

Reflexiones sobre la correlación entre la cultura y el ordenamiento jurídico

Un botón de muestra en la Roma cristiana del siglo IV

Manuel Cevallos Alcocer

Doctorando en Teología Oriental

1. Introducción

Es indudable que la relación entre la cultura y la religión es de suma importancia en nuestro contexto actual, máxime si pensamos que tal relación muchas veces comporta también un aspecto jurídico: ella se ve retratada, amparada, protegida o delimitada por la ley, según los diversos países y sus respectivos sistemas políticos.

En un mundo globalizado, no es extraño identificar conceptos que hacen de guía o regulan la interacción entre los distintos aspectos de la cultura.

Podemos ver un ejemplo de esto en la relación que hay entre la llamada ética comunicativa o ética del lenguaje y el proceso que se sigue para emanar una ley-cuadro en los comités europeos de bioética. La ética del lenguaje proporciona al grupo legislador la matriz filosófica, a saber, que el diálogo es el único medio válido para saber si los intereses subjetivos pueden convertirse en normativa moral universal, fundándose en la autonomía de la persona como individuo autolegisador y reconocido como interlocutor válido al expresarse racionalmente. De este modo, se hace posible la ética dialógica, en la que todos los miembros de la comunidad se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y se debe obligar a seguir las normas básicas de la argumentación. Partiendo de esta concepción, las leyes que emanan dichos comités, toman como criterio de verdad y como fundamento moral la validez del consenso adquirido en su deliberación. De este modo, siguiendo con el ejemplo, el aborto terapéutico será lícito en la medida en que responda a una ley que, generada por un consenso racional y convencional, lo permita, independientemente de la concepción metafísica de la persona humana.

Ciertamente es sólo un ejemplo con sus límites, pero lo que pretendemos ilustrar con él es que a un cierto tipo de concepción filosófica o moral, le sigue un cierto reflejo en la cultura y en ocasiones pasa al ordenamiento jurídico. A su vez, este “retrato jurídico” favorece el desarrollo de una cierta cultura. En el caso aludido, la concepción filosófica es la ética del lenguaje que define la verdad moral como consenso racional y a la persona como interlocutor válido; su reflejo en la cultura es el relativismo al cual sigue un ordenamiento jurídico puramente consensual, afianzando así esta ideología imperante.

Si bien es verdad que tal esquema (ideas dominantes – cultura – ordenamiento jurídico) se da en un mundo pluralista y globalizado, con mayor razón se presentaba en las sociedades de los primeros siglos del cristianismo, particularmente con las ideas teológicas, que eran capaces de permear toda la sociedad y la cultura. Nuestro estudio, además de seguir el esquema arriba mencionado, se basa en un autor del siglo IV d.C. con el fin de tener un referente escrito concreto que nos facilite ver cómo una noción filosófico-teológica influyó en la cultura cristiana de la segunda mitad del siglo IV y que propició un cierto tipo de ordenamiento jurídico en la praxis de la Iglesia y en cierta medida también un cambio cultural.

2. Ambiente y contextos de un autor representativo del siglo IV

Como ya hemos dicho, tomamos pie de una noción teológica (con su respectivo trasfondo filosófico que aclararemos más tarde) para descubrir qué impacto tuvo en la cultura y ulteriormente en la legislación eclesiástica. Más que a un concepto nos referiremos al binomio ley-gracia. Aunque hubo varios autores que trataron estos dos polos en sus reflexiones teológicas (san Agustín, por ejemplo) tomaremos como muestra un autor menos conocido, pero que resulta representativo por haber vivido en Roma en tiempos del papa Dámaso, precisamente en la coyuntura cultural que nos interesa. Nuestro autor es Ambrosiáster. No abordaremos toda la problemática que encierra la obra de este autor latino, dado que no es nuestro objetivo, por lo cual sólo aludiremos a dos de sus obras en las que trata la relación entre judíos y cristianos usando el binomio ley-gracia para su reflexión.

El nombre que se le ha dado al autor de los comentarios a las trece cartas paulinas y de una serie de disquisiciones exegéticas ya apuntan al problema de su identidad. Ambrosiáster (es decir *pseudo-Ambrosio*) se llamó al autor de estos escritos redactados, al parecer, en Roma hacia la segunda

mitad del siglo IV¹. La firma que aparecía era *Episcopus Mediolanensis* y los copistas al que conocían con este título era al gran obispo de Milán Ambrosio. Fue Erasmo de Rotterdam el primero en reconocer tal atribución como inexacta².

Escribió las llamadas *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*³ y se le atribuye también un opúsculo sobre la ley judía y la ley romana (*Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*). Nos basaremos en la primera obra.

La temática de las QVNT es muy variada, yendo de lo dogmático hacia lo exegético y apologético. “*Quaestio*” aquí significa investigación sobre los pasajes difíciles de la Sagrada Escritura, como lo considera San Agustín⁴. De hecho, el obispo de Hipona y san Jerónimo son los testigos más autorizados para situar a nuestro autor en el siglo IV y en tiempos del Papa Dámaso.

En el 384 es cuando se calcula que san Jerónimo ya conocía las QVNT y pocos años más tarde el comentario a la epístola a los Romanos. Hacia el año 398 le llegaron algunas de estas *quaestiones* como anónimas⁵, lo que hace pensar que fueron distribuidas separadamente. Por otro lado, el Papa Dámaso consultó a san Jerónimo sobre algunas cuestiones bíblicas⁶ y coincide con que estos mismos argumentos son tratados por Ambrosiáster incluso en el mismo orden, a excepción de dos.

Por su parte, hacia el 405, san Agustín cita un comentario a la epístola a los Gálatas atribuido a Ambrosio⁷ y hacia el 420 cita los comentarios bajo el nombre de Hilario. Ahora sabemos que tales citas pertenecen a la obra de Ambrosiáster.

Hasta aquí lo que ve a los testimonios que nos colocan en el entorno temporal de Ambrosiáster. Hay, sin embargo, otros indicios en el cuerpo de su obra que nos aclaran un poco más los rasgos personales.

¹ Cf. J. QUASTEN, *Patrología III*, BAC, Madrid 1986², 211

² Cf. G. BARDY, en *Dictionnaire de la Bible Supplément I*, col 225, voz «Ambrosiaster».

³ En lo sucesivo las denotaremos con la abreviatura QVNT. Usamos la edición crítica a cargo de A. SOUTER, *Pseudo-Augustini Quaestiones veteris et Novi Testamenti CXXVII*, CSEL 50, Vindobonae 1908, 1-416. La traducción de los textos es nuestra.

⁴ Cf. G. BARDY, *DBS I*, col. 240.

⁵ Por ejemplo, la cuestión CIX sobre Melquisedec. El texto de San Jerónimo: «Misisti mihi volumen $\nu\omega\nu\upsilon\mu\omicron\nu$ δεσποτον et nescio, utrum tu de titulo nomen subtraxeris» (*PL* 22, col. 676).

⁶ Cf. S. JERÓNIMO, Epist. 35, PL 21 col.445

⁷ S. AGUSTÍN, Epist. 82, 24 PL 33 col. 286

El mismo autor hace ver que escribió en tiempos de Juliano el Apóstata y del Papa Dámaso⁸. Vivió y escribió en Roma (*bic in urbe Roma et finibus eius, quae sacratissima appellatur*)⁹ y tuvo al menos un conocimiento suficiente del mundo judío, ya sea por ser de origen hebreo o por una supuesta estancia en Egipto, donde tuvo contacto con las tradiciones del pueblo de Israel¹⁰.

3. Ley, judaísmo y cristianismo: los ejes del pensamiento teológico

El problema de la identidad del autor que estudiamos es muy complejo y probablemente irresoluble, pero no queda duda que uno de sus puntos de interés fue la relación entre la ley, el judaísmo y el cristianismo. Tanto en el comentario a las cartas paulinas como en las QVNT, está presente esta inquietud.

Sea por su posible origen judío o su amplio conocimiento de la religión y las instituciones mosaicas, Ambrosiáster trata estos temas con profundidad y de manera diversamente matizada las dos obras mencionadas anteriormente. Aquí nos limitaremos a hacer una breve presentación de algunas de las cuestiones que abordan tales conceptos: las cuestiones 72, 81 y 44. En un primer momento las veremos por separado, para después evidenciar aquello que tengan en común y que nos interesa en nuestra reflexión.

3.1 La cuestión 72

Esta primera cuestión presenta un problema entre la verdad y la ley, como dice el mismo título: «En el Evangelio de san Juan dice: “la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo”, por lo cual antes no había ley. ¿En qué modo pues se dice que la ley fue dada por Dios en la cual no estaba la verdad?».

Ambrosiáster inicia notando que la contraposición que parece haber entre la mediación de Cristo y la de Moisés en lo que ve a la ley es sólo aparente: hay que ver qué es lo que realmente quiere decir *lex per Moysen data est*. La ley mosaica comprende preceptos e historia, pero en esta historia

⁸ Hay dos alusiones directas en *In II Thes. II, 7* (PL 17 col. 457) y en *In I Tim. III, 14* (PL 17 col. 471), respectivamente.

⁹ QVNT, q. 115 §6

¹⁰ Cf. J. QUASTEN, *Patrología III...* 212

se encuentra velada la verdad más profunda de los preceptos¹¹. Antes de la venida de Cristo, no había verdad, sino que Él con su venida, “devolvió” la promesa y gracias a esto hubo verdad por la fe. Fue así como se cumplió lo prometido a Abraham.

En esta cuestión se resalta la superioridad de la mediación de Cristo en cuanto que en Él se cumple lo prometido. Ya se dejan ver los términos «gracia» y «fe» unidos -o contrapuestos- en un perno común: la ley. La especificidad de esta cuestión respecto a las demás que consideraremos aquí es que la perspectiva dominante es la de la verdad y no tanto la del cumplimiento, como puede ser más notoria en la cuestión 44. La verdad que pretende evidenciar nuestro autor siguiendo el pasaje joánico es la verdad de la fe.

3.2 La cuestión 81

El punto de partida es un pasaje paulino (Gal 2:15), como muestra el título de la cuestión: «Dice el Apóstol: “Somos judíos por naturaleza”. Y muestra que de los judíos nacen judíos – no de los prosélitos de quienes consta que se hicieron judíos. Tampoco los que nacen en el desierto nacen circuncisos. Si de los judíos, pues, nacen judíos, ¿por qué de los cristianos no nacen cristianos? Porque de los paganos, nacen paganos».

Ambrosiáster respeta el marco general del pasaje paulino que prepara el argumento de la justificación de la fe en la epístola a los Gálatas. El nudo central de la cuestión es la generación espiritual por la fe. Para llegar a ello analiza cómo los paganos y los judíos engendran hombres de su misma “especie espiritual”, por decirlo así; los judíos son tales no por la circuncisión, sino que ella es signo de la fe de Abraham.

En cambio, no se nace cristiano, sino que uno se hace cristiano. Y esto sucede por la fe después de haber sido generado según la carne y en condición de ignorancia. Es interesante ver como esta ignorancia es común a judíos y paganos, con matices diversos: los paganos son absolutamente ignorantes de Dios mientras que los judíos son ignorantes de Cristo. Sólo los cristianos son librados de tal ignorancia mediante la fe.

Si en la cuestión 72 se mostraba la verdad de la fe, aquí podemos decir que se habla de la fe como aspecto distintivo y específico entre el cristiano y el judío.

¹¹ *Ibid.*

3.3 La cuestión 44

De las que afrontamos, esta es la más compleja. El simple título *Adversus iudaeos* (“Contra los judíos”) ya deja ver que es una apología de tonos polémicos. Una atenta lectura permite ver que hay tres columnas que soportan la trabazón: el rechazo de Israel a las profecías y la vocación de los gentiles; la crítica de la ley; Cristo como cumplimiento de las profecías. El segundo aspecto es el más nos interesa, aunque veremos de modo sucinto los tres puntos.

El rechazo de Israel y la vocación de los gentiles se funda en la profecía de Is 56:7¹². La casa de oración no es la sinagoga que excluye a los gentiles. La prohibición que en nombre de Abraham hacían los judíos a los paganos de adherirse a la ley y de pertenecer al pueblo elegido por la circuncisión presupondría como superflua la profecía de Isaías, algo que resultaría una necesidad; por otro lado, asegurando que los paganos fueron llamados a recibir la gracia que fue prometida a los judíos, dice que la nueva alianza preconizada por el profeta consiste en la abolición de los pecados; los judíos rechazándola se hicieron acreedores a preceptos pesados: «Cuando hicieron la imagen del becerro, entonces corrompieron la alianza; de aquí que las tablas en donde fue dada la ley al pie del monte fueran rotas y por ello merecieron recibir preceptos más pesados»¹³.

No obstante la promesa de Dios, se mantuvieron en su obstinación y no aceptaron ni la primera ni la nueva alianza.

La crítica de la ley tiene como eje, no tanto la ley como tal, sino la devaluación que le infringieron los judíos. La prueba de esta perspectiva -y su clave de lectura a la vez- es la referencia a Ez 20: 25, «E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir». A pesar de la aparente contradicción del Dios bueno que da leyes no buenas, la óptica de Ambrosiáster encaja con la del profeta: los preceptos son no buenos porque los judíos no los siguen. Ya Abraham había sido justificado por la fe y como signo de ésta, se circuncidó. Ante esto, Ambrosiáster se pregunta sobre el sentido que deba tener la circuncisión¹⁴. No hay ningún mérito por parte de quien está circuncidado sin fe. El autor prevé una objeción: Dios no podía dar la ley ni la circuncisión para que después

¹² «Yo les traeré a mi monte santo y les alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos».

¹³ QVNT q. 44 §3

¹⁴ QVNT q. 44 §7

ambas cesaran. Es aquí donde aparece el papel de Cristo: Él es la ley prometida y el testamento del cual los creyentes, en virtud de su fe en Él, se harían acreedores.

4. Elementos comunes y el concepto de fondo dominante

Hasta aquí se puede ver que el rasgo que acomuna las tres cuestiones es el de la verdad: como contenida en la ley y vivificada por la fe; como discriminante entre el ser judío y ser cristiano; y como llevada a cumplimiento en Cristo.

En definitiva, es el elemento cristológico el que une la ley, la fe y la verdad porque es cumplimiento de la promesa. ¿En qué modo Ambrosiáster concibe esta unión? Una clave de respuesta nos la ofrece una breve consideración referente al modo en que nuestro autor entiende el concepto de ley. Aquí es donde podemos advertir de modo especial su *humus* cultural y el de su tiempo.

En su comentario a la epístola de san Pablo a los Romanos, en concreto al pasaje Rm 7:16¹⁵, Ambrosiáster ve que el consentimiento de Pablo a la ley procede de la desaprobación con la que el apóstol sanciona sus actos y marca el reconocimiento por parte de la razón de la validez de la función coercitiva de la ley. El pasaje en cuestión:

“Si hago pues lo que odio, estoy de acuerdo con la ley”. [Pablo] muestra que la ley prohíbe correctamente cuando, invitado a ello, es provechoso hacer lo que la ley prohíbe; y dice a su naturaleza [racional] que la ley es mandada, ya que lo que hace fuera de la ley, le es odioso¹⁶.

Aquí hay que decir que Ambrosiáster tiene en mente el concepto ciceroniano de ley, que conservaba la distinción entre *ius* y *lex* existente en la vida jurídica romana. A su vez, está presente la dualidad ciceroniana derivada de esta bipartición: para el célebre orador de Arpino la *lex naturae* (la ley en cuanto ideal) es la expresión de la razón como última instancia en la aprobación o negación de lo que se debe hacer, mientras que la *lex publica* era la ley positiva. Tomando en cuenta esto, podemos vislumbrar cómo el sabor clásico del vocablo *consentio* en el texto latino del discurso de Pablo

¹⁵ «Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena».

¹⁶ *In Epist. ad Romanos*, VII, 16; PL 17 col. 112

llevó a Ambrosiáster a manejar a diversos niveles los pasos entre la definición de ley en Rm 7:16 y la dada por la filosofía romana¹⁷.

La concepción romana de la ley a la que acabamos de referirnos mantiene estrechamente unidas la razón y la libertad del hombre. Muy probablemente, a los ojos de Ambrosiáster, es esta libertad la que permite a los judíos rechazar la verdad sobre Jesucristo contenida en la ley y más que un desconocimiento, sería un libre rechazo de la verdad. Esta segunda perspectiva embona perfectamente con la parte polémica de la cuestión 44 y la crítica que hace a la ley. Es una crítica no a la ley en sí, sino a aquella resultante de la actitud de los judíos. La perfidia de los judíos consiste precisamente en la no adhesión de la libertad y el no reconocimiento de la verdad. La fe es adhesión (libertad) y conocimiento (razón) “habilitados” o elevados, si se prefiere, por el gratuito don de Dios de revelar su designio en Jesucristo (gracia).

La primera de las cuestiones tratadas nos permitió ver que la ley mosaica es el vehículo para llegar a la verdad de la promesa. La cuestión 81 evidenció la fe como rasgo distintivo y transformante que dignifica a quien se hace cristiano. La cuestión 44 retoma estos dos aspectos pero los trata diversamente. En la primera parte, se pone de manifiesto que los judíos se hicieron merecedores de una ley más pesada, dada su obstinación. Esta ley degradada es la que critica Ambrosiáster. A su vez, la falta de fe cierra todo paso a la verdad contenida en la ley y por ende, a la promesa.

Ahora ya estamos en grado de avanzar parte de la conclusión. La concepción filosófico-teológica de fondo maneja la relación fe-gracia mediante el concepto clásico romano de ley; queda aún por ver la justificación teológica de tal binomio en la relación cristianismo-judaísmo y su reflejo en el ordenamiento jurídico.

5. Cristianismo-Judaísmo; cultura-ordenamiento jurídico

Habiendo visto la manera en que Ambrosiáster concibe la relación entre la ley y la gracia, nos resultará un poco más fácil entender qué papel juega el judaísmo para el cristianismo en la Roma de la segunda mitad del siglo IV y cómo se configuró tal relación jurídica y culturalmente.

¹⁷ Cf. J. DOIGNON, «J'acquiesce à la loi (Rom 7,16) dans l'exégèse latine ancienne», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), 133.

Después de repasar el contenido de las cuestiones, podemos afirmar que ley, libertad y razón son los vehículos por los cuales se llega al conocimiento de Cristo. Es esta la dirección a la que parecen apuntar los temas analizados y las interpretaciones que de ellos nos ofrece el *Commentarius* del mismo Ambrosiáster. No son vehículos autónomos, sino que necesitan la gracia para ser eficaces. En definitiva, la relación que se puede apreciar aquí es que entre el judaísmo y el cristianismo hay una continuidad en el plan de Dios para el pueblo de Israel y que sólo hay ruptura cuando el falso conocimiento de la ley es provocado por un libre rechazo de Dios. Los cristianos son ese nuevo pueblo de Dios nacido de la libre aceptación del don a través del cual reciben la promesa hecha a los profetas.

Este resultado abre toda una perspectiva para aclarar la relación judaísmo-cristianismo. No hay que olvidar que, como advertimos al inicio, una concepción teológica permeaba todos los campos de la cultura, llegando incluso a influir en el ordenamiento jurídico.

Como se puede entrever del contexto histórico que esbozamos de nuestro autor y del modo en que trata de explicar la verdad que pone en estrecha relación al cristianismo con el judaísmo (o sea, en el marco de la ley) el aspecto jurídico es un elemento típico de la configuración del cristianismo en el occidente.

Si a la teología de los primeros siglos le tocó sistematizar los conocimientos sobre la revelación de Dios en dogmas, no es menos cierto que -particularmente en occidente- la ley eclesíastica o canónica fungió como moderador del pueblo para vivir como hijos de Dios configurados como sociedad y ésta dentro de la economía de la salvación.

Bajo este prisma y en el contexto histórico de nuestro autor, es oportuno hacer ver que junto a la concepción clásica romana de la ley, había otro factor que influiría en el desarrollo ulterior del orden jurídico: la presencia judía en el mundo era -según san Agustín- una necesidad teológica¹⁸. Esta idea dominante fue la que usó Ambrosiáster como clave teológica de sus *Quaestiones*.

La Iglesia tuvo que justificar esta necesidad no sólo en el plano escatológico que proponía el Obispo de Hipona, sino también en la vida terrena del pueblo cristiano. La comunidad judía de Roma en el siglo IV gozaba de una tradición bastante arraigada; ya en el año 59 a.C. la colonia que habitaba en el llamado *Trans Tiber* (hoy día el famoso *Trastevere*) era numéricamente

¹⁸ Cf. A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste negra all'emancipazione XIV-XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1992, 27.

considerable¹⁹ y favorecida por personajes eminentes como Pompeyo. Con el proceso de cristianización del impero romano después de la victoria de Constantino, los judíos sufrieron un cambio de *status*. El único privilegio que les quedaba era el de gozar de libertad religiosa, pero su condición civil empezó a sufrir restricciones por parte de la legislación que la Iglesia puso en vigor para tenerlos sometidos al cristianismo²⁰ de acuerdo a esa necesidad teológica a la que hemos aludido antes. Tal era la motivación que inspiraba la legislación eclesiástica y no el odio a los judíos. Desde la perspectiva teológica agustiniana -que era la que imperaba en Roma- el amor a la Iglesia era lo que justificaba este ordenamiento.

Creemos que esta es la perspectiva bajo la que tenemos que considerar, por un lado, la tolerancia por parte de la Iglesia de los derechos civiles de los judíos, garantizados para todos los habitantes del Imperio desde que se les había otorgado la ciudadanía romana después de la victoria constantiniana²¹; por otro, la romanización del derecho eclesiástico en su función disciplinar así como su universalización manifestada por primera vez en un modo más regular en las *litterae decretales* del papa Dámaso²². Sólo así se explica que en el orden civil, respetando el campo propio de cada ámbito, el Estado permitiese una legislación radicada en los valores del Evangelio, y que precisamente en virtud de su inigualable carácter de universalidad proporcionaban fuerza y consistencia a la estructura social. Esa fue la historia de la civilización occidental en sus primeros cinco siglos.

En definitiva, el que Ambrosiáster use como gozne para articular la relación judaísmo-cristianismo el concepto ciceroniano de ley, da mucho pensar, tanto de él como hombre de Iglesia y teólogo, como del justo equilibrio existente entre la autonomía de los valores religioso-culturales y su respectivo reflejo en la legislación de la época. Podríamos hablar de una legislación de tipo tolerante aunque no exenta de polémica, cuyo reflejo en la cultura es la regulación de la relación entre judíos y cristianos en la Roma de la segunda mitad del siglo IV.

¹⁹ Cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo vol III-1*, Paideia Editrice, Brescia 1997, 123.

²⁰ Cf. C. ROTH «The european age in Jewish History» en L. FINKELSTEIN (Ed.) *The Jews. The History, Culture and Religion*, Harper and Brothers, New York 1949, 126. Esta sumisión llegó a su explicitación más completa en el *Codex Theodosianus*.

²¹ Cf. A. FOA, *Ebrei in Europa...* 28-29.

²² Cf. B.E. FERME, *Introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico*, P.U.L. Mursia, Roma 1998, 33.

Tal reflejo, más que mostrar una invasión de jurisdicciones, nos dice respeto e incluso en algunos casos tutela de derechos. Algo que echamos mucho de menos hoy en nuestro occidente cristiano progresivamente desequilibrado.