 3 mars. 2. En l'honneur de la passion du bienheureux martyr Laurent. 3. En l'honneur de la bienheureuse martyre Eulalie d'Émérita. 4. En l'honneur des dix-huits saints martyrs de Sarragosse, le plus important par les thèmes. 5. Passion de saint Vincent, diacre de Sarragosse, martyrisé à Valence, équivalent espagnol de s. Laurent. 6. En l'honneur du bienheureux martyr Fructuosus, évêque de Tarragone, *Augurius et Euloge*. 7. En l'honneur de *Quirinius*, martyr à Syscaria, un saint oriental dont Prudence aurait vénéré les reliques ou assisté à leur translation à Rome. 8. Sur un lieu de Calahorra où souffrirent des martyrs. 9. Passion de saint Cassien de *Forum aurelii*, un très lointain martyr du Tyrol, connu de Prudence. 10. Paroles du saint martyr Romain contre les païens, Romain, diacre d'Antioche énonce un véritable catéchisme dans sa controverse avec les persécuteurs qui couvre 1140 vers. 11. Sur la passion du bienheureux Hyppolite, prêtre romain déporté en Sardaigne en même temps que le pape s. Pontien. 12. Passion des Apôtres Pierre et Paul. 13. Passion de s. Cyprien évêque de Carthage. 14. Passion d'Agnès, martyre romaine.

3. L'hymne IV du *Peristephanon*.

Dans cette pièce de 200 vers en strophes sapphiques, Prudence semble résumer les notions qu'il a sur l'Eglise d'Espagne, il fait l'éloge de dix-huit martyrs honorés à Sarragosse, il en ajoute quatre qui survécurent, plus Vincent le diacre de Valence. Les dix huit martyrs de Sarragosse furent victimes de Dioclétien. Son témoignage sur la plupart des martyrs cités est le plus ancien. Les trois premières strophes forment une introduction générale. Puis viennent Carthage qui présence Cyprien, Cordoue les martyrs Reisle et Zoël, arragone *Fructuosus*, Gérone Félix, et Calahorra *Faustus, Januarius* et *Martialis*.

La strophe 8 poursuit :

*Barchinon claro Cucufate freta
Surget et Paulo speciosa Narbo,
Teque praepollens Arelas habebit*

coiffait les athlètes vainqueurs en répandant sur elle du parfum qui, en s'élevant, paraissait les rapprocher des dieux.

⁷³ M. Lavarenne, Prudence, *Peristephanon*, Les Belles Lettres, Paris, 1951, Introduction.

Sancte Genesi.

Barcelone se lèvera, confiante en l'illustre Cucufat, ainsi que Narbonne dont Paul est l'ornement, ô saint Geniès, c'est la puissante Arles qui te possèdera.

L'énumération continue, cette strophe cite deux gaulois : Paul de Narbonne et Geniès d'Arles.

Paul est le premier évêque de Narbonne. La *Vita Pauli*⁷⁴ rapporte que l'escouade missionnaire dirigée par Paul s'arrêta à Béziers où après les premières prédications, Paul institua son disciple ; Aphrodise comme évêque de cette ville et continua pour fonder l'Eglise de Narbonne. Aphrodise périt dans la persécution de Dèce, probablement le 28 avril 250, mais Paul put se cacher et échapper aux poursuites et mourut paisiblement. L'intérêt de la citation est double :

a. Il rapproche deux villes gauloises, déjà rivales en Narbonnaise : Narbonne et Arles et il les rapproche de l'Espagne.

b. La citation du nom *Genesi* au vocatif est précédée de l'adjectif *sanctus*, lui aussi au vocatif: *sancte*.

Sanctus est l'adjectif répondant à *sancio*, *sacer*, *sacrum*, ce qui est séparé de l'ordre commun pour entrer dans le monde du numineux, du divin ou voué aux dieux. *Sacer* indique un état, *sanctus* le résultat d'un acte, établi et consolidé par un rite, le mot est passé ensuite plus tardivement au sens de vertueux ou qui peut être vénéré. Dans la langue classique, *sanctus* s'applique à ce qui est consacré à la divinité ou au culte, images, personnes, biens, les *res sanctae* relèvent des *res divini juris*, par opposition aux *res humani juris*. Les personnes vivantes peuvent être titrées de cet épithète, ainsi Pline à Trajan : *Imperator sanctissime*⁷⁵.

Chez les chrétiens de langue latine, *sanctus* traduit le grec ἅγιος de la Septante, lui-même rendant l'hébreu *godesh*. *Agios* est l'attribut propre de l'Esprit de Dieu⁷⁶. Le poète Prudence, dans la citation qu'il fait du martyr Geniès, fait précéder directement le nom *Genesi* de l'épithète *Sancte*. C'est historiquement la première fois que *sanctus* précède le nom du personnage ou martyr que les actes ou les mérites élèvent à l'ordre des choses saintes, et qui est proposé à la vénération ou à la prière des fidèles.

B. S. GENIES ET L'ESPAGNE.

1. La liturgie hispanique.

L'Eglise s'est précocement organisée en Espagne, et elle a fonctionné en vase clos, sous le patronage des grands hiérarques de Séville, s. Léandre et s. Isidore⁷⁷. Saint Geniès d'Arles

74 *Acta sanctorum*, XXII martii .

75 Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine histoire des mots*, Klincksieck Paris, 1979, 584-587.

76 Hippolyte Delaye, op.cit. 1-75.

77 E. Magnin, *L'Eglise Wisigothique au VIIe siècle*, Picard, Paris, 1912, 2 vol. Pierre Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne, Paris, 1994, 329 p. A compléter par : Thomas Deswarte, *Une chrétienté romaine sans pape, l'Espagne et Rome (585-1085)*, Editions classiques Garnier, Bibliothèque d'Histoire médiévale, n° 1, Paris, 2010, 669 p. ouvrage publié postérieurement à la rédaction du corps du présent texte.

occupe dans l'hagiographie et la liturgie hispanique⁷⁸. La fête de saint Geniès au 25 août, est très solennelle, et comporte un corpus complet de pièces propres :

Le missel. Certaines oraisons évoquent des phrases de la *Vita Genesii* de Paulin de Béziers : la *missa*: *..cum in studio militiae saecularis exceptoris functus officio, manum suam divinam porrigens audivit...* La traversée du Rhône est décrite: *Dum mos ad te confugiendo fugerat percussores, Rhodani medias inter undas sanctos angelos reperit te baptizantes parentes.*

L'oraison *ad pacem* revient sur le sang du martyr et l'eau du Rhône: *Cum non solum Rhodani undis abuitur, sed etiam sanguinis sui effusione renovatur.* L'idée de l'auto-baptême de Geniès se confiant au fleuve est portée par la prière de consécration ou post-sanctus: *In baptizando se officio functus est sacerdotis.* Et aussitôt après la consécration l'oraison post-pridie: *..non adminiscendus neophotorum turbis, sed consortiis angelorum.* La grande bénédiction qui conclut la messe évoque les mariniers dont s. Geniès est la patron: *Qui illum fluviali consecravit ex gurgite, vos mundiali non subruat tempestate*⁷⁹.

Le bréviaire. L'hymne de la fête, lyrique et historiée, donne, versifiée en douze strophes, les éléments de la *Vita Genesii* de Paulin. Les matines comportent huit *antiphonae* et huit oraisons comme aux très grandes fêtes⁸⁰.

Rappelons que la liturgie dite gothique fut en usage dans nos pays de *Gallia Gothica* et qu'elle pouvait y être encore pratiquée jusqu'au Xe siècle⁸¹.

Ces constructions rituelles visaient à honorer le saint au jour de sa mort, c'est-à-dire sa naissance au Ciel, le *dies natalis*. Le souvenir du martyr consacre l'espace autour de lui, de sa tombe dans le *cimiterium* et les tombes *ad sanctos*, mais aussi le temps, le *dies natalis*. L'année liturgique organisera ce cycle annuel nommé aussi *sanctoral*, parallèlement au cycle des fêtes des moments de la vie du Christ ou *temporal*, dans une savante et élégante construction⁸².

2. Les églises vouées à S. Geniès en Espagne.

On peut présumer que l'hymne de Prudence et sa citation de s. Geniès d'Arles ont suscité l'intérêt des auteurs de la liturgie hispanique. L'archéologie espagnole énumère un certain nombre d'inscriptions de dédicaces d'églises à partir du VIIe siècle (à Sainte Marie de Mérida), des inscriptions à Tolède (Xe siècle), Cordoue (IXe siècle), San Ginès el Franco. Les traces de dévotion et de célébration de sa fête au 25 août sont nombreuses Puntas de Calnegre, Lorca, Sabiote (Province de Jaén) Punchera, (Province d'Almeria). On constate une invocation à Saint

78 Que l'on nomme aussi liturgie *gothique* parce que l'Eglise d'Espagne qui pratiquait cette liturgie était sous la domination de la monarchie gothe, ou plus tard *mozarabe* lorsque la domination arabe s'appesantit sur elle. Après la *Reconquista*, par manque d'études et d'attention des clercs qui l'accompagnaient, cette liturgie a failli disparaître sous des accusations théologiques infondées. Elle a été sauvée au XVIe s. par le cardinal de Cisneros, ses livres publiées par le Cardinal Lorenzana et maintenue dans la cathédrale de Tolède et des églises du diocèse. Elle paraît de nos jours plus largement célébrée et semble pas avoir subi trop gravement les méfaits de la réforme liturgique après le concile du Vatican de 1962. Cyrille Aillet, *Les Mozarabes, christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIIe s.)* Casa de Velasquez, Madrid 2010, 418 p.

79 *Missale mixtum*, opera Fr. Ant. Lorenzana. Abbé Migne *Patrologie latine* tome 85, com. 830-836.

80 *Breviarium Gothicum*, Migne *Patrologie latine*, vol. 86, col. 1193-1198.

81 La tenue d'un *placitum* mettant en présence les juges romain, franc et goth en 936 dans l'église Saint Jacques de Béziers semble contemporaine de la construction des églises dites à *chevet carré ou sur plan visigothique* dont certaines sont encore debout et en service dans les environs de Béziers. La liturgie gothique a pu demeurer en usage dans les environs de Béziers jusqu'à une époque tardive. H. Barthés et Serge Sotos, Documents inédits de l'histoire médiévale de Béziers, cartulaire de l'église Saint Jacques, à paraître.

82 Delahaye op.cit. 162 et suiv.

Geniès dans la fondation de la ville de Murcia par Todmir ou Tundemir, en 825, le fils de l'émir fondateur, malade et mourant, est ramené à la vie par l'invocation de Sant Ginès. Il faisait l'objet d'une vénération par des communautés musulmanes à la fin du XVe siècle et resta vénéré lors de la conversion des derniers musulmans de la région de Murcia au début du XVIe siècle. Le pape Paul III, naguère Alexandre Farnèse qui avait été évêque de Saint Pons de Thomières, confirma la liturgie de sa fête au 25 août en 1541⁸³.

Un sanctuaire d'origine probablement tardo-antique, a eu un certain renom dans la province de Murcia, près de Carthagène: *San Ginés de la Jara*. Ermitage et monastère à la fois, il passa des anciens ermites aux augustins puis aux franciscains avant de périr au début du XIXe siècle et tomber presque en ruine. Une vigoureuse restauration est en cours⁸⁴. Enfin on remarque que le prénom *Ginès*, voire au féminin *Ginesa* a été régulièrement porté en Espagne jusqu'à nos jours.

V. MARTYRE ET HISTORIOGRAPHIE.

La place de Prudence dans l'histoire est plus que celle d'un poète, du premier véritable grand poète chrétien de l'Antiquité. Il occupe également dans l'historiographie une place primordiale. Et dans cette place historiographique, le rôle qu'il donne aux martyrs et aux saints est novateur.

HISTORIOGRAPHIE CHRETIENNE.

Les chrétiens se sont passionnés pour l'Histoire. Dès la fin du IIIe siècle et la paix donnée à l'Eglise, deux tendances se sont dessinées, l'une en Orient l'autre en Occident, elle-même se subdivisant entre la tendance proprement romaine et la tendance provinciale.

A. EN ORIENT.

La réflexion sur l'interprétation chrétienne de l'Histoire commence avec l'évêque Eusèbe de Césarée né vers 315 et mort vers 341. Eusèbe (*le pieux* en grec) est de tradition hellénistique il écrit en grec. Il constate la transformation du monde consécutive à la bataille d'Actium, et l'instauration de l'Empire⁸⁵. César est le premier empereur romain, qui succède aux pouvoirs des divers successeurs lointains d'Alexandre le Grand. La République Romaine ne l'intéresse pas. Le christianisme et l'Empire sont deux faces du même dessein de Dieu: Incarnation et Empire, Incarnation du Christ dans l'Empire romain. Auguste et le Christ, monarchie et monothéisme: une même volonté divine sous deux aspects unifiant les humains par la Révélation de la Vérité, et unifiant politiquement l'humanité dans un seul Empire. Une théologie impériale se développe dès le règne de Constantin, l'Eglise et l'Empire sont définitifs et ils sont alliés. L'Empereur quittera Rome pour Constantinople sans préjudice. L'Alliance se continue dans le Seconde Rome jusqu'au XVe siècle. Le christianisme impérial russe recueillera avec la spiritualité, la

83 C. Garcia Rodriguez, *El culto de las santos en la Espana Romana y visigoda*, Madrid, 1966.

84 Alejandro Egea Vivancos, *El monasterio y las ermitas de san Ginés de la Jara, Cuadernos sobre religiosidad santuarios murcianos*, Murcia, 2004, 31 p. Nous remercions M. Ricardo Montes Bernárdez, de l'Asociacion de los cronistas murcianos, de sa précieuse communication sur le monastère de San Ginés de la Jara et le culte de s. Geniès en Espagne, spécialement dans la région de Murcia-Cartagena.

85 Les deux ouvrages majeurs d'Eusèbe de Césarée : *La Préparation évangélique, et l'Histoire ecclésiastique*.

théologie et la liturgie de Constantinople, la tradition de l'alliance toute Eusébiennne entre le Christ et l'Eglise dont il est le seul chef, et Moscou, Troisième Rome. Alliance entre le Tsar⁸⁶ et le Patriarche, alliance orageuse, puisque le Tsar supprimera le Patriarchat de Moscou. La première révolution russe de mai 1918 permettra son rétablissement pour une longue période de persécution sanglante sous le joug soviétique. Il est probable que le régime russe actuel, dans ses relations avec le Patriarche de Moscou et de toutes les Russies se place toujours dans la tradition Eusébiennne⁸⁷. On verra la fin ultime de la tradition historiographie orientale et ses implications dans les relations avec le Pouvoir en 1974, dans la déposition du dernier Empereur d'Ethiopie-Abyssinie, le *Négus* Hailé Sélassié 1er. Là encore, comme en Russie en 1917, une persécution sanglante frappera l'Eglise.

Dans cette historiographie, les saints sont les compagnons et commensaux du Christ, les intercesseurs auprès de Dieu pour les fidèles. L'Eglise orientale développera un culte très lyrique des martyrs et des saints, et suscitera des compositions littéraires et poétiques de très grande ampleur⁸⁸.

B. A ROME.

La même réflexion sur l'Histoire est plus tardive à Rome et en Occident. On la fait commencer avec s. Damase, pape de 366 à 384, et s. Jérôme qui fut son secrétaire de 367 à 369. A Rome la Révélation se diffuse au milieu de souvenirs bien plus anciens : le souvenir de la Monarchie primitive, de la République romain, la présence du Sénat prestigieux, dont les familles sénatoriales illustres sont peu à peu gagnées à la foi au Christ. Ici ce n'est pas l'Empire qui est prédestiné et qui contient la Révélation, mais l'*Urbs*, la Ville par excellence. Face à l'émigration de l'Empereur à Constantinople, les Sénateurs, païens comme chrétiens, et le clergé chrétien défendent un thème commun : la supériorité de la Ville⁸⁹.

S. Damase compose des œuvres malhabiles, certes, mais fondatrices : s. Pierre et s. Paul sont des citoyens majeurs de l'*Urbs*, venus pour elle, ils instaurent une *pietas* au sens antique. Ils ont créé un *pomaerium* chrétien semblable au *pomaerium* antique dont le chef visible de l'Eglise, l'évêque de Rome, ne pouvait sortir ni émigrer, comme jadis le flamme ou le *summus pontifex* le souverain pontife dont il finira par porter le nom. L'évêque de Rome parle *Urbi et orbi* à la Ville et au Monde. Au synode romain de 382, le pape Damase affirme la supériorité hiérarchique de la succession apostolique sur l'alliance avec l'Empire. La mystique du *Siège apostolique* la primauté de l'évêque de Rome comme successeur de s. Pierre ont été renforcés par les écrits de s. Jérôme et une foule d'autres. Les Empereurs résidant à Constantinople, les évêques de Rome deviendront de fait les *defensores civitatis*. Malgré les retours, les influences du relatif *eusébianisme* latin –notamment de s. Ambroise de Milan- l'action de deux papes de l'Antiquité s. Léon et s. Grégoire, tous deux qualifiés de *Grands*, ont établi le pape de Rome dans un rôle majeur, l'Empire et l'Empereur étant absents, voire ayant disparu⁹⁰.

86 Le mot *tsar* n'est autre que *César* modifié par la phonétique slave.

87 Hervé Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'Histoire de Rome*, Etudes Augustiniennes, Louvain, 1996, 153 et suiv.

88 Les offices des saints dans l'Eglise byzantine sont réunis dans les livres des *Ménées*, ou livres des mois.

89 Inglebert, op.cit. p. 191.

90 Inglebert op. cit. p. 299 et du même : *Interpretatio Christiana, les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité Chrétienne* Etudes Augustiniennes, Paris 2001.

Il y eut certes des excès, surtout de langage, la doctrine du *dictatus papae*, la *théorie des deux glaives*, l'équilibre fragile entre l'Eglise et le monde et son Histoire ont connu des épisodes douloureux. La notion du Pape lié à Rome et à toute l'Histoire de Rome est fondamentale de l'Occident. L'exil de la papauté en Avignon, brève mais douloureuse parenthèse a été ressenti par la Chrétienté médiévale comme une rupture de la *Pax deorum* antique. En témoignent les fulgurantes paroles de Pétrarque dans la Lettre XII des *Sine Nomine* : *Maudit soit votre peuple o Jésus Christ etc...*⁹¹.

C. EN PROVINCES, OU L'ON RETROUVE PRUDENTIUS.

Prudence n'est pas romain *stricto sensu*. Il expose une considération plus provinciale de l'histoire. Dans le *Contre Symmaque* au sujet de l'autel de la Victoire au Sénat, il explique la religion romaine par l'evhémérisme⁹². Il met ensemble les principaux mythes de son temps : les dieux du paganisme, les triades des néo-platoniciens, il parle de la divinisation des astres et des éléments. Il décrit à Rome la période royale, la République, les conquêtes des Légions, une grandeur due aux hommes et non aux dieux impuissants. L'Empire est pour lui le meilleur régime, la domination de Rome est la condition de la paix, laquelle est nécessaire au Royaume de Dieu. L'Empire est partie intégrante du plan divin, mais il s'agit non de l'Empereur et sa cour, mais de la *Ville*, qui sous les rois, puis sous les consuls, puis sous les empereurs a exercé, elle seule, le véritable *imperium*. Or Rome, depuis l'édit de Carcalla en 212, est identique au Monde romain. Prudence a une conception globale de l'histoire romaine, conquête de la République et gestion impériale sont ramenées au désir divin favorable à diffusion de l'Évangile.

D. LA PLACE HISTORIQUE DES MARTYRS CHEZ PRUDENCE.

Le *Peristephanon* a une grande place dans l'historiographie chrétienne. Le cadre général des évocations historiques est celui de la pensée antique traditionnelle : les saints martyrs forment le Sénat de la cité chrétienne, le *conscriptus senatus*. Rome qui était naguère la Grande Babylone menacée dans l'Apocalypse, a accompli sa *renovatio* grâce aux martyrs, et affirme à présent son repentir des persécutions. Les dialogues entre les martyrs et les juges sont utilisés par Prudence pour confronter les arguments païens et chrétiens sur la puissance de Rome. Rome devenue chrétienne après avoir battu les rois et les peuples grâce à Crassus, Camille ou César, vainc désormais les idoles et les rites barbares grâce aux martyrs comme Laurent. Sous la plume de Prudence, s. Laurent développe le thème de la perfection chrétienne de Rome.

Choisi (*adlectus*) comme citoyen (*municeps*) de la Ville ineffable, sur les hauteurs où siège

La curie éternelle, tu portes la couronne civique. On voit ce héros brillant des perles étincelantes, et la Rome céleste le choisit comme consul éternel (*consul perenne*)⁹³.

Prudence renvoi à des siècles de tradition de la cité romaine, l'*adlectio*, était l'entrée au Sénat, l'assemblée des saints devient la Curie éternelle, Laurent porte la couronne civique et se voit nommé consul à perpétuité, *consul perenne*, ce qui est le privilège de l'Empereur.

91 Petrarque, *Sine nomine, Lettre XII*, traduit présenté et annoté par Rebecca Lenoir, Editions Millon, Grenoble, 2003, p.110,

92 Théologie des dieux par Evhémère : les dieux ne sont que des hommes illustres, auxquels les hommes ont conféré imaginativement des origines ou des pouvoirs supérieurs. C.f. Inglebert op.cit. 309-318.

93 Prudence, *Peristephanon*, hymne 2.

La conception provinciale de l'historiographie chrétienne que Prudence esquisse au début du IV^e siècle, et que s. Augustin portera à son apogée dans la *Cité de Dieu*⁹⁴, devient peu à peu celle des lettrés d'Occident : Sidoine Apollinaire, Cassiodore, les moines irlandais. Elle a été formulée par les évêques espagnols Eugène, Léandre, Isidore, tradition de savoir, de connaissance, de culture, qui deviendra avec la Renaissance Carolingienne, le fondement de la culture européenne.

L'Eglise d'Occident honorera aussi les martyrs dans sa liturgie. Les hymnes de Prudence sont toujours chantées, les *antiennes* et les *répons* des plus anciennes fêtes (s. Pierre et s. Paul, s. Laurent, ste Lucie, Ste Agnès...) sont tirées ou inspirées des *vitae* antiques. Toutefois les fêtes des martyrs, à la différence de la liturgie d'Orient, ne constituent pas un cycle autonome, elles se placent dans le cycle du temps, orienté et dirigée par les fêtes du Christ. Le cycle liturgique de l'Eglise d'Occident, dans ses variétés gothique, ambrosienne ou romaine, est une construction ouvragée, à la fois actualisation des mystères du salut et rappel incessant de l'Histoire des hommes⁹⁵.

Qu'est ce donc que *Rome chrétienne*, dont nous recherchons les traces, selon le témoignage de *notre* saint Geniès ? Relisons s. Paul aux Ephésiens : Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers (*hospites*) ni des passagers (*advenae*) mais vous êtes citoyens des saints (*cives sanctorum*) et habitants de la Maison de Dieu (*domestici Dei*)⁹⁶. Le texte latin évoque des notions juridiques :

*Non estis hospites et advenae sed estis cives sanctorum.
cives : citoyens, sanctorum : des saints.*

20 novembre 2005
Saint Geniès de Fontédit.

94 *De civitate Dei, libri XXII*, Edition Jean Divjak, Teubner, Strtgard et Lepizg, 1981-93 2 vol.

95 Henri Kellner, *L'Année ecclésiastique et les fêtes des saints (Eortalogia)* Lethielleux-Pustet Paris-Rome, 1910, 556 p.

96 Ephésiens, II, 19.

LOS FORJADORES DE LA HISTORIA TARDOANTIGUA

LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: EL PADRE ORLANDIS Y SU CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA VISIGODA

José Ángel Castillo Lozano
Universidad de Murcia

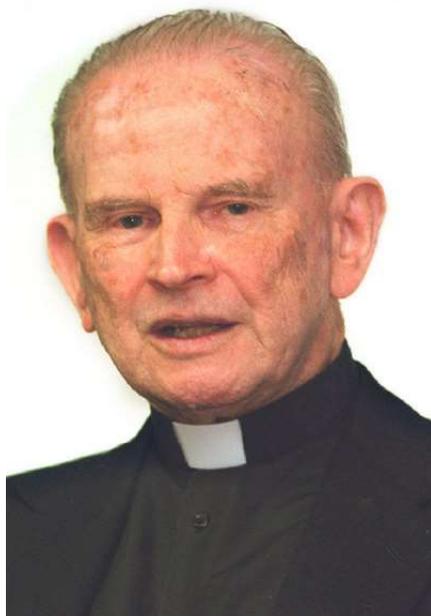


Figura 1. José Orlandis Rovira (1918-2010).

RESUMEN

Con este estudio pretendemos poner de relieve la importancia que tuvo el profesor José Orlandis Rovira en el desarrollo de los estudios de la Antigüedad Tardía en general y del mundo visigodo en particular. Asimismo, también elaboramos una pequeña biografía centrándonos en su formación para entender los campos que estudio a lo largo de su extensa y bien aprovechada vida científica.

Palabras claves: Orlandis, Visigodos, Derecho visigodo, Iglesia visigoda, Tardoantigüedad.

ABSTRACT

With this study we intend to highlight the importance of Professor José Orlandis Rovira in the development of studies of Late Antiquity in general and the Visigoth world in particular. Likewise, we also elaborated a small bibliography focusing on its formation to understand the fields that I study throughout its extensive and well-used scientific life.

Key Words: Orlandis, Visigoths, Visigothic Law, Visigothic Church, Late Antiquity.

1. VIDA

José Orlandis Rovira nació en Palma de Mallorca el 29 de abril de 1918 y falleció en la misma ciudad el 24 de diciembre del año 2010 a la avanzada edad de 92 años tras una vida dedicada a la docencia, a la investigación y a sus labores pastorales.

Orlandis estudió en Palma la carrera de Derecho como alumno libre de la Universidad de Valencia en una academia regentada por Don José Font y Arbós que dejaría una profunda huella en él. Más tarde finalizaría sus estudios de licenciatura en 1939 donde se especializaría en Historia del Derecho conjuntando sus dos grandes pasiones: historia y derecho (De la Lama, 1996). Posteriormente, se doctoraría en la Universidad central de Madrid en 1941 con una tesis titulada: “La prenda como procedimiento coactivo en el Derecho medieval” bajo la dirección de López Ortiz y con la fuerte influencia de otro gran estudioso del reino visigodo: Torres López que explicaría años más tarde el porqué de la especialización del padre Orlandis en los estudios del derecho y las instituciones visigodas (Piñas Homs, 2011). Ese mismo año será nombrado profesor auxiliar de Historia del Derecho Español en la Universidad Central (Tejero Tejero, 2011).

Tras doctorarse, en Junio de 1942 obtiene la cátedra de Historia del Derecho de la Universidad de Murcia tras una oposición (Peláez Albando, 2000 t Ramos-Lissón, 2011). Este mismo año, el profesor Orlandis se trasladaría a Roma becado por el Consejo Superior de Investigación Científicas para ampliar sus conocimientos de derecho penal en la Alta Edad Media siendo una etapa que le resultaría muy fructífera para sus futuros estudios. No en vano, incluso se volvió a doctorar en la Pontificia Universidad Lateranense con una tesis que tenía el siguiente título: *Traditio corporis et animae. La «familiaritas» en los monasterios de la Alta Edad Media*. Sin embargo, no fueron tiempos tranquilos para el profesor ya que Roma no era ajena al contexto histórico que se sufrió en Europa durante esta época.

En 1945 regresó de Roma y fruto de su estancia en la cuna de la civilización occidental, nos legará un bello libro donde relata su experiencia (Orlandis Rovira, 1992) y al año ganó por concurso el traslado de su cátedra a la universidad de Zaragoza. Durante su estancia en la universidad de Zaragoza, recibirá la ordenación sacerdotal como presbítero del Opus Dei. Este hecho le marcará profundamente ya que en su labor sacerdotal le llevó al afán de transmitir el mensaje cristiano a través de conferencias, pláticas, homilias y con la dirección de la colección “Patmos” de libros de espiritualidad donde publicó varias obras de teología (Orlandis, 1959, 1961 y 2006) abordando lo que para él eran problemas contemporáneos de la Iglesia católica.

Más tarde, su vida académica empezó a centrarse cada vez más hacia el Derecho Canónico y la Historia de la Iglesia como consecuencia de su nombramiento como *praeses* del Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra en 1959. En apenas un año, este Instituto se convirtió en Facultad siendo nombrado su primer decano y en 1968 también fue promovido a la dirección del Instituto de Historia de la Iglesia. Además de ejercer su magisterio en Zaragoza y Navarra, también ejercería en calidad de profesor invitado en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma.

Entre 1969 y 1982, José Orlandis mantuvo un estrecho contacto episolar con el historiador Claudio Sánchez-Albornoz y Menduña que entonces se encontraba en el exilio en Argentina y que fue muy fructífera para ambos historiadores como explica el propio Orlandis (1995) en sus memorias y en otros trabajos (Orlandis, 2004).

A finales de los 80 el profesor Orlandis se retirará de la vida universitaria aunque continuó con su labor sacerdotal, docente e investigadora fruto de una mente aún joven y lúcida, no en vano, el mismo 1988, año de su jubilación, publicará dos libros: *Historia del Reino visigodo español y La conversión de Europa al Cristianismo* (Escudero López, 1987). Pocos años antes, un grupo de pupilos le brindará un cuidadoso y lúcido homenaje (Saranyana y Tejero Tejero, 1998) sumandose a otro publicado anteriormente (Eláez y Gaudamet, 1987). Ya en su retiro y junto con otro gran especialista del mundo visigodo, Jocelin. Nigel Hillgarth, recibirá el respeto de la comunidad académica de su Palma de Mallorca natal con su nombramiento como miembro de honor de la Real Academia Mallorquina de Estudios Históricos en 1999.

Además, fue catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Zaragoza, vicedecano de esta facultad, presidente de la Academia Aragonesa de Ciencias Sociales, presidente de la Sociedad española de Estudios monásticos, miembro de la *Accademia Spoletina*, medalla de honor de la Fundación Singer Polignac, miembro del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, colaborador de la prestigiosa publicación *Anuario de Historia del Derecho Español*, director del *Anuario de Derecho Aragonés*, ha presidido el consejo de redacción de *Scripta Theologica*, es miembro de la *Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae*, ha dirigido la colección “Patmos” de libros de espiritualidad y recibió el premio Ramón Llull en el 2004 (Ramos-Lissón, 1988 y Piñas Homs, 2011).

Para ir finalizando esta breve pero concisa biografía nos gustaría destacar como Orlandis fue un gran investigador como se desprende de las palabras de su buen amigo (y otro gran conocedor del mundo penal visigodo): “investigador de amplios horizontes” y “colega el que frente a los soberbios ejerce la discreción desde el señorío de sus silencios; es el practicante de bondad” (Piñas Homs, 2011, 1190-1191).

2. LA CONTRIBUCIÓN DEL PROFESOR ORLANDIS A LA HISTORIA DEL MUNDO VISIGODO

Durante la etapa en la Universidad de Zaragoza, el padre Orlandis se dedicó al estudio de las instituciones del Reino visigodo y de la propia iglesia visigoda. En este aspecto, sus primeras aportaciones al tema vinieron señaladas por el análisis de la propia dinámica de la monarquía goda así como de su funcionamiento y del propio discurso de poder legitimista que partía de esta institución. Este tema de las instituciones sería muy recurrente en el pensamiento de Orlandis lo que le llevaría a estudiarlo durante toda su vida.

De este modo, realizó grandes aportaciones como “La reina en la monarquía visigoda” (Orlandis Rovira, 1957-1958), “En torno a la noción visigoda de tiranía” (Orlandis Rovira, 1959), “La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII” (Orlandis Rovira, 1960), *El Poder Real y la sucesión al trono en la monarquía visigótica* (Orlandis Rovira, 1962) o “El rey visigodo católico” (Orlandis Rovira, 1993).

En la monografía que publica en 1962 pone en la pista de ese discurso legitimista en el que se basó la monarquía visigoda para sustentar su poder y su gobierno así como los problemas estructurales de esta respecto a la pujanza de grupos nobiliarios que rompían la estabilidad del reino provocando los consiguientes y conocidos problemas sucesorios del reino que la historiografía tradicional, siguiendo la nomenclatura de la época, llamó el morbo gótico. Por este motivo, podríamos decir que en este libro, se encuentran las principales tesis defendidas por Orlandis a lo largo de su vida científica. De la misma manera, uno de sus grandes aciertos en estos trabajos fue

localizar y revalorizar el concepto de tiranía puesto que su importancia es capital y, sin embargo, no era una línea muy estudiada entonces ni ahora ya que pocos investigadores supieron coger este camino que abrió el maestro Orlandis. Así, este gran estudioso del mundo visigodo supo ver la naturaleza de esta figura y su importancia dentro del discurso legitimista de las élites para fortalecer y consolidar la figura del monarca de turno siendo también muy lúcido a la hora de rastrear aquellos tiranos que llegaron a la dignidad regia y como se cambiaba el discurso para poderse autolegitimar en el trono. Por el contrario, a pesar de esta grandísima aportación a la historia visigoda, no supo en cierta medida captar la caracterización peyorativa de la figura de los tiranos ya que para él simplemente eran magnates que se levantaban ilegítimamente contra el rey, es decir, para el profesor Orlandis el problema de fondo consistía en la legitimidad, sin embargo, jamás llegó a ver esa demonización que se le aplicaba a los tiranos cabiendo la posibilidad de que esto fuese intencionado o al menos que su propia formación sacerdotal le influyó en tal toma de medida. Decimos esto porque sin lugar a dudas el *tyrannus* más conocido de la historia visigoda al igual que el rebelde cuyas acciones están más documentadas es Hermenegildo que al mismo tiempo es considerado santo y mártir de la Iglesia católica. Esto explicaría porque para Orlandis el término “tiranía” tendría un sentido neutro y no lo vería como el reverso simbólico del monarca ungido como se muestra en su trabajo de la noción de la tiranía visigoda que mencionamos anteriormente (Orlandis, 1959) y en “Algunas observaciones en torno a la tiranía de San Hermenegildo” (Orlandis, 1957).

Un segundo bloque temático que interesó mucho al profesor y sacerdote fue el enfocado a demostrar la diversidad de orígenes étnicos y culturales de la población integrada en el reino y en la Iglesia realizando grandes ensayos y buenos estudios prosopográficos que desembocaron en interesantes aportaciones científicas como “El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII” (Orlandis Rovira, 1966), “Los hispano-romanos en la aristocracia visigótica del siglo VI” (Orlandis Rovira, 1970), “Los romanos en el ejército visigodo” (Orlandis Rovira, 1976-1977) o “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España” (Orlandis Rovira, 1980).

Otro gran campo de estudio que interesó a José Orlandis Rovira fue el referido a la propia dinámica y funcionamiento de la Iglesia visigoda como resulta lógico tras su nombramiento como miembro del Instituto de Historia de la Iglesia. Esta línea de estudios se confunde en algunos momentos con la primera que comentamos sobre sus estudios de la institución monárquica. Esto tiene lógica si entendemos el propio mundo visigodo así como el pensamiento histórico-crítico del propio Orlandis ya que para el profesor existían dos grandes instituciones dentro del mundo visigodo: la monarquía y la Iglesia. Estas dos organismos estatales marcaban el funcionamiento y el devenir del propio reino y ambos se necesitaban para sobrevivir. Por dicha razón, a la hora de coexistir, parece que crearon una especie de alianza y discurso para legitimarse y protegerse entre ellas como parece que quiere explicar en “Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo” (Orlandis Rovira, 1962) o en “Biblia y realeza en la España visigodo-católica” (Orlandis Rovira, 1998). Dicha idea se puede explicar en cierta manera también por los tiempos en los que vivió Orlandis porque no hemos de olvidar que el grueso de la labor científica del profesor Orlandis transcurrió durante la dictadura franquista y por su propio oficio de sacerdote del Opus Dei por lo que para este gran estudioso del mundo visigodo la unión entre la sociedad civil-política y la Iglesia católica era algo normal y natural para el buen funcionamiento de una sociedad. Aún así también dedicó trabajos muy lúcidos a aspectos internos de la Iglesia como “El cristianismo en el reino visigodo” (Orlandis Rovira, 1956),

“Relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica” (Orlandis Rovira, 1972), “La asistencia a los pobres en la Iglesia visigótica”(Orlandis Rovira, 1973) o, su magna obra en este campo, *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Orlandis Rovira, 1976) donde recoge todas sus contribuciones al tema. También se centró mucho en el significado y naturaleza de los Concilios así como distintos aspectos del monacato visigodo.

Finalmente la última gran línea de estudios a la que se dedicó este profesor fue a la de la historia local de la propia ciudad en la que residía (Zaragoza) tratando por supuesto el periodo visigodo. Así nació su obra *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios* (Orlandis Rovira, 1984) y una exposición relacionada con la anterior obra con el nombre de “*Zaragoza visigótica*” donde se prestó especial atención a los Concilios de Zaragoza.

3. SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA DE JOSE ORLANDIS ROVIRA

La amplitud y variedad de sus estudios nos obliga a realizar una selección de aquellos estudios que mantienen una relación con el propósito de esta revista y con el objetivo de este estudio. Es decir, hemos seleccionado aquellos trabajos que versan sobre el reino visigodo de Toledo obviando de esta manera otras obras claves en el análisis histórico que se alejaban de las cronologías y temáticas seleccionadas para este trabajo (Antigüedad Tardía y mundo visigodo). Además, por las razones apuntadas anteriormente, no se han tenido en cuenta sus obras teológicas y sus ensayos sobre el catolicismo en la actualidad.

Para la exposición de sus estudios, seguiremos un orden cronológico siendo los siguientes los títulos señalados:

1944

1. “Huellas visigóticas en el Derecho de la Alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 15, 644-658.

1956

2. “El cristianismo en el Reino visigodo”. En *I goti in occidente. Problemi, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’alto medioevo*, 153-171.

1957

3. “Algunas observaciones en torno a la tiranía de San Hermenegildo”, *Temis*, 2, 67-75.
4. “Los hispano-romanos en la aristocracia visigótica del Siglo VII”, *Revista portuguesa de história*, 7, 189-196.

1957-1958

5. “La reina en la monarquía visigoda”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, 109-136.

1959

6. “En torno a la noción visigoda de tiranía”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 29, 5-44.

1960

7. “La iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII”. En *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, VII: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e I loro rapporti con Roma sino all'800*, vol. 1, 333-351.

1962

8. “Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, 301-322.
9. “La pervivencia de la legislación visigótica sobre seguridad del reino en la alta edad media”, *CIJE*, 16, 125-136.
10. *El Poder Real y la sucesión al trono en la monarquía visigótica*, Roma/Madrid.

1963

11. “La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica”, *Yermo*, 1, 33-47.

1964

12. “Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica”, *Anuario de estudios medievales*, 1, 97-119.

1965

13. “Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda”. En *Iglesia, concilios y episcopados en la doctrina conciliar visigoda*, 33-64.

1966

14. “El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII”, *Anuario de estudios medievales*, 3, 27-64.

1967

15. “La “lectio divina” en el monacato visigodo”, *Ius Canonicum*, vol. 7, n.º 13, 149-156.

1968

16. *Zaragoza Visigótica*, Zaragoza.
17. “El movimiento ascético de San Fructuoso y la congregación monástica dumiense”,

Bracara Augusta, 22, 81-91.

18. "Notas sobre sociología monástica de la España visigoda", *Yermo*, 6, 1-16.

1969

19. "Un libro inglés sobre los godos en España", *Cuadernos de historia de España*, 49, 310-322.
20. "Las relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica", *Temis*, 25, 9-32.

1970

21. "Communications et échanges entre l'Espagne wisigothique et la France mérovingienne", *Annales de la Faculté de Droit et Sciences Économiques de Toulouse*, 18, 253-262.
22. "Los hispano-romanos en la aristocracia visigótica del siglo VI", *Revista portuguesa de história*, 7, 189-196.

1971

23. "Sobre el origen de la "Lex in confirmationes concilii"", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41, 113-126.

1972

24. "Relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica", *Communio*, 12, 403-44.

1972-1973

25. "Sobre el nivel de vida en la España visigótica", *Anuario de estudios medievales*, 8, 17-34.

1973

26. "El trabajo en el Monacato Visigótico", *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. 5, Fasc. 2, 667-684.
27. "La asistencia a los pobres en la Iglesia Visigótica". En *A pobreza e a assistência aos pobres na península ibérica durante a Idada Média*, 699-715.

1975

28. *Historia Social y económica de la España visigoda*, Madrid.

1976

29. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona.
30. "El primer renacimiento eclesiástico en la España visigoda", *Revista portuguesa de história*, 16, 253-259.

1976-1977

31. “Los romanos en el ejército visigodo”. En *Homenaje Justo Pérez de Urbel*, 121-131.

1977

32. *Historia de la Iglesia*, Madrid.
33. *Historia de España. La España visigótica*, Madrid.

1978

34. “La problemática conciliar en el reino visigodo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 48, 277-306.

1980

35. “La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana”, *Cuadernos de historia de España*, 63-64, 7-11.
36. “Los laicos en los Concilios visigodos”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, 177-188.
37. “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España”. En *Gli Ebre nell'Alto medioevo*, vol. 1, 149-178.

1981

38. “El arrianismo visigodo tardío”, *Cuadernos de historia de España*, 65-66, 5-20.
39. *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn. [En coautoría con Domingo Ramos Lissón].

1983

- 40 “Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina”. En *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. 1, 329-348.

1984

41. *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía. Estudios varios*. Zaragoza.

1986

42. “Abades y Concilios en la Hispania visigótica”, *Antigüedad y Cristianismo*, 3, 221-234.
43. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona. [En coautoría con Domingo Ramos Lissón].
44. “Homilias visigóticas “De Clade””. En *Liber amicorum: profesor Don Ignacio de la Concha*, 393-400.

45. “Bible et royauté dans les conciles de l’Espagne wisigotho-catholique”, *Annuaire Historiae Conciliorum*, 18, 51-57.

1987

46. “El Primado romano en Hispania durante la Antigüedad Tardía”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 14, 13-26.

1988

47. *Historia del reino visigodo español*, Madrid.

1989

48. “La proyección del Concilio III de Toledo”, *Razón española: revista bimestral de pensamiento*, 36, 7-15.

1991

49. *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid.
50. “La diócesis de Zaragoza y el mundo hispanovisigodo”. En *El espejo de nuestra historia: la diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, 131-136.
51. “El significado del Concilio III de Toledo en la historia hispánica y universal”. En *Conclio III de Toledo. XIV Centenario: 589-1989*, 325-332.
52. “El primado romano en la España visigoda”. En *Il primato del vescovo di Roma*, 453-472.

1992

53. *Semblanzas visigodas*, Madrid.
54. “Legados en la España visigótica”, *Alfonso VIII y su época. Seminario*, 153-160.
55. “Baddo, gloriosa regina”. En *Mélanges Jacques Fontaine*, 2, 83-91.
56. “Le royaume wisigothique et son unité religieuse”. En *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, 9-16.

1993

57. “Libertad interior y “realismo teologal” en la doctrina conciliar visigoda”, *Anuario jurídico y económico escurialense*, n.º 26, 2, 139-152.
58. “El rey visigodo católico”. En *De la antigüedad al medievo: siglos IV-VIII*, 53-64.

1994

59. “Sobre las conversaciones religiosas de los suevos”. En *Estudios de historia del derecho europeo. Homenaje al P. G. Martínez Díez*, 25-30.

1995

60. "Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla", *Anuario de historia de la Iglesia*, 4, 237-246.

1995-1996

61. "Una familia episcopal en la Hispania del siglo VI", *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol. 27-28, 61-68.

1996

62. "Una nueva noticia sobre judíos en la España visigoda", *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, vol. 3, 359-366.

1997

63. "Algunas consideraciones en torno a la circunstancia histórica de Valerio del Bierzo", *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 48, n.º 145-146, 153-164.
64. "El canon 2 del XIII del Concilio de Toledo en su contexto histórico", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67, 1603-1610.
65. "Una familia episcopal en la Hispania del siglo VI". En *FS Walter Brandmüller*, 61-68.

1998

66. *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, Pamplona.

1999

67. "Tardía Antigüedad: consideraciones en torno a la conversión al cristianismo", *Cuadernos de historia del derecho*, 6, 233-246.

2000

68. "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)", *Anuario de historia de la Iglesia*, 9, 69-84.

2001

69. "Estampas de la guerra en la España visigoda", *Revista de historia militar*, 91, 11-24.
70. "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)". En *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*, 53-70.

2002

71. “La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de S. Julián de Toledo”. En *Escatología y vida cristiana*, 419-424.

2003

72. *Historia del reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid.

2006

73. *La vida en España en tiempo de los Godos*, Madrid.

2008

74. “El significado del Concilio III de Toledo en la Historia hispánica y universal”, *Alta Mayor*, 111, 531-538.

BIBLIOGRAFÍA

- DE LA LAMA, E.: Conversaciones en Pamplona con José Orlandis”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), 359-375.
- ELÁEZ, M. J. Y GAUDEMET, J. (Eds.): *Orlandis 70: estudios de Derecho privado y penal romano, feudal y burgués*, Barcelona, 1987.
- ESCUADERO LÓPEZ, J. A.: “Jubilación del profesor Don José Orlandis”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 57 (1987), 1107-1109.
- ORLANDIS ROVIRA, J.: *La Vocación cristiana del hombre de hoy*, Madrid, 1959.
- *El espíritu de la verdad*, Madrid, 1961.
 - *Memorias de Roma en Guerra (1942-1945)*, Madrid, 1992.
 - *Mis recuerdos. Primeros tiempos del Opus Dei en Roma*. Madrid, 1995.
 - “Mi relación epistolar con Sánchez Albornoz”, *Verbo (Madrid): revista de formación cívica y de acción cultural según el derecho natural y cristiano* 421-422 (2004), 105-118.
 - *Los signos de los tiempos*. Madrid, 2006.
- PELÁEZ ALBANDEA, M. J.: “José Orlandis Rovira y la Historia del Derecho Español”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 70 (2000), 449-470.
- PIÑAS HOMS, R.: “In memoriam: José Orlandis Rovira (1918-2010)”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 81 (2011), 1188-1191.
- RAMOS-LISSÓN, D.: “Don José Orlandis Rovira”. En SARANYA, J-I. y TEJERO TEJERO, E. (Eds): *Hispania christiana: estudios en honor del prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Pamplona, 1988, 27-34.
- “José Orlandis Rovira (1918-2010), in memoriam”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 20 (2011), 497-501.
- SARANYA, J-I. Y TEJERO TEJERO, E. (Eds): *Hispania christiana: estudios en honor del prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Pamplona, 1988.

TEJERO TEJERO, E.: "In Memoriam del Prof. Dr. José Orlandis (1918-2010)", *Ius canonicum*, vol. 51 (2011), n.º 101, 11-25.

RECENSIONES

PETER HEATHER: LA RESTAURACIÓN DE ROMA. BÁRBAROS, PAPAS Y PRETENDIENTES AL TRONO, BARCELONA, CRÍTICA, 2013, 406 PP. (29 ILUSTR. + 16 MAP. FIGS), TRADUCCIÓN DE SILVIA FURIÓ, ISBN: 978-84-9892-629-3, 31,90 euros

Pedro Pérez Mulero
Universidad de Murcia

Tras sus dos últimas obras: *La caída del imperio romano* y *Emperadores y bárbaros*, el profesor del departamento de Historia medieval del Worcester College de Oxford, P. Heather (Irlanda del Norte, 1960) publica *The Restoration of Rome. Barbarian Popes and Imperial Pretenders*, London, Macmillan, 2013, que parece ser el fin de una trilogía para comprender la Antigüedad Tardía en su sentido más amplio. Este nuevo período de la Historia cierra lo que conocemos por Mundo Antiguo y abre la puerta a la Edad Media en un escenario europeo en el cual Roma sigue siendo el centro de todas las miradas, aunque ahora se trate de un símbolo del poder al que se debe aspirar, intentando recuperar su grandeza perdida por el paso del tiempo y la creación de otros centros regionales que habían dispersado la idea de unidad y autoridad única.

La tesis del autor es la reconstrucción de un mundo que había existido en el pasado y que en gran medida seguía vivo en el ideario colectivo. Heather se centra en cuatro momentos históricos, destacando la personalidad de tres hombres que intentaron asemejarse a los emperadores de antaño, pero ya en un contexto distinto. El autor se introduce en el género de la biografía. El rey ostrogodo Teodorico el Grande, el emperador bizantino Justiniano y el emperador carolingio Carlomagno, todos persiguen un sueño buscando el orden militar y la unidad política de territorios dispares. Una selección, por otra parte, que no es nueva, como puede verse en el libro de James O'Donnell, *La ruina del Imperio Romano*, en el que utiliza el esquema Teodorico-Justiniano-Gregorio. En el esfuerzo de estos personajes-símbolo de cada época se va configurando un nuevo camino que dará como resultado el nacimiento de la Europa medieval. La última parte que se destaca en la ansiada búsqueda de la idea de plenitud romana será alcanzada no por un hombre sino por el representante de Dios en la tierra, el papado a la cabeza de la iglesia católica.

Desde el punto de vista del análisis estético 29 ilustraciones y 16 imágenes (mapas y figuras) muy bien seleccionadas enriquecen la obra. Las notas (pp. 351-372) se sitúan al final lo que hace difícil su consulta para el público especializado, pero favorece una lectura continua para el público no interesado en profundizar. Un listado de fuentes (pp. 373-374), bibliografía (pp. 375-388) e índice analítico (pp. 391-404) demuestran tando el carácter científico del trabajo como la correcta metodología del profesor Heather.

El título de la **Parte I “Una copia del único imperio” (pp. 19-100)**, está sacado de las palabras de Teodorico al emperador Anastasio en el año 507, haciéndole saber que quería gobernar Occidente al modo como se gobernaba en Oriente. Heather trata de intentar comprender

estas palabras introduciéndose en la biografía de quien es considerado uno de los mejores reyes godos según Jordanes, su fuente principal, quien afirma la grandeza de su genealogía siguiendo a Casiodoro, que personalmente sirvió a Teodorico en la corte de Ravena. Dirá que su familia pertenecía a la *gens purpura*, convirtiéndola en una dinastía imperial al modo romano.

El godo Teodorico (en gótico “Rey del Pueblo”) se educó en Constantinopla desde los ocho años como parte de un acuerdo diplomático entre sus dirigentes. Al cumplir los dieciocho años volvió a casa, utilizando en su propio beneficio ciertos elementos de *Romanitas*.

Hacia 472 con la victoria sobre los sármatas y la conquista militar de la ciudad de Singiduno (Belgrado) Teodorico se muestra como aquel líder esperado que había nacido para gobernar a su pueblo. Mientras, en Constantinopla gobiernan León I y su yerno y militar isaurio más adelantado Zenón, quienes habían hecho desaparecer al general, patricio y alano Aspar, hasta ese momento verdadero dirigente de los asuntos de gobierno.

En un trabajo minucioso de narrativa cronística, Peter Heather nos introduce en una trepidante convulsión de acontecimientos, que van a dar por solución el ascenso de Teodorico. Decisiones políticas, capacidad militar y suerte se conjugan para que el ostrogodo pacte con el emperador el asentamiento en los Balcanes orientales, Dacia Ripense y Baja Moesia, y se observe como digno en 484 de obtener el consulado. El emperador impulsa los acontecimientos para que, finalmente, Teodorico se deshaga de sus rivales. Entre 485-488 es un militar indiscutido y se enfrenta al propio emperador, resolviendo el conflicto con su marcha a Italia entre 489-492. Por el camino vence a gépidas y sármatas y por último a Odoacro en la corte occidental a quien da muerte en 493. Con esta trayectoria, Heather considera que se había puesto en marcha el primer intento de restaurar el Imperio de Occidente (p. 60).

De su corte en Ravena se destaca la actividad cultural así como la labor de sus consejeros romanos Liberio, Símaco, Boecio y Casiodoro. El Anónimo Valesiano y Enodio elogian la figura del rey y su educación clásica. El propio Teodorico se atrajo a todos estos escritores y se tomó las molestias de presentarse como un auténtico romano, “una estrategia sumamente inteligente, y francamente prepotente” (p. 68). Su asentamiento en Italia fue posible gracias al trabajo político del romano Liberio, designado prefecto del pretorio y más tarde patricio, que, al parecer, encontró el equilibrio justo en el proceso de asentamiento en suelo italiano tanto de los terratenientes romanos como del ejército godo.

Heather realiza un esfuerzo por intentar comprender cuál es la personalidad de Teodorico a través de todas las fuentes que nos han quedado. Destaca la política exterior del ostrogodo, que tenía un objetivo: “extender una red de armonía doméstica” (p. 75). Ante el avance de diversas fuerzas emergentes como francos, visigodos y vándalos, Teodorico, desde la posición de un verdadero emperador romano, quiso mantener el orden entre los bárbaros que se habían apoderado del resto del Occidente. Para ello utiliza una diplomacia agresiva y no se subordina al imperio oriental, quien lo acepta como rey con distintivos imperiales desde 498. El resultado de todos sus movimientos da pie a Heather para denominarlo “zorro godo” (p. 79). La fuerza perenne del emperador Anastasio en Oriente, y el poder de Clodoveo en la Galia, derrotando a los alamanes y a los visigodos, predisponen a que Teodorico actúe abiertamente haciéndose con el poder de los visigodos en nombre de su nieto Amalarico. Para Heather no debe justificarse en este lazo familiar lo que debe entenderse como un verdadero golpe de estado. Teodorico gobierna dos estados godos como uno solo. Heather considera que este año 511 es el que utiliza Jordanes (*Getica*, 60, 313) como el año 2000 de la historia de los godos, “un invento de semejante y fastuoso aniversario de los godos” (p. 82).

Presentado y aceptado como un *semper augustus*, se preocupó de que su obra de restauración no acabara con su muerte, y consiguió lazos familiares para su descendencia con el fin de unir los territorios ostrogodos y visigodos de Occidente. El Papado romano y el Imperio Oriental lo aceptaron. Del final de su vida no hay muchas evidencias, pero sabemos que tuvo muchos enemigos en su propia casa. Para Heather las condenas a muerte de Símaco y Boecio fueron producidas por la natural lucha interna de poder y privilegios entre la elite romana. Al parecer, la inesperada muerte de su sucesor Eutarico, y la niñez de su nieto Atalarico dificultaron una tranquila herencia de un Teodorico que había alcanzado los setenta años de edad.

En resumen, se muestra como “el mayor gobernante de su tiempo” (p. 96), pero está claro que tras su muerte su proyecto imperial había fracasado como muestra la rápida separación entre ostrogodos y visigodos. La situación de competencia abierta ya no permitió que pudiera volver a consolidarse un poder como el que había tenido el Imperio Romano.

En la **Parte II “El conquistador de muchas naciones” (pp. 101-183)**, Justiniano quiere mantener viva la idea del orden cósmico e intenta recomponer el Imperio, pero es considerado por Heather como “uno de los mayores egos de la historia” (p. 105). Es difícil evaluar de manera general su biografía debido al incoherente retrato que nos proporciona Procopio de Cesarea, su fuente principal. Las obras sobre las *Guerras* y *Los edificios* contrastan con la *Anekdotia* o *Historia secreta*, en la que escribe que el mismo demonio había actuado conduciendo la mano del emperador y de su esposa Teodora. La imagen se completa con el estudio de la recodificación del derecho romano. La reforma de la ley romana se convirtió en el buque insignia desde su acceso al poder el 1 de Agosto de 527. La autoridad de la ley era la que ponía en buen orden los asuntos divinos y humanos, expulsando toda injusticia. La ley escrita se presenta como el elemento de superioridad romana sobre los demás pueblos y Justiniano la pretende realizar por la autoridad de Dios promulgada en un tiempo récord el 7 de Abril de 529.

La necesidad de imponer su autoridad de manera rápida y efectiva también trajo consigo diversas dificultades. La inestabilidad social se muestra en el vandalismo entre facciones en las competiciones de aurigas, pero pronto pasó a una abierta conspiración política en enero de 532 en la famosa revuelta Nika en la que se produjo un baño de sangre. En este contexto de alteración del orden público Justiniano centra su mira en la política de conquista contra distintos pueblos de Occidente.

Una situación propicia aparece en el otoño-invierno de 532-533 al producirse dos revueltas en el norte de África contra el vándalo Gelimer tras dar un golpe de estado a Hilderico, aliado bizantino. Un noble tripolitano, Pudencio, y el gobernador de Cerdeña, Godas piden auxilio a Constantinopla. El general Belisario derrota a Gelimer en tan solo 10 meses. Para Heather, la campaña de propaganda posterior no proviene de un Justiniano “visionario romántico”, ya que considera que su ataque al extranjero fue “la última y desesperada apuesta de un régimen en bancarota” (p. 133).

La guerra contra los godos de Italia iba a comenzar tras la muerte del joven Atalarico el 2 de octubre de 534 y la existencia de una inestable situación. La reina madre regente Amalasueta, llamó a su primo Teodato (Teodahad), pero éste la asesinó al poco tiempo. Con el pretexto de ayuda a la reina goda, Justiniano decide entrar en Italia. En el verano de 535 la isla de Sicilia era capturada por Belisario y en mayo de 540 el rey godos Vitiges (Vitigio) abre las puertas de Ravena. La propaganda imperial de conquista occidental se hizo realidad.

Mientras la guerra en Occidente favorecía al emperador, el todopoderoso imperio persa aprovechó para dar un golpe y apoderarse de la importante ciudad de Antioquía. La llamada de

auxilio-control de Justiniano sobre un victorioso Belisario dio por concluida la primera fase de la guerra goda a finales de 540. Un nuevo líder goda, Totila se hace con Sicilia en 550, pero ante un intento de conciliación los bizantinos siempre pensaron que eran superiores a los godos, algo que ocurrió en gran medida en 552, pero cuyos resquicios no se apagarían hasta noviembre de 562 cuando el general Narsés informa oficialmente a Constantinopla de la completa conquista de Italia.

Heather resume los costes pagados tras las intensas guerras de conquista: “Es imposible alcanzar ningún tipo de juicio cuantitativo de los efectos de las luchas, pero es evidente que la arqueología de Italia nunca volvió a ser la misma” (p. 155). Mientras la guerra se alargaba también se pudo observar que la rápida victoria de Belisario contra los vándalos-alanos había resultado ilusoria, situación que tuvo que zanjar el general Juan Troglita en 547-548. Heather concluye que “las guerras de Justiniano solo pueden calificarse de un gran desastre” (p. 157). Los daños colaterales del conflicto, caso del primer ataque búlgaro en 539 parece que apuntan al continuo uso militar de los Balcanes para el frente africano. A lo que hay que sumar el aumento de los impuestos para sufragar la guerra. Para Heather la obra *Anekdotia* o *Historia secreta* es una sátira política resultado de la rabia personal de Procopio al sentir lo desproporcionado de la subida de impuestos a la clase rica a la que el escritor pertenecía. La denominada peste de Justiniano acabó por completar un terrible panorama general para la mayoría de la población del imperio.

La entrada a Italia del rey lombardo Alboino en 567, escapando de los ávaros según Heather (p. 168), demuestran la fragilidad de la presencia bizantina.

Por otro lado, la eterna lucha entre los imperios romano y persa había desgastado a ambos. Los turcos emergieron con fuerza en el Bósforo, y del desierto surgió el Islam, que alimentado por ambos imperios ahora se rebelaba contra los dos.

El legado de Justiniano es resumido por el autor: “Justiniano fue un bastardo autócrata de la peor calaña. Le importaba un comino masacrar a sus propios ciudadanos en ingentes cantidades para mantenerse en el poder, y lanzar ataques especulativos a estados vecinos con la misma idea en mente, sin preocuparle los daños colaterales” (p. 182).

La **Parte III “El padre de Europa” (pp. 185-257)** se centra en el Imperio carolingio a través de su máximo creador, Carlomagno. Los orígenes de su figura se rastrean desde el primer merovingio conocido, Childerico, padre de Clodoveo a finales del s. V d.C., cuyos descendientes se involucraron en una fuerte competencia por el poder. Una falta de unión que impidió a los reyes francos ser considerados emperadores. Las disputas heredadas facilitaron el ascenso progresivo de la nobleza. En el s. VIII d.C. Carlos Martel, “El Martillo”, prepara el camino imperial al considerarse *Dux et Princeps Francorum*. Su sucesor Pipino es consagrado por el Papa (753-754). Un recorrido que acabará reforzado en su heredero Carlos, al derrotar a los lombardos en 774 y ser proclamado rey de francos y lombardos. Carlos ahora como Carlomagno se convierte en el líder más poderoso del occidente latino y de la cristiandad al conquistar a varios pueblos como los sajones y los ávaros. Su fama se amplía con la consagración como emperador en la Navidad del año 800 d.C. Heather piensa que en la mentalidad religiosa medieval, Dios había querido el ascenso de Carlomagno tras haber castigando al Imperio Bizantino con los musulmanes.

El *Codex Carolinus* y la *Vida de Carlomagno* de Eginardo (Einhard) son las principales fuentes para la biografía de Carlomagno. Heather piensa que había llegado a conseguir tal dignidad de emperador debido a que había ayudado al papa frente a sus contrincantes y oponentes en el trono de San Pedro. A partir de entonces la narrativa se centra en el dominio del poder y en la jerarquización del control desde un rey en la cúspide hasta sus magnates en las provincias.

Sobre su descendiente Luis el Piadoso (814-833 d.C.) piensa que “no hay que dejarse engañar por su apodo: Luis el Piadoso era un bastardo tan cruel como su padre” (p. 222). La estabilidad parecía residir en la construcción de estrechas relaciones y una red operativa, siendo el vínculo de lealtad personal la clave para mantener unido al imperio.

La idea de la “*translatio imperii*” afirmaba la herencia imperial de Carlomagno hacia los diversos líderes que destacaron en el corazón de Europa. Con la coronación de Otón I en 962 da comienzo al Sacro Imperio Romano, liderando a la cristiandad frente a sus enemigos.

El autor incide a partir de ahora en que la herencia de Carlomagno había facilitado que el Norte europeo intentaría desde entonces dirigir el destino del mundo: “La Europa occidental y el centro-norte eran ahora las bases de estados que podían depredar Italia y Roma, no viceversa” (p. 254), la situación se había equilibrado con la entrada del Islam y el ascenso de potencias periféricas.

La **Parte IV “Segunda venida” (pp. 257-342)** no se centra en la biografía de un personaje, trata de una transformación amplia en la que intervienen multitud de contextos: la configuración de la Iglesia de Roma y su imagen medieval. Desde la fuerte presencia del emperador como cabeza de la Iglesia, la voluntad imperial era superior a la del papado, como bien fue aceptado desde Constantino hasta Justiniano. Del mismo modo, con la caída del Imperio de Occidente los diversos reyes propagaron también que habían sido elegidos por Dios y que eran la cabeza de la Iglesia en sus respectivos territorios, como hizo Recaredo (586-601) en la Hispania visigoda.

Tras la expansión árabe y el abandono de las posesiones occidentales del imperio oriental se produce el nacimiento de la República Independiente de San Pedro en el viejo ducado bizantino de Roma, creado y mantenido por los terratenientes locales militarizados y liderado por el papado.

A partir de entonces la personalidad de distintos papas hará grande la institución. La seguridad del papa Gregorio II a finales de la década de 720 le valdrá para excomulgar al emperador bizantino León III que había intentado purgar su propia fé con la destrucción de las imágenes sagradas consideradas ídolos (iconoclasia).

Pero el verdadero crecimiento de popularidad de la Iglesia se produce en tiempos de Carlomagno que engrandece a la institución a través de su autoridad religiosa e indiscutible como emperador. Se definió por primera vez una cultura cristiano-latina común que se entendía en un comportamiento cotidiano determinado por la *Admonitio Generalis* y la *Correctio* en el marco de un extraordinario renacimiento cultural carolingio.

En el último capítulo *Habemus Papam: despegue papal* (pp. 299-342), se muestra el cambio producido por el papado, que llega a superar la tradicional autoridad religiosa de los emperadores. Para ello fue necesaria la elaboración a mediados del s. IX d.C. por parte de eclesiásticos francos de una colección completa de textos de derecho canónico denominada *Pseudo-Isidoro* que utilizaba entremezclada textos genuinos enmendados junto con otros totalmente falsos (p. 305). El objetivo principal fue rebajar la posición de la realeza y distinguirse como el máximo poder religioso desde la Antigüedad. Esta colección continuaba a la anterior *Donación de Constantino* de tiempos del papa Adriano (772-795) “una de las mayores falsificaciones de todos los tiempos” (p. 207) en la que supuestamente el emperador Constantino había dejado plena autoridad sobre la Iglesia occidental y el territorio del antiguo imperio romano de Occidente al papa Silvestre.

Los Papas Nicolás I (858-867) y Adriano II (867-872) fueron los primeros en utilizar el *Pseudo-Isidoro* de manera práctica y tomaron resoluciones a su favor. En medio de una secuencia de implacables luchas por el control de la sede apostólica que generalizan los siglos IX y X d.C. ya que tras la caída del imperio carolingio el papado fue controlado por clanes familiares de terratenientes romanos, finalmente, sería la personalidad de un Papa, León IX (1049-1054) quien transformaría la situación hasta convertirse en una fuente activa de autoridad eclesiástica. Con el propósito de reforma interna y de respeto en el exterior, llegó a excolumgar al patriarca de Constantinopla. El papado comenzó a defender sus propios intereses y a situarse bajo el poder de Dios, considerado desde entonces el único emperador del mundo.

El empuje definitivo y favorable para el papado fue superar la dificultad de presentar un código legal actualizado que resolviera todas las disputas y declarara su superioridad sin fisuras. Se consiguió con la aparición de la obra del jurista Graciano hacia 1140 denominada *Armonía de los cánones discordantes*. Su resolución fue aplicar al derecho canónico las pautas de trabajo que la escuela de derecho de Bolonia había utilizado con el *Digesto* de Justiniano, en el que los juristas habían intentado aclarar la existencia de diversas contradicciones, debido a que tenían como premisa que todo documento era verdadero y tenía una razón de existencia que había que descubrir. El resultado fue el esperado, al poder unificar las ambigüedades que tantos problemas habían suscitado en el pasado. Este denominado *Decretum* se expandió a todo el orbe cristiano y se utilizó para zanjar disputas eclesiásticas. Junto con seis volúmenes suplementarios posteriores tal compendio se convirtió en la fuente clásica del derecho canónico occidental hasta el s. XX.

Heather ve necesario un último apartado. Se trata del **Epílogo “El padrino (parte III)” (pp. 343-350)**. Extrae de la psicología política la idea fundamental para comprender la evolución y el éxito de la restauración de Roma: *la combinación de disciplina y perdón*. Una solución altamente satisfactoria para muchos sentimientos de culpa. El programa del papa Inocencio III en el Cuarto Concilio de Letrán en 1215 comenzó a calar en la vida cotidiana de Europa, y la conformidad general de sus ideas fue ampliamente aceptada.

La auténtica devoción cristiana se simplificó en un único camino por el que todos comenzaron a caminar. Ahora como todas las personas eran consideradas hijos de Dios, y la salvación de su alma condicionada a su comportamiento en vida, la coacción conllevó al autocontrol, la herramienta más poderosa del imperio papal.

La Iglesia consigue adentrarse en la vida cotidiana y así en la mentalidad de las gentes. Une lo que la espada no había podido lograr. Para el autor Roma vuelve a ser restaurada en el imperio papal, un nuevo imperio que irradia mucho más lejos que lo que había podido imaginar la ciudad eterna de los césares.

En conclusión, Heather narra y cuenta la Historia como un continuo, para ello ha seleccionado momentos concretos con escenarios y personajes muy distintos.

El libro, para el propio autor, pretende ser la secuela de *La caída del Imperio Romano*, y lo consigue en cuanto continúa la fecha de 476, pero su extensión temporal hasta las puertas de la Plena Edad Media no hace sino diluir un mundo realmente complejo en una línea continua y simplificada. De todos modos, la obra de Heather es un agradable trabajo de inmersión en la investigación tanto en las fuentes históricas como en los sentimientos humanos. Nos hace sentir con gran fuerza que el camino hacia Roma es un ideal del poder constantemente buscado, que nos hace comprender un poco más los mecanismos y estructuras que han construido el mundo en el que vivimos.

DELL'ELICINE, ELEONORA (2013): EN EL PRINCIPIO FUE EL VERBO. POLÍTICOS DEL SIGNO Y ESTRATEGIAS DEL PODER ECLESIAÍSTICO EN EL REINO VISIGODO DE TOLEDO (589-711). SERVICIO DE PUBLICACIONES UNIVERSIDAD DE CÁDIZ. CÁDIZ. PP. 306. ISBN 978 84 9828 452 2

José Ángel Castillo Lozano¹
Universidad de Murcia

La autora de este libro es profesora de Historia Medieval en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina). Eleonora Dell'Elicine es especialista en mundo visigodo y, más concretamente, en la Iglesia visigoda y el discurso que esta realiza². De esta línea de trabajo nacen numerosos artículos y conferencias de esta profesora, así como este libro que aquí nos proponemos reseñar y que es fruto de la publicación de su tesis doctoral.

Antes de empezar con la reseña propiamente dicha, es preciso detenerse en el título de este libro, ya que en cierta manera no lo considero un título apropiado, puesto que el poder no tiene estrategia sino que es una emanación. Estas les corresponderá a aquellos que ostenten este poder. De igual manera, pensamos que también está fuera de lugar el título "En el principio fue el verbo" ya que la gente que se aproxima por primera vez a este libro puede verse desmarcada del verdadero objetivo de esta obra, que es analizar un discurso teocrático y político (según el pensamiento de esta autora totalmente intencionado) de la Iglesia en tiempos del reino visigodo de Toledo. A pesar de ello, el nombre de esta obra se explica de forma lógica en las primeras páginas del libro (p. 11 y ss.).

Este trabajo está articulado en varias secciones. Se empieza con un capítulo introductorio para proseguir con dos partes bien diferenciadas: una primera parte intitulada *Signum* (pp. 69-127) y una segunda parte denominada como *Res* (129-223). Cada una de estas partes goza de dos capítulos. Un recurso que facilita el análisis de esta obra es la presencia de un apartado de conclusiones por cada capítulo y por cada final de parte, además de unas conclusiones finales "globales" de la obra. Gracias a esto, uno sabe en todo momento seguir el hilo y las ideas que plasma la profesora Dell'Elicine en su libro.

Desde el capítulo introductorio, titulado "Un mar de signos: el proyecto de Isidoro y su rol en el reino visigodo de Toledo" (pp. 21-67), la autora traza la línea que va a seguir en el resto de su trabajo, es decir, su quehacer metodológico. De esta forma, nos explica lo que ella entiende como signo y como lenguaje político de la Iglesia ajena a la propia corona y con sus propias

1 joseangel.castillo1@um.es // joseangelcastillolozano@hotmail.com

2 Como se desprende de su CV (http://www.ungs.edu.ar/ms_ici/wp-content/uploads/2013/05/CV-Dell-Elicine-Eleonora.pdf) y de su página personal en academia.edu (http://www.ungs.edu.ar/ms_ici/wp-content/uploads/2013/05/CV-Dell-Elicine-Eleonora.pdf). Ambos enlaces consultados el 13/06/2015.

normas, símbolos y oratoria. El primer autor que analiza es San Isidoro de Sevilla al que pone en relación con el pensamiento teocrático de San Agustín. De esta forma, se crea gracias al discurso isidoriano un orden social sustentado sobre la base de una gramática, unos recursos literarios y unas herramientas intelectuales que se confieren a un medio de comunicación para transmitirlo a todas las clases. Es lo que la autora ha definido como “inteligencia espiritual” cuyo fin último es alcanzar el conocimiento de la religión y saber transmitirlo a través de unos cauces fijados por las altas esferas de la iglesia visigoda.

Tras este marco introductorio, nos sumergimos en la primera parte de la obra y, en concreto, en el primer capítulo de esta parte: “Mensajes sagrados” (pp. 73-104). En cierta manera, este capítulo continua las ideas apuntadas en el prólogo y en el capítulo que actúa a modo de introducción. Por dicho motivo, se continúa con este lenguaje del poder de la iglesia y de su liturgia, actuando esta última como una de las formas de organizar el poder más regulares y efectivas en el mundo visigodo (p. 80). Si interconectamos esto con el valor de palabra, se desprende cómo la autora opina que se ha producido una “institucionalización del lenguaje” (p. 70) generándose de este modo una serie de pautas para articular y mantener el orden de los signos (literarios y gestuales) en las dos grandes esferas de poder del mundo visigodo: la corona y el estamento eclesiástico.

Estas pautas son interesantes en el mundo de las palabras, como hace referencia esta investigadora argentina, ya que se produce una relatinización y además parece que se usan tres mecanismos para infundir significado y colmar de sentido a las palabras, que pasarían a ser símbolos en la liturgia católica. Estos mecanismos son la repetición, la acumulación por medio de la proliferación de epítetos y la enumeración, y el uso de metáforas y alegorías. Gracias a estos, los altos cargos eclesiásticos creaban lengua, la recreaban y fundaban un léxico en común (p. 85).

Sin embargo, llegados a este punto, nos gustaría matizar ciertos aspectos relacionados con este capítulo, ya que en la p. 81 la autora estipula que en este caso “la teología hacía política” (p. 99) cuando pensamos que el proceso es más complejo que esto, ya que en el mundo visigodo no se pueden separar estos dos conceptos y ambos se retroalimentan. Es más, creemos que incluso en el mundo visigodo prevalecen las ideas políticas sobre las religiosas. Para sustentar esta idea basta con referirse a los escritos de los propios historiadores que cita la autora en su obra (Isidoro de Sevilla, Juan de Biclaro y Julián de Toledo), por lo que pensamos que esta afirmación ha de matizarse y ser enfocada desde otra perspectiva que no simplifique su riqueza conceptual.

En otro orden de cosas, la primera parte concluye con un interesante capítulo dedicado al silencio (capítulo 2 “El silencio”, 105-126), cuya tesis principal es que se trata de un privilegio de poder cuyo monopolio pertenece al mundo eclesiástico.

La segunda parte se basa en la producción literaria del reino visigodo de Toledo. La autora centrará su análisis principalmente en las obras de San Isidoro de Sevilla, Juan de Biclario, Julián de Toledo y el género de la hagiografía. Así, en los dos siguientes capítulos (capítulo 3 “El hecho histórico, 131-195, y capítulo 4 “El milagro”, 197-222) la autora, apoyándose en gran medida en los postulados de Hillgarth³, nos narra cómo las fuentes literarias operaban como recurso de los poderosos para asentar y legitimar su discurso. De esta forma, la historia fue una de las herramientas elegidas por los padres visigodos para hablar de las cosas (p. 195) y para consolidar su autoridad. A pesar de que esto en cierta manera cobre visos de veracidad, también nos gustaría exponer aquí ciertas ideas que creemos que se han dejado de lado en la elaboración

3 HILLGARTH, J. N. (1970): “Historiography in Visigothic Spain” en *La Storiografia altomedievale*. 261-311.

de este lúcido estudio, ya que dicha investigadora no duda en tildar las obras literarias visigodas de auténticas “eclesiologías” donde “los reinos estaban al servicio del plan de Dios y del quehacer de la Iglesia” (p. 156). Negar el papel vital que tiene el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía visigoda es un error al igual que negar el papel primordial que tiene la Iglesia en estos escritos. Sin embargo, creemos que es un desliz con poco fundamento obviar que estas fuentes literarias tienen un fuerte valor pedagógico y legitimador del poder político, de la corona, hecho que la historiadora no acepta o al menos discute en esta obra.

El libro concluye apuntando el papel que tiene lo milagroso en ese discurso que se viene argumentando desde el principio de la obra. Por ello, el milagro fue utilizado como una forma de vehiculación con un sentido social expandido, y que la Iglesia regulaba e intentaba convertir en una verdadera máquina de significar.

Este estudio termina con unas conclusiones sobrias y sólidas donde se expresa cómo la Iglesia crea un discurso para colocar al pueblo visigodo como el auténtico pueblo elegido y el heredero natural de los judíos de las escrituras veterotestamentarias. Para elaborar este discurso, la Iglesia se sirvió de la regulación y la vigilancia de los signos, el lenguaje y el estilo empleados para ello.

Finalmente, la obra concluye con una completa tabla cronológica donde observamos los reinados de los monarcas visigodos, así como los principales hechos históricos y la producción literaria acontecida en sus años de gobierno. Para ir concluyendo, este volumen cuenta con un poderoso aparato crítico, tal como se aprecia al analizar el apartado de fuentes literarias con las ediciones consultadas y con un completo y actualizado catálogo bibliográfico.

**IL SECOLO BREVE DEL TEODOSIANO: ORDINAMENTO E PRATICA
DI GOVERNO NEL V SECOLO, DE ELIO DOVERE, BARI, CACUCCI
EDITORE, 2016, 212 P.**

Eloy Jesús Ortiz Robles
Universidad Autónoma de Madrid

Podemos definir al siglo V d.C. como la luz al final de un camino en sombra, especialmente si nos referimos a materia legal. La centuria y, más concretamente los años que abarcan las décadas de los 20 y 30, se establecen como un período de unión definitiva entre el sistema legislativo tradicional romano y las nuevas aportaciones motivadas principalmente por el cristianismo. Es una auténtica revolución y aceleración cultural que tiene su culmen en la codificación realizada por el emperador Teodosio II entre el 429 y el 438 d.C. Es, como el propio E. Doveve recoge en su libro, “una primera estabilización oficial de una ley técnicamente compleja y políticamente consciente”.

Ciertamente, los años que abarca la vigencia del Teodosiano han sido poco favorecidos por la investigación, viéndose eclipsado, en cierta manera, por la posterior promulgación del Código de Justiniano. De esta manera, todos los epígrafes que conforman la obra están encaminados a realizar una revisión y una nueva puesta en valor del Codex Theodosianus, planteando nuevos interrogantes y dando respuesta a muchos vacíos historiográficos que habían permanecido en el limbo académico hasta el momento. Así, la obra del profesor Doveve, como ya indicamos en el título, pretende erigirse como un redescubrimiento y una revalorización del código legal teodosiano.

La figura de Elio Doveve no necesita de presentaciones. Uno de los más prestigiosos e importantes romanistas de Italia y uno de los principales investigadores de la Antigüedad Tardía a nivel europeo y, más concretamente, del período que abarca la Dinastía teodosiana. Este meticuloso trabajo sigue una larga estela de estudios sobre la legislación tardoantigua cuyo punto de partida se encuentra en su obra prima *Ius principale e catholica lex (secolo V)* publicada en Nápoles en 1992.

La propuesta de Doveve se articula a través de ocho ensayos, elaborados en un lapso temporal de cinco años, con una alta carga reflexiva, los cuales se encuentran estructurados en un orden secuencial y cronológico que no solo abarca el período constitutivo del código de leyes, sino que también muestra los precedentes y consecuencias a la promulgación del mismo. El grueso de la obra se encuentra precedido por una prefazione escrita por Giovanni Nicosia y rematada por un exhaustivo índice de fuentes. La valoración que realiza el profesor Nicosia es realmente sugestiva pues nos muestra el compromiso de Doveve con el Código Teodosiano, al cual intenta reevaluar dentro del complejo contexto del siglo V, no solo desde el punto de vista de un romanista, sino también dando cabida a fuentes ajenas a las utilizadas tradicionalmente por los juristas.

No podemos decir que la lectura de este compendio de ensayos sea tarea fácil. Ciertamente, pretende ser una obra muy específica destinada a un público especializado, ya sea en materia jurídica o histórica. Pero, de igual forma, puede constituir un muy buen punto de partida para aquellos que se inician en el estudio de un período tan denso y complejo como es la época teodosiana. Lo que sí parece evidente es que la propuesta de Elio Doveve no pretende dejar indiferente a nadie, constituyendo, de aquí en adelante, una obra referencia dentro de los estudios históricos-legislativos de la Antigüedad Tardía.

Las pretensiones del autor quedan fijadas desde el comienzo de la obra. Ya en sus primeros compases presenta la que será su guía y disposición durante todo el trabajo. Enfoca su análisis en la incidencia que el código legal tuvo en Oriente, prescindiendo en gran medida del estudio de este en la parte occidental del Imperio. Como el mismo indica, “el derecho teodosiano estuvo encaminado, especialmente en Oriente, a borrar las sombras de un orden que se mostraba como antesala de la gran reorganización justiniana”. Con esta frase evidencia sus intenciones: el estudio de la parte oriental, pues es esta la que realmente muestra un verdadero cambio político, social e ideológico, y la revalorización del Código Teodosiano ya no como el precedente del Justiniano sino como el motor impulsor de este. Tal vez, en un primer momento de la obra el matiz que intenta aportar Doveve es difícil de percibir pero pronto se vislumbra la intención real del autor que no es otra que contextualizar, situar y justificar los sucesos del siglo V a través de la promulgación del Teodosiano, es decir, darle un sentido y un valor a un código legal que tuvo una vigencia centenaria y que supuso una renovación del orden establecido en el Imperio Romano. De esta manera se crea lo que el propio autor define como un período pre-justiniano que se expresa a través de un nuevo orden socio-cultural y un nuevo fenómeno económico que tiene una duración breve pero de gran relevancia. Así establece al siglo V como un período con entidad propia y no como esa etapa bisagra que tradicionalmente se le había atribuido.

La otra gran aportación del profesor Doveve en este compendio es la de ser capaz de reconocer el importante papel del sector eclesiástico en la renovación y restitución del trasfondo cultural, en la modificación del gobierno y en el cambio del sistema jurídico tardoantiguo. Si bien no podemos afirmar que la propuesta de Doveve sea una innovación, sí debemos valorar la inclusión de un punto de vista más abierto y alejado de las habituales visiones anticlericales. Aun reconociendo la brusquedad de la Iglesia en sus actuaciones, relega la idea de una Iglesia como nueva fuente de poder y la sitúa más como incentivadora del cambio. De hecho reconoce que la irrupción eclesiástica fue la única vía posible en ese momento para realizar una novedosa y transgresora renovación legislativa, ya que el deterioro político y social lo impedían.

No obstante, debemos achacar a Doveve que en su empeño por valorizar el Teodosiano se olvida, en cierta manera, de que hablamos de una historia jurídica hecha de forma consuetudinaria, de lento progreso, obsoleta y a veces incluso arcaica, que en muchas ocasiones se muestra plagada de contradicciones y contraproducente con los propios intereses del Estado y de la Iglesia. Además el proyecto legal expuesto en el Codex se mantuvo intacto únicamente durante el reinado de su promotor, Teodosio II, siendo luego blanco de diferentes modificaciones que alteraban, en buena manera, el enfoque legal-cultural y la intención teleológica-política que había diseñado el emperador.

Con ello y como el propio autor evidencia en el preámbulo de su obra, *Il secolo breve del Teodosiano*, constituye una nueva aportación al olvidado mundo de la codificación teodosiana que no solo abarca los años propios de la elaboración del texto legal sino que se embarca en el tedioso y oscuro período pre y post promulgación. Doveve nos lega de esta manera y, a pesar de

la fragmentariedad y complejidad, nuevos materiales de estudio que hasta el momento habían pasado inadvertidos o habían tenido muy poco peso en los trabajos sobre el Teodosiano. Sin duda, los ensayos presentados en esta obra recopilatorio dan respuesta a problemas y preguntas, algunas de gran urgencia, para el mundo académico de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, aunque la aportación se muestra transgresora y abra una nueva vía de estudio, a veces únicamente presenta soluciones efímeras, reconocidas por el propio autor, lo que hace que muchos interrogantes queden aún abiertos a la espera de nuevas revisiones y aportaciones.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



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



2014-2015