

*Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*  
2007, XVIII, pp. 61-81

ISBN: 978-84-669-3051-2

# La idea de libertad religiosa en el Imperio romano\*

Mar MARCOS

Universidad de Cantabria  
marcosm@unican.es

## 1. *Libertas religionis*: una idea de Tertuliano

En un tratado apologético dirigido a Scapula, procónsul de África en el año 212 y perseguidor de los cristianos, Tertuliano se lamenta de la injusticia de la persecución y escribe:

Es un derecho humano y un privilegio natural (*humani iuris et naturalis potestatis*) que cada uno rinda culto a la divinidad como desee: la religión de uno ni daña ni favorece a otro. No es un acto religioso imponer la religión, a la que debe impulsarnos el libre deseo y no la fuerza, como también se exige que los sacrificios se hagan de buen grado (*ab animo libenti*). No le harás ningún servicio a tus dioses obligándonos a sacrificar. Pues ellos no desean sacrificios de quienes son obligados, a no ser con afán contencioso, algo que no es propio de Dios<sup>1</sup>.

Tertuliano había expuesto este mismo argumento en un tratado anterior, el *Apologeticum* (a. 197), dirigido a los magistrados del Imperio romano responsables de juzgar a los cristianos, a quienes se acusaba de ateísmo:

Dejad que uno adore a Dios y otro a Júpiter; que uno eleve al cielo sus manos suplicantes y otro las tienda al altar de la Fe; que uno rece (si creéis que es así) mientras cuenta las nubes y otro los techos artesonados; que uno ofrezca a Dios su propia alma y otro la vida de un chivo. Mirad, pues, no vaya a ser que también resulte una nota de irreligiosidad el privar de la libertad religiosa (*libertas religionis*) y prohibir la elección de la divinidad (*optio divinitatis*), de forma

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2006-11240-C02-01.

<sup>1</sup> *Ad Scap. 2, 2: Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem Deus non est.* Trad. de la autora.

que no se me permita adorar a quien quiero. Nadie quiere ser venerado por la fuerza, ni siquiera los hombres<sup>2</sup>.

Estas ideas no resultan extrañas al el hombre moderno occidental, que da por hecho la garantía del respeto a los derechos individuales y que considera la libertad religiosa como uno de ellos. Pero éste era un concepto ajeno a la mentalidad romana y a la praxis política del mundo antiguo.

Hasta donde sabemos, Tertuliano es el primer autor de la Antigüedad que reclamó la libertad religiosa, considerándola además como un derecho natural del individuo. Aunque en las ciudades y los estados del Mediterráneo antiguo coexistieron diferentes tradiciones religiosas, todas ellas, excepto el judaísmo, politeístas, nunca se hizo explícito un principio teórico que reconociera la pluralidad de creencias y cultos, ni se llevó a cabo una discusión sobre la noción de tolerancia. Se asumía que cada *ethne* o cada *polis* tenían sus propias tradiciones religiosas, que se aceptaban como tales, mientras que la coexistencia de creencias, ritos y cultos era asumida como una situación de hecho<sup>3</sup>. Ello no implica que en el marco de los sistemas politeístas antiguos, donde prevalecía la aceptación mutua, la elección religiosa no fuera a veces un motivo de conflicto.

Desconocemos cuáles son las fuentes de Tertuliano en sus argumentos a favor de la libertad religiosa y acerca de la ineficacia de la coacción en los actos de culto. Se ha apuntado alguna vaga hipótesis<sup>4</sup>, pero lo cierto es que no existen referentes directos conocidos. Las premisas de libertad y voluntariedad para que un acto religioso tuviera validez son extrañas a la mentalidad y la praxis de la religión romana y, hasta donde yo sé, en ningún lugar se mencionan tales requisitos. La participación en la religión pública, a la que se refiere Tertuliano, se consideraba un acto cívico y, como tal, se esperaba que todo ciudadano, cuando le correspondía, cumpliera con ese compromiso con el estado o con su ciudad. Garnsey sugiere que Tertuliano pudo tomar la idea de Flavio Josefo, *Contra Apión* 2, 73, donde, refiriéndose a los emperadores romanos, se afirma que éstos no aceptan de buen grado los honores que se les rinde por la fuerza<sup>5</sup>. Tal vez Tertuliano tiene en la mente la fórmula epigráfica *libens animo* (*animo libenti* es la expres-

<sup>2</sup> *Apol.* 24, 5-6: *Colat alius deum, alius Iovem, alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, nubes numeret orans, alius lacunaria, alius suam animam deo suo voveat, alius hirci. Videte enim ne et hoc ad inreligiositatis elogium concurret, adimere libertatem religionis et interdiceret optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.* Trad. C. Castillo García, *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*, Biblioteca Clásica Gredos 285, Madrid, 2001.

<sup>3</sup> *Vid.* P. Garnsey, "Religious Toleration in Classical Antiquity", *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils, London, 1984, pp. 1-27.

<sup>4</sup> Garnsey, 1984, p. 16, sugiere que «the breeding ground of this idea is perhaps the tension, which receives its first exposure in St Paul's writings, between the authority of individual conscience and the wisdom of the Christian community». G. Stroumsa, "Tertullian on idolatry and the limits of tolerance", *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, eds. G. N. Stanton y G. G. Stroumsa, Cambridge Univ. Pr., 1998, pp. 173-184, no indaga en las fuentes de Tertuliano.

<sup>5</sup> Garnsey, 1984, p. 16.

sión que utiliza en *Ad Scapulam* 2, 2)<sup>6</sup>. En otras ocasiones recurre al argumento de la voluntariedad, apelando a la libertad de conciencia («Por tanto, cuando se nos invita a sacrificar nos oponemos por lealtad hacia nuestra conciencia, por la que sabemos con seguridad a quiénes se dirigen esos homenajes, ofrecidos a falsas imágenes y a seres humanos divinizados») y a la libertad de elección del individuo («Parecería totalmente injusto que unos hombres libres fueran obligados a sacrificar en contra de su voluntad, ya que por otra parte se declara públicamente la voluntariedad del culto»)». Otros apologetas latinos, como Lactancio, que vivió la Gran Persecución de Diocleciano, explotarán estos argumentos extensamente con el mismo fin que Tertuliano: deslegitimizar el uso de la violencia contra los cristianos y pedir que cesaran las persecuciones.

La formulación explícita del principio de libertad religiosa parece que es original de Tertuliano, de hecho la expresión *libertas religionis* es una invención suya. Más novedoso todavía es la toma en consideración de la libertad de conciencia del individuo. *Libertas* en el mundo antiguo es una idea política, un concepto estrechamente ligado al de ciudadanía: ser libre significa formar parte de un cuerpo cívico. Los romanos concebían *libertas* como un derecho adquirido, no como un derecho innato del individuo. *Libertas* era «la suma de derechos cívicos que otorgaban las leyes de Roma»<sup>9</sup>. En el mundo antiguo, escribe A. Momigliano, «los derechos de los individuos eran desconocidos o poco conocidos. El individuo era controlado por el estado en su vida privada. Como ciudadano, podía decidir sobre la paz y la guerra, tenía capacidad para juzgar y controlar la administración; como súbdito, debía simplemente conformar su conducta al standard impuesto por el estado. El ciudadano es soberano en los asuntos públicos, esclavo en materia privada»<sup>10</sup>. Es cierto, no obstante, que el Estado romano tendía generalmente a no interferir en la vida religiosa del individuo, sobre todo en su dimensión privada. Por otro lado, en el terreno de la religión, la noción de libertad de conciencia no era del todo desconocida en Roma. No tenemos sobre esto mucha información, pero el concepto de *pax deorum*, que inspira toda la religión romana, hacía que la supresión de un culto divino y el impedimento, por tanto, a los individuos de orar al dios de su elección fuera para el estado una cuestión delicada<sup>11</sup>. El famoso epi-

<sup>6</sup> Durante un Seminario sobre Religión romana en Hispania impartido recientemente por Patrick le Roux en la Universidad de Cantabria discutimos extensamente sobre este argumento y el significado de *libens animo*. La idea es de A. Ruiz, aunque P. Le Roux recordaba que *libens* significa sólo «gustosamente, con afecto» y ha perdido el sentido de voluntariedad.

<sup>7</sup> *Apol.* 27, 1: *Igitur provocati ad sacrificandum obstruimus gradum pro fide conscientiae nostrae, qua certi sumus ad quos ista perveniant officia sub imaginum prostitutione et humanorum nominum consecratione.*

<sup>8</sup> *Apol.* 28: *Quoniam autem facile iniquum videretur liberos homines invitos urgeri ad sacrificandum (nam et alias divinae rei faciundae libens animus indicitur).*

<sup>9</sup> Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge Univ. Pr. (reimp.), p. 3 y 7.

<sup>10</sup> A. Momigliano, *Pace e libertà nel mondo antico*, Roma, 1996, p. 122.

<sup>11</sup> Sobre la importancia del concepto de *pax deorum* para explicar tanto la libertad religiosa como la intolerancia y la persecución en Roma, M. Sordi, «Toleranza e intoleranza nell'Antichità», *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, ed. M. Sina, Milano, 1991, esp. pp. 4-8.

sodio de los *Bacchanalia* del 186 a.C., que narra Livio (39, 8-19), acabó con la prohibición del culto de Baco en Roma e Italia, aunque ello respondiera más a razones de orden moral y político que estrictamente religiosas. El culto se consideró ilegal, pero, ante el temor de «dañar el derecho de la divinidad a ser adorada» (*divini iuris aliquid immixtum violemus*), el senado permitió que, «si alguien se consideraba en la necesidad de llevar a cabo ese culto» (*si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret*), podía hacerlo bajo ciertas condiciones (en grupos de menos de cinco personas y con el permiso del pretor). Aunque el senado pudiera estar actuando en esto con cinismo —el proceso en su conjunto iba encaminado a hacer imposible que continuara toda forma de culto báquico, mientras que se mantenía la apariencia de que cualquiera podía hacerlo si pedía permiso—, lo cierto es que era el derecho de cada persona a orar al dios de su elección lo que se aducía<sup>12</sup>.

Pero sólo en el marco de la difusión del cristianismo en el Imperio romano se comprende un argumento a favor de la libertad religiosa del individuo tan rotundo como el de Tertuliano. Las prácticas religiosas del mundo greco-romano, ligadas a la vida cívica, no dejaban espacio a una elección religiosa individual propiamente dicha. Se podía ser más devoto de un dios que de otro, adherirse a un culto u otro o, lo más común, a varios a la vez, así como tener ideas propias acerca de la divinidad, pero ello no implicaba abandonar el sistema religioso comunitario ni perder la filiación religiosa, unida a la condición de ciudadano. En el mundo greco-romano la religión no era una cuestión de creencias, sino de lealtad familiar y cívica<sup>13</sup>. El cristianismo supuso una transformación radical en la identidad religiosa del individuo y del mundo antiguo. No era una religión étnica, sino decididamente universal, que exigía un compromiso personal reflexivo más allá de la pertenencia a un pueblo o una *polis*, así como la adhesión total del iniciado, quien debía renunciar a cualquier otra forma de actividad religiosa y a todo un estilo de vida; su monoteísmo exclusivista, por otra parte, lo hacía incompatible con cualquier otro sistema religioso<sup>14</sup>. Frente al carácter cívico y social de las religiones politeístas, el cristianismo exigía una participación activa y comprometida, una *conversión*<sup>15</sup>, que implicaba el aban-

<sup>12</sup> J. North, 'Religious Toleration in Republican Rome', *Roman Religion*, ed. Cl. Ando, *Roman Religion*, Edinburgh Univ. Pr., 2003, p. 208.

<sup>13</sup> Entre la abundante bibliografía sobre esta cuestión, *vid.* en particular J. North, "The Development of Religious Pluralism", *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North, T. Rajak, London, 1992, pp. 174-193. Aunque se atribuye a North la metáfora del Imperio como un 'market place of religions', que ha tenido mucho éxito en la historiografía reciente, North, que la toma de P. L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Faber&Faber, 1969, declara que encuentra en ella debilidades a la hora de aplicarla a la realidad del mundo antiguo (p. 179).

<sup>14</sup> *Vid.* G. Stroumsa, "Le radicalisme religieux du premier christianisme: contexte et implications", *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, eds. E. Patlagean, A. Le Boulluec, Louvain-Paris, 1993, pp. 357-391.

<sup>15</sup> La obra de A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, reflexionando sobre los aspectos psicológicos de la experiencia de la conversión, abrió una perspectiva nueva en la forma de comprender la relación entre el cristianismo y las demás tradiciones religiosas de su entorno.

dono de una comunidad que compartía una identidad religiosa y la entrada en otra con una identidad y unos límites nuevos<sup>16</sup>. El cristianismo no sólo era una religión más en el variado panorama religioso del Imperio romano, sino una verdadera alternativa a los cultos tradicionales.

La elección de una opción religiosa (*optio divinitatis*, como lo expresaba Tertuliano) y la relación entre las distintas religiones se convirtió así en un potencial objeto de debate, algo que era extraño en el mundo greco-romano, donde fuera del ámbito de la filosofía no existía tradición de debatir sobre asuntos religiosos. Pero, con certeza, Tertuliano y luego otros apologistas no habrían desarrollado el argumento de la libertad religiosa, que lleva implícito el de la tolerancia, si los cristianos no hubieran sido perseguidos. De hecho, como ha puesto de manifiesto Guy Stroumsa, ni Tertuliano ni otros intelectuales cristianos de los siglos II y III que reclamaban tolerancia estaban dispuestos, o eran capaces, de aceptar la premisa básica de la tolerancia religiosa, «a certain relativism in religious matters»<sup>17</sup>. En efecto, los cristianos estaban convencidos de la verdad del cristianismo, una verdad única, y de la falsedad de cualquier otra opción religiosa. De hecho, los dioses de la religión tradicional son considerados falsos –la falsedad del paganismo es un argumento central en la literatura apologética– y la religión greco-romana no era reconocida como *religio*. Es cierto, como observa Stroumsa, que, a pesar de los argumentos en favor de la libertad religiosa del individuo, no se produjo una auténtica «interiorización» de la idea de tolerancia y ni siquiera los cristianos que abogaban abiertamente por ella permitían que fuera ejercida dentro del cristianismo<sup>18</sup>. Tertuliano, que escribió una amplia literatura polémica contra paganos, judíos y herejes, es un buen ejemplo de estas contradicciones. En un tratado monográfico, *De praescriptione haereticorum*, dedicado a denunciar la acción maligna de las herejías y su enorme poder, Tertuliano (que utiliza también por primera vez en latín el término *haereticus*) define al hereje como aquél que ha hecho una «elección arbitraria» e insiste en que al cristiano no le está permitido introducir ni elegir nada nuevo siguiendo su propio arbitrio<sup>19</sup>. A pesar de estas contradicciones, que merecen un análisis histórico más extenso tanto en su expresión teórica como en sus manifestaciones prácticas, vale la pena profundizar en los argumentos que Tertuliano y otros apologistas de los siglos II y III esgrimieron en favor de la libertad y en contra de la coacción religiosa en un momento

<sup>16</sup> G. Filoramo, “Strategies for Solving Internal Conflicts in Early Christianity”, *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, eds., V. N. Makrides, J. Rüpke, Münster, 2005, pp. 146-64.

<sup>17</sup> “Tertulian on idolatry and the limits of tolerance”, *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, eds. G. N. Stanton y G. G. Stroumsa, Cambridge Univ. Pr., 1998, p. 174.

<sup>18</sup> Sobre esta profunda contradicción y el radicalismo cristiano frente a la disidencia interna, M. Marcos, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados de *haeresibus*”, *Minorias y sectas en el mundo romano*, eds. G. Bravo y R. González Salinero, Madrid, 2006, pp. 159-168.

<sup>19</sup> *De praescr. haer.* VI, 1 y 3: *Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet (...) nec eligere quod aliquis arbitrio suo induxerit* (ed. y trad. S. Vicastillo, “*Prescripciones*” contra todas las herejías, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 2001).

histórico muy particular, en el que la variedad de opciones religiosas y los contactos entre los distintos grupos hacían posible un debate «civilizado», así como la esperanza de un cierto entendimiento. La literatura apologética en forma de diálogo a la manera platónica, como el *Diálogo con Trifón* de Justino, en el que debaten un cristiano y un judío, o el *Octavio* de Minucio Félix, en el que lo hacen un pagano y un cristiano, aún siendo literatura de ficción, refleja esta situación de pluralidad religiosa en la que el diálogo entre politeístas, judíos y cristianos era posible.

## 2. Persecución, apología y libertad religiosa

No existía en el mundo greco-romano, fuera del ámbito de la filosofía, tradición de discutir acerca de las creencias o prácticas religiosas. Los cristianos, en cambio, muy proselitistas, se acostumbraron pronto a articular discursos acerca de su identidad y a conseguir conversiones explicando públicamente su religión y debatiendo. Las críticas al cristianismo, tanto a nivel popular como por parte de los intelectuales, y, sobre todo, las persecuciones estimularon la práctica de la *Apología*, dando origen a un tipo de literatura destinada a la defensa del cristianismo frente a sus oponentes, fueran éstos reales o potenciales<sup>20</sup>. La literatura apologética cristiana surge en el siglo II en el ámbito griego —el primer apologeta conocido es Elio Arístides, que dirige su obra al emperador Adriano— y se extingue con el fin de las persecuciones en la época de Diocleciano y Constantino<sup>21</sup>. En sentido estricto, la Apología es un discurso dirigido a un emperador solicitando un tratamiento legal justo para los cristianos, pero comúnmente se incluyen dentro del género apologetico obras variadas que abarcan tanto los textos propiamente apologeticos, esto es en defensa de un ataque, así como otros de carácter polémico y, en general, obras de auto-justificación, bajo formas literarias variadas (peticiones, discursos, diálogos, cartas), dirigidas tanto a una audiencia externa como interna<sup>22</sup>. La apologética cristiana es el tipo de literatura en la que podía desarrollarse una reflexión sobre la relación entre las distintas religiones. Por ello la Apologética es un instrumento muy útil para comprender cómo funcionaba «el mercado de las religiones» durante los primeros siglos del Imperio, antes de que el cris-

<sup>20</sup> Sobre el género apologetico, si es que, dada su variedad de formas, puede llamarse un “género” a la literatura que tiene como fin la defensa, *vid.* M. Edwards, M. Goodman, S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford Univ. Pr., 1999.

<sup>21</sup> Las obras de los apologetas griegos del s. II están editadas y traducidas por D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, BAC 116, Madrid, 1996. Para el contexto socio-político de los primeros apologetas griegos, R. L. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, 1988.

<sup>22</sup> L. Alexander, “The Acts of the Apostles as an Apologetic Text”, *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, eds. M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Oxford Univ. Pr., 1999, p. 16ss., distingue cinco tipos de textos apologeticos según la audiencia a la que van dirigidos: 1) apologética interna, como polémica dentro de la Iglesia; 2) apologética interna, como literatura de autodefinition y/o legitimación; 3) apologética «sectaria», como defensa frente al judaísmo; 4) apologética frente a los griegos, como medio de propaganda; y 5) apologética «política», como autodefensa contra las acusaciones políticas por parte del poder romano.

tianismo pasara a ser considerado en época de Constantino una *religio licita* y, con ello, desapareciera la necesidad de auto-justificación y defensa<sup>23</sup>.

Los apologistas utilizan extensamente los artificios retóricos y comparten una colección de tópicos que, en esencia, son los siguientes: 1) la refutación de la acusación de ateísmo, que recaía sobre ellos desde una época muy temprana por haber abandonado las costumbres de los ancestros; 2) la defensa de la antigüedad del cristianismo y su carácter de *religio*, presentándose como continuadores de la tradición judía; 3) la consideración del cristianismo como una filosofía, la única, además, verdadera; 4) la defensa de la intachable moralidad de los cristianos frente a las acusaciones de incesto e infanticidio; 5) el carácter cívico de los cristianos, excelentes ciudadanos del Imperio; y 6) la justificación de la divinidad de Jesús y la respuesta a otros problemas teológicos, como la resurrección, que eran objeto de severas críticas por parte de los intelectuales paganos<sup>24</sup>. La literatura apologética, en este esfuerzo de justificación, contribuyó notablemente a la definición del cristianismo, marcando las fronteras teológicas, éticas y culturales que lo separaban de las tradiciones religiosas de su entorno.

En su labor de auto-justificación los apologistas tratan de presentar al cristianismo como una religión respetable, apta tanto para los iletrados como para los intelectuales, ofreciendo argumentos que justificaran su aceptación social y política; se trataba de conseguir, por lo menos, que fuera tolerado y cesaran las persecuciones. La libertad religiosa del individuo y la ilegitimidad de la coacción no constituyen en la literatura apologética los argumentos centrales para sostener la licitud del cristianismo - el argumento central es la refutación de la acusación de ateísmo, porque es el ateísmo lo que justifica la persecución<sup>25</sup>. Y, de hecho, no existe una formulación explícita de esos principios en los apologistas griegos. Pero fueron los griegos, partiendo del Elio Arístides, quienes expusieron los argumentos fundamentales que permitieron a Tertuliano y luego a otros, como Lactancio, avanzar en la articulación de la idea de libertad religiosa. Esos argumentos, que están presentes en la mayoría de los apologistas, son los siguientes:

<sup>23</sup> Vid. M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli "exordia" apologetici: Il problema dell'"altro" (II-III secolo)*, Milano, 1993.

<sup>24</sup> La obra que mejor recoge este cúmulo de tópicos es el *Contra Celso* de Orígenes (ed. y trad. D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso*, BAC 271, Madrid, 1996), de mediados del siglo III, en ocho libros. Orígenes, a diferencia de los demás apologistas, responde de una forma sistemática a las acusaciones expresadas en otro libro, el *Alethés lógos* de Celso, hoy perdido y el primero, según parece, en el que un pagano criticaba sistemáticamente al cristianismo. La obra de Celso es igualmente sistemática y en ella se encuentra un compendio de respuestas a todas las acusaciones. Vid. M. Frede, "Origen's Treatise *Against Celsus*", *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, eds. M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Oxford Univ. Pr., 1999, p. 131ss. Para las críticas de los paganos a los cristianos durante los primeros siglos, vid. R. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven and London, 1984.

<sup>25</sup> Desde un momento muy temprano el cristianismo fue considerado una funesta *superstitio*. Así en Tácito, *Annal.* XV, 44 (*exitiabilis superstitio*), Suetonio, *Nerón*, 16 (*superstitio nova et malefica*), Plinio, *Ep.* X, 96, 97 (*superstitio prava, inmodica*).

*Primero:* No todos los pueblos rinden culto a los mismos dioses, que son distintos de unas provincias y de unas ciudades a otras. Existe dentro del Imperio romano una variedad de tradiciones, de costumbres y leyes, y así también de cultos, y no se castiga a nadie por ello. Incluso la aberrante religión de los egipcios, que ha hecho divinos a los animales, es respetada. No todos los súbditos adoran a todos los dioses y, sin embargo, no se les considera por ello irreligiosos y ateos. Los emperadores y las leyes de Roma toleran esta situación y a nadie se impide practicar su religión. Atenágoras, a quien preocupa por encima de todo la cuestión del status legal de los cristianos, desarrolla magistralmente este argumento en las primeras líneas de su *Legación en favor de los cristianos*, dirigida a Marco Aurelio y Cómodo:

En vuestro imperio, oh grandes entre los reyes, unos usan de unas costumbres y leyes y otros de otras, y a nadie se le prohíbe, ni por ley ni por miedo a castigo, amar sus tradiciones patrias, por ridículas que sean (...) En una palabra, los hombres, según las naciones y los pueblos (*kata ethne kai demous*), ofrecen los sacrificios y celebran los misterios que les da la gana. En cuanto a los egipcios, tienen por dioses a los gatos, cocodrilos, serpientes, áspides y perros. Y todo eso lo toleráis (*epitrepete*) vosotros y vuestras leyes, pues consideraréis impío y sacrílego (*asebes kai anosios*) no creer en absoluto en Dios; pero necesario, que cada uno tenga los dioses que quiera. A nosotros, en cambio, si bien no os ofendéis, como el vulgo, de sólo oírlo, se nos aborrece por el solo nombre, siendo así que no son los nombres merecedores de odio, mas la injusticia solamente merece pena y castigo<sup>26</sup>.

Sobre la base de este argumento, algunos apologistas, sobre todo los latinos, desarrollaron la teoría de la «tercera raza»<sup>27</sup>. La religión cristiana debía ser respetada porque los cristianos constituyen un *tertium genus*, distinto de griegos y judíos, con sus costumbres ancestrales ancladas en el Antiguo Testamento<sup>28</sup>. Desde fuera, los cristianos eran también vistos (despectivamente) como una *natio*. El pagano Cecilio, oponente del cristiano Octavio en el diálogo de Minucio Félix, llama a los cristianos *latebrosa et lucifuga natio*<sup>29</sup> y Tertuliano defiende enérgicamente al cristianismo de

<sup>26</sup> Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, I. T. D. Barnes, “Embassy of Athenagoras”, *JThS* 26 (1975), pp. 111-114, mantiene que la *Legación* fue presentada ante los emperadores durante una visita de éstos a Atenas en el año 175-176. Si fue así, la embajada no tuvo mucho éxito, pues al año siguiente se produjeron las sangrientas persecuciones de los cristianos de Lyon.

<sup>27</sup> Vid. A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London-New York, 1908, pp. 266-278.

<sup>28</sup> Para Elio Aristides, uno de los primeros apologistas, los cristianos constituyen el *quartum genus*, detrás de bárbaros, griegos y judíos, *Apol.* II. Para Taciano, en su polémica contra el helenismo, los cristianos son bárbaros y el cristianismo una ‘filosofía bárbara’, *Orat. ad graecos*, I.

<sup>29</sup> Min. Félix, *Octavio* 8, 4 (introd., trad. y notas V. Sanz Santacruz, *Minucio Félix. Octavio*, ed. Ciudad Nueva, Madrid, 2000).

esta acusación en varios pasajes del *Apologético*<sup>30</sup> y *A los gentiles*<sup>31</sup>. En el tratado titulado *Scorpiace* («Antídoto contra el escorpión»), Tertuliano rememora el grito de los paganos en el circo *Usque quo genus tertium?*, «¿Hasta cuándo (deberemos soportar) la tercera raza?»<sup>32</sup>. El cristianismo, a diferencia del judaísmo, era una religión con ambiciones universalistas y, por tanto, sin raíces étnicas comunes. Así pues, es exclusivamente la afinidad religiosa lo que configura a los cristianos en *genus*, de la misma manera que es el componente religioso lo que permite agrupar a griegos y romanos en un *primun genus* –en cuanto que comparten una misma concepción de la divinidad, reconocen entre sí los dioses de unos y otros y les rinden culto de forma similar– y a los judíos, con su monoteísmo exclusivista, en *alterum genus*<sup>33</sup>.

Los apologistas, no obstante, abandonaron pronto el argumento del *tertium genus*, sin duda porque el hecho de presentarse a sí mismos como ajenos a la cultura greco-romana ofrecía a sus oponentes argumentos para la acusación de misantropía y deslealtad política<sup>34</sup>. Sin dejar de insistir en que los cristianos constituyen un grupo aparte, los apologistas tienden a poner el acento en el carácter universal de su religión, que acoge a gentes de toda raza. Justino declara en el *exordium* de su primera *Apología*, dirigida al emperador Antonino Pío, que escribe «en favor de los hombres de toda raza (*ton ek pantos genous anthropon*) injustamente odiados y vejados»<sup>35</sup> y a lo largo del texto vuelve otras veces sobre esta cuestión<sup>36</sup>. La mejor defensa del carácter universal y cívico del cristianismo, a la vez que se afirma su desapego del mundo, se encuentra en la *Epístola a Diogneto*, una obra apologética anónima de finales del siglo II dirigida al pagano Diogneto, quien se pregunta, entre otras cuestiones, porqué los cristianos manifiestan desprecio por el mundo<sup>37</sup>. Los cristianos, argumenta el autor de la Epístola, no se distinguen de otros hombres ni por su país, ni por su lengua, ni por sus costumbres; no tienen ciudades propias, ni emplean una lengua peculiar, ni llevan una vida marcada por ninguna singularidad; viven tanto en ciudades griegas como bárbaras, respetando las costumbres locales tanto en el vestido, como en la comida, como en el resto de su conducta ordinaria; se casan como los otros, tienen hijos, etc., pero son extranjeros en sus países, ciudadanos del cielo<sup>38</sup>. Tertuliano rechaza directamente la calificación de *tertium genus*

<sup>30</sup> *Apol.* 8, 5.

<sup>31</sup> *A los gentiles*. I, 8; I, 20, 4.

<sup>32</sup> *Scorp.* 10, 10.

<sup>33</sup> Harnack, 1908, pp. 272-274.

<sup>34</sup> La acusación de misantropía se encuentra ya en Tácito, *Annal.* XV, 44. Tertuliano se hace eco de la consideración de los cristianos como «enemigos públicos» en *Apol.* 35, 1 (*publici hospes*); 37, 8 (*hostes maluistis vocare generis humani Christianos*) y como una *factio inlicita*, *Apol.* 38, 1. También Minucio Félix alude a la consideración del cristianismo como *factio* y *coniuratio*, *Octavio*, 8, 3 (*homines deploratae, inlicitae ac desperatae factionis; plebs profanae coniurationis*).

<sup>35</sup> *Apol.* I, 1.

<sup>36</sup> *Apol.* I, 25; I, 53.

<sup>37</sup> Trad. R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Ed. Istmo, Madrid, 1990, pp. 90-101.

<sup>38</sup> *Ep. a Diog.* 5.

como si se tratara de una invención popular de los enemigos de los cristianos, que pretendían con ella presentarlos como seres monstruosos:

Lisa y llanamente se nos llama tercera raza: ¿una especie de cinopedas o de es-ciápodos o de antípodos procedentes de algún lugar subterráneo? Si en esto al menos lleváis alguna cuenta, me gustaría que dierais a conocer la primera y la segunda raza, para que así quede constancia de la tercera (...) Pero se nos considera tercera raza por las creencias (supersticiosas) no por el nacimiento, de forma que hay romanos y judíos y después cristianos. ¿Dónde están entonces los griegos? O si se les cuenta entre los romanos por razón de sus creencias, porque, ciertamente, hasta los dioses los ha tomado Roma de Grecia, ¿dónde al menos los egipcios? También ellos –que yo sepa– son peculiares y con una religión misteriosa. Y después de todo, si tan monstruosos somos los que ocupamos el tercer puesto, ¿cómo se ha de considerar a los que anteceden en el primero y en el segundo?<sup>39</sup>

Para contrarrestar las acusaciones de misantropía y deslealtad al Imperio, los apologistas insisten en el civismo de los cristianos, su devoción hacia los emperadores y en los beneficios del cristianismo para Roma: los cristianos son pacíficos y excelentes ciudadanos, pagan sus tributos y respetan el orden social; son, en verdad, los mejores ciudadanos porque rinden culto al verdadero Dios. Para Tertuliano es el carácter de ciudadanos leales al Imperio y plenamente integrados en él lo que *obliga* a los emperadores a garantizar a los cristianos la libertad religiosa, en pie de igualdad con el resto de los súbditos. Por eso se lamenta<sup>40</sup>, como tantos otros apologistas, de que se les persiga sólo por su nombre, sin averiguar sus delitos ni someterlos a juicio como a los demás ciudadanos:

Nosotros somos los únicos a quienes se prohíbe tener su religión: ofendemos a los romanos y no somos considerados romanos, porque no adoramos a la divinidad de los romanos<sup>41</sup>.

La libertad religiosa constituye para Tertuliano uno de los derechos que las leyes de Roma garantizan a sus ciudadanos. En este sentido, su concepción de *libertas religionis* está en perfecta consonancia con la concepción política de la *libertas*

<sup>39</sup> *A los gentiles* I, 8, 1: *Plane, tertium genus dicimur. An Cynopennae aliqui vel Sciapodes vel aliqui de subterraneo Antipodes? Si qua istic apud vos saltem ratio est, edatis velim primum et secundum genus, ut ita de tertio constet.* I, 8, 11-13: *Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani, ubi autem Graeci? vel si in Romanorum superstitionibus censentur, quoniam quidem etiam deos Graeciae Roma sollicitavit, ubi saltem Aegyptii, et ipsi, quod sciam, privatae cusiosaeque religionis? porro si tam monstruosi, qui tertii loci, quales habendi, qui primo et secundo antecedunt?.* Cfr. I, 20, 4; *Apol.* 8, 5.

<sup>40</sup> *Apol.* 2. Cfr. *A los gentiles* I, 2-3.

<sup>41</sup> *Apol.* 24, 9: *Sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos nec Romani habemur qui non Romanorum deum colimus.*

romana. Es éste, creo, el elemento esencial para comprender la formulación de la idea de *libertas religionis* en Tertuliano. Es en la concepción de la *libertas* política romana y no tanto en el pensamiento cristiano donde hay que buscar la fuente de este aspecto de su pensamiento.

El *segundo* argumento de los apologistas en la reclamación de libertad es la consideración del cristianismo como una escuela filosófica. Al igual que en la filosofía, los cristianos han tomado su nombre del fundador de su secta<sup>42</sup>. Los filósofos, argumenta Hermias<sup>43</sup>, discrepan entre sí sobre muchas cosas y no están de acuerdo acerca de la verdad sobre los dioses. Muy lejos de ello, las distintas escuelas profesan doctrinas contrarias acerca de la divinidad<sup>44</sup>. Especular sobre Dios, mantiene Atenágoras<sup>45</sup>, no es considerado ateísmo. Algunos filósofos insultan a los dioses paganos y enseñan el ateísmo y nadie les prohíbe profesar esas doctrinas. Sólo quienes han defendido la verdad han sido perseguidos. El ejemplo predilecto de los apologistas es Sócrates, a quien consideran precursor de los cristianos. Éstos, que profesan la verdadera filosofía, deben ser tratados como filósofos<sup>46</sup>. Tertuliano retoma este argumento apologético tradicional y lo reformula en términos de *libertad de elección*:

A los filósofos les está abierta la libertad de pasarse de vosotros a su nombre (filosofía); y nadie promueve odio contra ellos, aunque ladren toda la amargura de su elocuencia contra vuestras costumbres, ritos y formas de vida, abiertamente y en público; aunque, despreciando las leyes y sin respetar a las personas, como hacen algunos, disparan su propia libertad contra las autoridades mismas<sup>47</sup>.

Sobre esta base, Tertuliano reclama para los cristianos el mismo trato que se da a los filósofos «en cuanto a la libertad y la inmunidad de la doctrina»<sup>48</sup>.

El *tercer* y último argumento a favor de la libertad religiosa es de naturaleza político-filosófica: la tolerancia es razonable y justa mientras que la persecución es irracional y tiránica. Cuando se dirigen a los emperadores, los apologistas los tratan de filósofos. Atenágoras llama a Marco Aurelio y Cómodo «emperadores filántropos, suaves y mansos» (*megistoi kai philanthropotatoi kai philomathestatoi basileuoi*), apela a su ecuanimidad y a su «amor al saber y la verdad» (*philomatheioi kai*

<sup>42</sup> Tertuliano, *A los gentiles* I, 4.

<sup>43</sup> *Diasyrmós* (*El escándalo de los filósofos paganos*) 3, 5.

<sup>44</sup> *Cfr.* Justino, *I Apol.* 4, 9.

<sup>45</sup> *Legación en favor de los cristianos*, 5.

<sup>46</sup> Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, 2.

<sup>47</sup> *A los gentiles* I, 4, 4: *Et tamen philosophis patet libertas transgrediendi a vobis in sectam et auctorem et suum nomen, nec quisquam illis odium movet, cum in mores ritus cultus victusque vestros palam ac publice omnem eloquii amaritu dinem elatrent, cum legum contemptu, sine respectu personarum, ut quidam etiam in principes ipsos libertatem suma inpune iaculentur.* El mismo argumento en Justino, *I Apol.* 4, 9: los filósofos profesan doctrinas y opiniones contrarias; algunos enseñaron incluso el ateísmo y no se les prohíbe hacerlo; al contrario, se les dan premios y honores.

<sup>48</sup> *Apol.* 46, 3. El argumento se desarrolla a lo largo de los capítulos 46 a 48.

*philaletheioi*)<sup>49</sup>. Justino pide a Antonino Pío que no se deje llevar por la violencia y la tiranía (*me bia mede tyrannidi*), sino por la piedad y la filosofía (*all' eusebeia kai philosophia*)<sup>50</sup>. Prohibir el cristianismo, argumenta Tertuliano, no es filantrópico, sino prueba de violencia y de una injusta tiranía<sup>51</sup>. Los emperadores deben buscar la paz y no la discordia, sobre todo si quienes son perseguidos no dañan a nadie con su religión. No en vano los apologistas insisten en el carácter piadoso y pacífico de los cristianos, en su amor a los enemigos, su estricta moralidad y su lealtad al Imperio. La misión del género apologético es justamente convencer a los gobernantes y a los intelectuales de que los cristianos y sus creencias no suponían una amenaza para el estado. Tertuliano sintetizó magistralmente estas ideas formulando por primera vez (hasta donde yo sé) la petición de *tolerancia* en una acepción cercana al sentido moderno del término<sup>52</sup>. Al final del *Apologético*, tras haber refutado extensamente las acusaciones de las que son objeto los cristianos, lanza un alegato a los emperadores para que cese la violencia de las persecuciones. Aunque el cristianismo, dice, fuera una religión estúpida y sus doctrinas falsas y necias, la verdad es que a nadie dañan; son semejantes a muchas otras que los emperadores no castigan, «cosas vanas e imaginarias, que no son ni acusadas ni castigadas, porque son inocuas. Pero si, al fin y al cabo, hay que considerar que las cosas de este tipo son merecedoras de burla, no lo son de espada, de fuego, de cruz y de fieras»<sup>53</sup>. Un siglo más tarde, durante la persecución de Diocleciano, Arnobio de Sicca, siguiendo muy de cerca aquí a Tertuliano, volverá sobre la idea de la injusticia y la inhumanidad de las persecuciones: *crudelitas, inhumanitas, fastidium, supercilium*, todo ello lleva a los romanos no sólo a ultrajar a Cristo, sino a perseguirle en una guerra salvaje<sup>54</sup>. Arnobio, como conclusión al libro I del *Ad Nationes*, reclama tolerancia:

Si sus palabras no os plazen y ofenden vuestros oídos, tenedlas por fútiles vaticinios. Dice cosas estúpidas y hace promesas extravagantes: reíos, en vuestra sabiduría y dejadle en la fatuidad de sus errores (... a Él) que no ha llevado ningún perjuicio a nadie<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 2.

<sup>50</sup> *I Apol.* 3, 2.

<sup>51</sup> *Apol.* 4.

<sup>52</sup> El Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española define «tolerancia», en su segunda y tercera acepción, como: «Respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias», «Reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente». A menudo se dice que en la Antigüedad nunca se desarrolló un discurso de la tolerancia religiosa. Aunque el concepto es moderno —es a partir de la Ilustración cuando se debate la idea—, creo que la apologética cristiana, sobre todo en al época de la persecución de Diocleciano, aunque fuera de una forma hipócrita e interesada, llegó a formular la noción de tolerancia.

<sup>53</sup> *Apol.* 49, 3: *certe etsi falsa nulli tamen noxia. Nam et multis aliis similia quibus nullas poenas interrogatis, vanis et fabulosis, inaccusatis et inpunitis, ut innoxiiis. Sed in eiusmodi enim, si utique, inrisui iudicandum est, non gladiis et ignibus et crucibus et bestiis.*

<sup>54</sup> Arnobio, *Contra los gentiles* I, 65, 5.

<sup>55</sup> Arnobio, *Contra los gentiles* I, 65, 6: *Non placent ea quae dicit et cum offensionibus audiuntur a vobis? pro ludicris ea vaticinationibus computate. Stolidissimas res loquitur et fatua dona promittit? ridete*

La petición de tolerancia de Arnobio se entiende en el contexto del debate que se originó entre los intelectuales cristianos y paganos en los años inmediatamente anteriores y durante la persecución de Diocleciano. Junto a la reclamación de libertad, basada en el argumento último de que ni los cristianos ni sus creencias resultaban dañinos para estado, las persecuciones provocaron la primera reflexión acerca de la ilegitimidad de la coacción en materia religiosa y las ventajas de la persuasión. Aunque la idea está implícita en muchos apologistas, fue durante la persecución de Diocleciano cuando se formuló de una manera articulada, en respuesta a los ataques al cristianismo de la *intelligentsia* pagana. Esta estaba representada por el filósofo neoplatónico Porfirio de Tyro, autor por lo menos de dos tratados contra los cristianos (*Contra Christianos* y *Philosophia ex oraculis*)<sup>56</sup>, y por Hierocles, autor de una obra anticristiana titulada *Amante de la verdad* y un hombre de gran influencia política<sup>57</sup>, a quien se consideraba instigador de la persecución<sup>58</sup>.

Tras unas décadas de tranquilidad para los cristianos, lo que se ha llamado la «pequeña paz de la Iglesia»<sup>59</sup>, la persecución de los años 303-311 reabrió el debate sobre la tolerancia<sup>60</sup>. Porfirio de Tyro, que escribe inmediatamente antes de la persecución y que tal vez participó en la reunión imperial del 302 en la que aquélla se decidió<sup>61</sup>, se preguntaba si los cristianos, que se habían alejado de los dioses ancestrales eligiendo la impiedad y el ateísmo, debían ser considerados dignos de «tolerancia» (*syngnome*, equivalente al latín *patientia*) o si, en cambio, debían ser justamente (*endikos*) castigados por haber abandonado la religión de sus antepasados<sup>62</sup>. Lactancio, un rétor con-

*ut sapientes vos viri et in suis erroribus fatuitantem relinquite volutari*. Ed. y trad. francesa, H. Le Bonniec, *Arnobé. Contre les gentils. Livre I*, “Les Belles Lettres”, Paris, 1982. Sobre Arnobio, que escribió esta obra en época de Diocleciano, vid. M.B. Simmons, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford Clarendon Press, 1995.

<sup>56</sup> Porfirio murió hacia el 305. De sus obras sólo se conservan fragmentos citados por sus oponentes, editados por A. von Harnack, “Porphyrius, “Gegen die Christen”, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate”, *AKPAW* (1916), pp. 1-115. Vid. T. D. Barnes, “Porphyry against the Christians: Date and Attribution of Fragments”, *JThS* n.s. 24 (1973), pp. 424-442.

<sup>57</sup> Eusebio, *Contra Hierocles* 4.

<sup>58</sup> Lactancio, *Inst. Div.* V, 2, 12-17; trad. E. Sánchez Salor, *Lactancio. Instituciones Divinas. Libros IV-VII*, Biblioteca Clásica Gredos 137, Madrid, 1990. Sobre Hierocles, vid. T. D. Barnes, “Sosianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution”, *HSCP* 80 (1976), pp. 239-252.

<sup>59</sup> Entre la paz de Galieno (c. 260) y el estallido de la Gran Persecución en el 303. Eusebio de Cesarea, *HE* VIII, 1, habla de los años anteriores a la persecución de Diocleciano como de una época de «gloria y libertad» para el cristianismo, en la que los cristianos crecieron mucho en número, accedieron a cargos en la administración y los dirigentes de la Iglesia eran respetados por los gobernadores. Para Eusebio la culpa de la persecución en época tetrárquica recae sobre los propios cristianos, que durante ese periodo de paz y expansión comenzaron a hacerse la guerra entre ellos mismos.

<sup>60</sup> Sobre este debate E. DePalma Digeser, “Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration”, *JRS* 88 (1998), pp. 129-146.

<sup>61</sup> De esa reunión, convocada por Diocleciano a finales del 302 con el objeto de decidir qué debía hacerse con los cristianos, informa Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 11; trad. R. Teja, *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Biblioteca Clásica Gredos 46, Madrid, 1982.

<sup>62</sup> Porfirio, Fragmento de la *Filosofía de los Oráculos* (Ed. Harnack, Frag. I), citado por Eusebio, *Preparatio Evangelica* 1, 2.

vertido al cristianismo en la corte de Nicomedia y testigo directo de la persecución, responde en el libro V de las *Instituciones Divinas* a los ataques de Porfirio (a quien no menciona por su nombre) y de Hierocles<sup>63</sup>. Lactancio, discípulo de Arnobio, concibió las *Instituciones divinas* como una defensa definitiva del cristianismo, mejor que todas las existentes tanto en contenido como en estilo, así como una *summa* teológica para instruir a los cristianos<sup>64</sup>. En su defensa de la libertad religiosa, Lactancio depende directamente de Tertuliano y no aporta argumentos nuevos. Lo original de su pensamiento es la insistencia en el valor del diálogo frente a la violencia. En el libro V de las *Instituciones* se encuentra un alegato único en la literatura antigua en contra del uso de la fuerza en materia religiosa y en favor de la persuasión. Los argumentos de Lactancio, muy retóricos, son, en resumen, los siguientes: nada hay más voluntario que la religión (V, 19); el culto a la divinidad no puede imponerse, ni puede impedirse que cada uno adore a quien desee (V, 13); la orden de sacrificar es tiránica (V, 13); para que el sacrificio sea eficaz debe hacerse de forma voluntaria y espontánea, como exigen los mismos romanos<sup>65</sup> (V, 20); no se utilizan el diálogo o las buenas razones para atraer a los cristianos, sino la violencia y las torturas, pero nada se consigue mediante la fuerza, al contrario, cuanto más se los persigue más aumenta su número; si las autoridades romanas quieren evitar que el cristianismo siga su expansión deben usar la palabra y los consejos (V, 19, 9). Lactancio invita a los sacerdotes de la religión romana y a todos aquéllos que tengan responsabilidades religiosas a un debate público sobre el culto a los dioses, el fundamento, la esencia, la historia y los beneficios de la religión romana (V, 19). Los cristianos, argumenta, están dispuestos a escuchar si se les enseña: que los seguidores de los cultos romanos los imiten y expongan sus razones, «que preparen sus argumentos, refuten los nuestros y discutan cara a cara con nosotros» (V, 19). Los cristianos no retienen a nadie contra su voluntad, son exterminados sin piedad y, sin embargo, mantienen su talante pacífico.

Pero la colección de argumentos de Lactancio es un producto de las circunstancias y responde a una estrategia puramente apologética y retórica. En efecto, en la

<sup>63</sup> *Inst. Div. V*, 3-17.

<sup>64</sup> Sobre Lactancio como apologeta M. Edwards, "The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius", *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, eds. M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Oxford Univ. Pr., 1999, pp. 203ss.

<sup>65</sup> Lactancio cita aquí a Cicerón, *Sobre las leyes* 2, 8, 19: «Cicerón, en su tratado *Sobre las leyes*, al recordar que "los fieles se deben acercar a los sacrificios con pureza", añade: "manifiesten piedad y rechacen las riquezas. Quien lo haga de otra forma tendrá a Dios como vengador". A partir de esta sentencia, Lactancio argumenta que el sacrificio obligado no beneficia ni al sacrificante ni a los dioses. Pero Lactancio fuerza y malinterpreta el significado de la frase de Cicerón: *Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit* («Quienes se dirijan a los dioses que lo hagan castamente, animados por la piedad y sin ostentación de riquezas. Quien lo haga de otra forma, tendrá a dios como castigador»). Cicerón, refiriéndose a las piadosas ceremonias de los antepasados y las ceremonias del estado, trata en este capítulo de los ritos, el culto debido a los dioses, los templos, etc. y afirma: *Separatim nemo habesit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos* («Que nadie tenga dioses particulares, ni nuevos ni extranjeros, a no ser que hayan sido reconocidos por el estado»). Nada más lejos que la libertad de culto que reclama Lactancio.

misma obra y en los mismos capítulos en los que expone estos argumentos, Lactancio da muestras de que en absoluto éstos eran sinceros. No sólo despliega una gran violencia verbal contra los paganos, a quienes llama «esclavos de los demonios», «malvados», «ignorantes» y seres «moralmente depravados», sino que manifiesta una extrema intolerancia en términos estrictamente religiosos: sólo hay una verdad, el cristianismo, mientras que los dioses tradicionales son falsos y su culto no es *religio*. Las siguientes palabras son muy ilustrativas acerca de la ambigüedad del discurso cristiano sobre la tolerancia y el pacifismo:

Nosotros, en cambio, no exigimos a nadie que adore en contra de su voluntad a nuestro Dios, el cual es Dios de todos, se quiera o no se quiera, y no nos irritamos si no se le adora; y es que confiamos en su majestad, que puede vengar tanto los desdenes que se le hacen como las penas e injurias infringidas a sus siervos. Y por ello, cuando sufrimos infandos ataques, no protestamos ni siquiera con la palabra, sino que remitimos la venganza a nuestro Dios<sup>66</sup>.

Un pensamiento que recuerda de cerca al del maestro Tertuliano:

Menos mal que hay un Dios de todos, a quien pertenecemos todos, queramos o no. Pero entre vosotros hay derecho a adorar a cualquier dios, excepto al Dios verdadero, como si no fuera Dios de todos aquel de quien todos somos<sup>67</sup>.

### 3. El fin de las persecuciones. La idea de libertad religiosa en los textos legales

El discurso de Lactancio, como el los demás apologistas, es un producto de las circunstancias. Los cristianos, una minoría perseguida, necesitaban tolerancia y por ello elaboraron una retórica de la libertad sobre argumentos que no eran específicamente cristianos, sino que eran extraídos de los principios que regían la praxis política del Imperio en materia religiosa. Este discurso tuvo sus efectos y los documentos legales que decretaron el fin de las persecuciones se hacen claro eco de él<sup>68</sup>. El primero de los edictos de tolerancia que se conserva, el de Galerio<sup>69</sup>, emitido en Ni-

<sup>66</sup> *Inst. Div.* V, 20, 9-10: *At nos, contra, non expetimus ut deum nostrum, qui est omnium, velint nolint, colat aliquis invitus, nec, si non coluerit, irascimur. Confidimus enim maiestatem eius, qui tam contemptum sui possit ulcisci quam etiam servorum suorum labores et iniurias. Et ideo cum nefanda perpetimur, ne verbo quidem reluctamur, sed deo remittimus ultionem (...).*

<sup>67</sup> *Apol.* 24, 10: *Bene quod omnium deus est, cuius velimus aut nolimus omnes sumus. Sed apud vos quodvis colere ius est praeter deum verum, quasi non hic magis omnium sit deus cuius omnes sumus.*

<sup>68</sup> Para el contexto de estos documentos, sobre los que hay todavía muchos aspectos oscuros, T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Harvard Univ. Pr., Cambridge, Mass., 1982, p. 22ss.

<sup>69</sup> Antes del Edicto de tolerancia de Galerio ya Majencio había decretado la libertad de los cristianos en los territorios bajo su control, esto es Roma, Italia y el norte de Africa (Eus. *HE* VIII, 14, 1), pero ese documento no se conserva. Según Eusebio, que califica a Majencio, el rival de Constantino, de *tirano*, aquél fin-

comedia el 30 de abril del 311, pone fin a las persecuciones y da a los cristianos el derecho legal a existir y a reconstruir sus lugares de culto<sup>70</sup>. El Edicto comienza con una declaración de los motivos que impulsan al legislador a declarar al cristianismo *religio licita*. Había sido teniendo en cuenta el bien y al interés del Estado, esto es, para que los cristianos volvieran a la religión de sus padres y a «los buenos propósitos», por lo que se decretaron las persecuciones, pues los cristianos, poseídos por una gran «contumacia e insensatez», habían abandonado las costumbres religiosas de sus antepasados y se habían conducido de acuerdo «con su libre arbitrio y sus propios deseos». Una vez que se emitieron los edictos que establecían su retorno a las creencias tradicionales, algunos accedieron por las amenazas y muchos por las torturas. Pero, como muchos perseveraran, de modo que ni rendían culto a los dioses de Roma ni a su propio Dios, en virtud de la «benevolísima clemencia» imperial y de la inclinación de los emperadores al perdón, éstos han creído oportuno extender también a los cristianos su «indulgencia» de modo que puedan existir libremente y reconstruir sus lugares de culto (*conventicula*), siempre y cuando no perturben el orden público. En justa correspondencia con la *indulgentia* imperial, los cristianos deberán orar a su Dios por la salud de los emperadores, del Estado romano y de la suya propia, permaneciendo el estado incólume en todo su territorio y los cristianos seguros en sus hogares<sup>71</sup>. Son motivos, por tanto, estrictamente políticos los que llevan a los emperadores a decretar la libertad de los cristianos. Esto es, en atención al bienestar del Estado romano y al cuidado de sus súbditos (se permite a los cristianos orar y permanecer seguros en sus hogares), así como una manifestación de las virtudes imperiales de la *clementia* y la *indulgentia*, contrarias a la tiranía y la violencia.

Galerio murió a los pocos días de emitir este edicto. El César Maximino Daya avanzó entonces desde la diócesis de Oriente para hacerse cargo de Asia Menor. A él le correspondía dar publicidad al decreto de libertad de Galerio, pero lo hizo a regañadientes<sup>72</sup>. Según Eusebio de Cesarea se limitó a dar instrucciones orales al prefecto del pretorio, Sabino, en el sentido de que la persecución debía relajarse, para que éste se las transmitiera por carta a los gobernadores provinciales, quienes a su

---

gió ser cristiano para agradar y adular a los romanos. No hay razón para pensar que Majencio se convirtiera al cristianismo y fueron motivos políticos los que le llevaron a poner fin a las persecuciones, presentándose, como escribe Eusebio, más «favorable (*dexios*) y mucho más suave (*praos*) que sus antecesores». Vid. D. de Decker, «La politique religieuse de Maxence», *Byzantion* 38 (1968), pp. 472-562.

<sup>70</sup> El texto latino del Edicto, a nombre de Galerio, Constantino y Licinio, así como los detalles de su publicación lo ha transmitido Lactancio, *De mort. persec.* 33, 11- 35, 1. Fue difundido mediante una carta al resto del Imperio. La versión de Eusebio, *HE VIII*, 17, 3-10 es una traducción de una de estas cartas. El edicto anuncia que irá acompañado de una carta, que bien no llegó a redactarse o no se conserva, en la que se daban instrucciones a los jueces acerca de cómo actuar, probablemente en lo que se refería a la devolución de los bienes confiscados a la Iglesia.

<sup>71</sup> Lact. *De mort. pers.* 34.

<sup>72</sup> De hecho, su nombre no aparece en el encabezamiento de la ley junto con los de Galerio, Constantino y Licinio, Eus. *HE VIII*, 17, 3-5 (Lactancio no transcribe la *inscriptio*). No se saben los motivos de esta ausencia, pero seguramente se debe a una censura posterior debido a la poca simpatía de Maximino por los cristianos, quienes en el territorio bajo su control siguieron siendo perseguidos hasta su muerte.

vez las comunicarían a los oficiales locales<sup>73</sup>. Una copia de la carta circular del prefecto del pretorio Sabino se conserva traducida del latín al griego en Eusebio<sup>74</sup>. El mensaje de ésta es mucho más escueto y genérico que el del Edicto de Galerio. Comienza exponiendo los motivos, que son los mismos del Edicto: hace tiempo que los emperadores, guiados por la mejor de las voluntades, trataron mediante la persecución de «orientar las mentes» de los cristianos para que volvieran al santo y recto camino de vida rindiendo el culto debido a los dioses inmortales, pero los cristianos se han mostrado obstinados y, a pesar de la justicia de aquella orden, ni ella ni el castigo los arredraba<sup>75</sup>. Vista esta situación, se decreta que no debe molestarse ni castigarse a los cristianos que fueran hallados tomando parte en la religión de su propia nación (*ethne*), dado que se ha comprobado con el paso del tiempo que no ha sido posible persuadirlos (*peithein*) de que abandonaran su obstinación<sup>76</sup>. Aunque en el texto no se menciona la libertad de religión (ni la reconstrucción de las iglesias), presente en el Edicto de Galerio, los argumentos y el lenguaje de la cancillería de Maximino recuerdan de cerca a los de los apologistas. Eusebio dice a continuación que los cristianos que sufrían prisión recobraron mediante esta ley la libertad física (*eleutheria*) y la libertad de expresión religiosa (*parrhesia*)<sup>77</sup>. Según Eusebio, Maximino, a quien califica de «tirano de Oriente», «impiísimo (*dyssebestatos*) como ningún otro» y «el mayor enemigo de la religión del Dios del universo»<sup>78</sup>, decretó a continuación que los cristianos no podían reunirse en los cementerios<sup>79</sup>. Algunas ciudades, alentadas por el emperador, enviaron embajadas solicitando que los cristianos fueran expulsados de ellas<sup>80</sup>. Eusebio reproduce, en traducción griega, la copia del rescripto con fecha del 6 de abril del 312 que, en respuesta a una petición de este tipo, Maximino envió a Tiro<sup>81</sup>: el emperador agradece a las ciudades su amor y su celo por los dioses al solicitar la expulsión de los cristianos, «hombres inicuos», «secuaces de una maldita impostura», permitiendo que retornen así a los sacrificios rituales de los dioses tradicionales.

En Occidente, donde las persecuciones se habían detenido, Constantino venció a Majencio en la batalla del Puente Milvio en octubre del 312. Tras la batalla, según Eusebio, Constantino dictó junto con Licinio una *ley perfectissima* abiertamente a

<sup>73</sup> HE IX, 1, 1.

<sup>74</sup> HE IX, 1, 2-6. Para éste y otros documentos de Maximino Daya relacionados con las persecuciones, S. Mitchell, "Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription", *JRS* 78 (1988), pp. 105-124.

<sup>75</sup> HE IX, 1, 3-5.

<sup>76</sup> HE IX, 1, 5.

<sup>77</sup> HE IX, 1, 9-10. Cfr. Lact., *De mort. pers.* 13, 1: el edicto de persecución de 23 de febrero de 303 privó a los cristianos 'de libertad y de voz': *libertatem denique ac vocem non habent*.

<sup>78</sup> HE IX, 1, 1.

<sup>79</sup> HE IX, 2, 1. Seguramente para celebrar las fiestas de los mártires.

<sup>80</sup> Así Antioquia. Copias del rescripto imperial autorizando la expulsión se han encontrado en la epigrafiya, S. Mitchell, "Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription", *JRS* 78 (1988), pp. 105-124.

<sup>81</sup> HE IX, 7, 3-14.

favor de los cristianos, que los dos Augustos enviaron a Maximino Daya con la noticia de la victoria sobre Majencio<sup>82</sup>. Maximino, entonces, a finales de ese año 212 envió una carta al prefecto del pretorio, Sabino, en la que se derogaban las medidas persecutorias precedentes<sup>83</sup>. El documento es extraordinariamente interesante. En él Maximino presenta la nueva política anti-persecutoria como una iniciativa suya y la fundamenta en las bondades de la persuasión frente a la violencia como instrumento para hacer que los cristianos retornasen a los cultos tradicionales. El tono es completamente diferente al del rescripto de Tiro citado más arriba. En sus argumentos a favor de la libertad de los cristianos, Maximino apela al carácter ‘étnico’ del cristianismo (*to ethnei ton Christianon*). Aunque seguía considerando que el cristianismo era una ‘superstición’ (*deisidaimonia*)<sup>84</sup>, ordenaba que «cada uno decidiera según su personal preferencia» (*ten boulesein echein*) y que los cristianos reconocieran el culto a los dioses «si querían» (*ei boulointo*). Maximino explica cómo, cuando fue llamado a Oriente (como César de Galerio en el 306)<sup>85</sup>, nada más llegar dio órdenes a cada uno de los jueces (esto es, los gobernadores de provincia) de que en adelante dejaran de comportarse duramente con los habitantes de las provincias y que intentaran llamar de nuevo a los cristianos al culto a los dioses valiéndose de «halagos y exhortaciones» (*kolakeia kai protropais*). Ahora pide al prefecto Sabino que siga la misma política con los provinciales que se empeñan en guardar semejante «costumbre» (*ethos*) y que se comporte con «paciencia y mesura» (*anecsikakos kai symmetros*). Maximino dice haber recibido en Nicomedia múltiples denuncias de ciudadanos que no querían que los cristianos habitaran en sus ciudades. Desea, siguiendo la política de sus antecesores, mantener una relación amistosa con quienes rinden culto a los dioses tradicionales y por ello pide al prefecto que, mediante «halagos y exhortaciones», haga que los cristianos reconozcan el culto de los dioses. Maximino insiste en que hay que acoger a quienes «por su voluntad» reconozcan el culto tradicional, a la vez que se podría ir dejando en libertad (*ecsousia*)<sup>86</sup> a quienes desearan seguir su propio culto.

<sup>82</sup> Se ha querido ver en esta *ley perfectissima* el llamado Edicto de Milán, cuyo texto reproducen Lact., *De mort. persec.* 48, 2-8, y Eus. *HE* X, 5, 1-4. Para S. Mitchell, “Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription”, *JRS* 78 (1988), p. 114, que estudia con detalle la sucesión de los edictos de tolerancia de los años 311-312, éste es distinto a los acuerdos en materia religiosa que se tomaron luego en Milán, en febrero del 313, entre Constantino y Licinio. Para T. Christensen, “The so-called Edict of Milan”, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984) pp. 129-175, en Milán se ratificó un edicto a propuesta de Constantino en favor de los cristianos, que luego Licinio publicó en Oriente con algunos añadidos y matices (el texto reelaborado por Licinio es el que transcriben Lactancio y Eusebio). Según Christensen, Constantino, antes del encuentro de Milán, envió ese edicto, abiertamente pro-cristiano, en forma de «carta imperial» a Licinio y Maximino (p. 165). Eusebio ha confundido esta cara con los acuerdos posteriores conocidos como Edicto de Milán, *vid.* R. Teja, *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid, 1982, p. 172, n. 359.

<sup>83</sup> Eus. *HE* IX, 9a, 4-9.

<sup>84</sup> En griego, equivalente al latín ‘superstitio’. Eusebio, que es la única fuente que cita literalmente el texto de la carta de Maximino Daya a Sabino, la ha traducido del original latino.

<sup>85</sup> Por Diocleciano, en el 305, para hacerlo César de Galerio.

<sup>86</sup> El legislador usa el optativo: *ecsousia kataleipois*.

En la primavera del 313, después de haberse reunido con Constantino en Milán, Licinio regresó a Oriente e inició su ofensiva contra Maximino. Mientras se preparaba para la guerra, Maximino se mostró muy cruel con sus súbditos, especialmente con los cristianos<sup>87</sup>. En un esfuerzo por ganarse las simpatías de Licinio, Maximino emitió una última orden (*diatagma*) «para eliminar en lo sucesivo toda sospecha y ambigüedad causantes de temor» (a los cristianos). Mediante esta orden, que Maximino, considera un «regalo» (*dorea*) a sus ciudadanos, se reafirma el derecho de éstos a «acercarse, de la manera que cada uno quiera, o como más le guste, a aquella religión que haya elegido practicar habitualmente»; se concede también el derecho de construir iglesias y se establece la restitución de los bienes confiscados a los cristianos<sup>88</sup>. Esta orden, en la que se expresa la total libertad de practicar una religión u otra, es en realidad la publicación de los acuerdos en materia religiosa adoptados en Milán en febrero del 313 por Constantino y Licinio. Maximino, sin embargo, presentaba esta decisión como una cuestión personal, un muestra de su preocupación por el bienestar del estado y de los provinciales<sup>89</sup> y una manifestación de su «piedad y providencia» (*eusebeia kai pronoia*)<sup>90</sup>. Queda claro que la libertad religiosa no es para Maximino, como tampoco para Galerio, un derecho natural del individuo, sino un gesto de la benevolencia de los gobernantes, un regalo.

Maximino se mostraba muy hipócrita en estas consideraciones, pues durante años, incluso después del edicto de Tolerancia de Galerio, prosiguió la persecución en Oriente y el tono de sus rescriptos a las ciudades solicitantes de castigos a los cristianos así lo prueba<sup>91</sup>. Pero lo que importa aquí es que Maximino aboga por la libertad religiosa, la tolerancia y el uso de la persuasión frente a la coacción en los términos en que lo reclamaban los apologistas cristianos de su tiempo, en particular Lactancio, que escribe justamente en esto años. Maximino, como antes había hecho Galerio, insiste en la justicia de las persecuciones frente a las acusaciones de injusticia y tiranía de las que los emperadores eran objeto en los tratados apologéticos. La finalidad de las persecuciones había sido, según la versión imperial, no el ejercicio de la coacción por sí misma, sino la voluntad de hacer volver a quienes habían desertado de sus propios dioses inmortales al culto de éstos mediante la corrección y el castigo ejemplar<sup>92</sup>. La decisión imperial de poner fin a la persecución, no obstante, no estaba guiada por la convicción de que la libertad religiosa fuera un derecho natural del individuo, sino por el interés político y por pura propaganda. Maximino simulaba actuar como un buen gobernante, dando a entender que trataba de resolver de forma humanitaria y civilizada una situación de conflicto en las provincias bajo su mandato. Pretendía actuar como un buen empe-

<sup>87</sup> Lact. *De mort. persec.* 37, 3-42; Eus. *HE IX*, 10, 1-2.

<sup>88</sup> Eus. *HE IX*, 10, 10-11.

<sup>89</sup> Eus. *HE IX*, 10, 7.

<sup>90</sup> Eus. *HE IX*, 10, 11.

<sup>91</sup> Eusebio, que siempre le llama «el tirano», alude a su hipocresía en otro edicto similar a éste decretado poco antes de morir, *HE IX* 10, 12, y también en otros lugares, *HE IX*, 9, 13; *IX*, 9a, 10. También Lact. *De mort. persec.* 37, 1, dice que Maximino no era sincero.

<sup>92</sup> *Cfr.* Eus. *HE IX*, 9a, 1; Lact. *De mort. persec.* 31, 1-3.

rador, esto es, atendiendo a las demandas<sup>93</sup> de los seguidores del culto tradicional, pero sin ejercer demasiada violencia sobre los cristianos, que eran también ciudadanos bajo su gobierno. En realidad, si Maximino quería estar en buenos términos políticos con sus colegas, sobre todo con Licinio, no tenía otra opción que dar publicidad al acuerdo que, en materia de tolerancia religiosa, habían tomado aquél y Constantino tras la victoria sobre Majencio y los posteriores acuerdos de Milán de febrero del 313.

El 13 de junio Licinio emitió desde Nicomedia su propio “edicto” de libertad religiosa, en el que se daba publicidad también a los acuerdos de Milán y al que se conoce como “Edicto de Milán”<sup>94</sup>. La versión de Eusebio, una traducción al griego de el texto enviado a Cesarea de Palestina, conserva el preámbulo, que es muy ilustrativo de la asimilación que la cancillería imperial había hecho del lenguaje y el concepto cristiano de libertad religiosa: «Al considerar, ya desde hace tiempo, que no se ha de negar la libertad de religión (*eleutheria tes threskeias*), sino que debe otorgarse a la mente (*dianoia*) y a la voluntad (*boulesis*) de cada uno la facultad de ocuparse de los asuntos divinos según la preferencia de cada cual (*kata ten autou proairesin ekaston*), teníamos mandado a los cristianos que guardasen la fe de su elección y de su religión»<sup>95</sup>. Por éstas y otras causas que se exponen a continuación (las restricciones de libertad a las que se habían visto sometidos los cristianos), Constantino y Licinio decidieron conceder, «para provecho y utilidad públicas», libertad de culto «tanto a los cristianos como a todos en general», con el fin de que la divinidad siguiera otorgando a los emperadores su benevolencia. Se suprimen todas las restricciones a la libertad de culto y se reitera el derecho de *todos* a hacer la elección religiosa según su voluntad. Se establece, finalmente, que les sean devueltos a los cristianos como individuos y a la Iglesia como corporación los bienes confiscados durante las persecuciones, percibiendo los que ahora debían entregarlos una indemnización del Estado. La versión del ‘edicto’ que ofrece Lactancio, copia del texto publicado por Licinio en Nicomedia, es substancialmente igual a la de Eusebio<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Seguramente instigadas por él. Vid. S. Mitchell, “Maximinus and the Christians in A.D. 312: A New Latin Inscription”, *JRS* 78 (1988), p. 118, quien mantiene que Maximino organizó las peticiones de las ciudades a través de los gobernadores, quienes estaban en buena posición para influir en la opinión pública.

<sup>94</sup> Lactancio, *De mort. persec.* 48, 2-12; Eus. *HE X* 5, 4-11. No comparto la afirmación de M. Sordi, *I cristiani e l’Impero romano*, Milano, 1983, p. 149, de que el concepto de libertad religiosa es «totalmente ed esclusivamente di Costantino, condizione da lui posta al collega pagano (Licinio)». Una idea, por otra parte, que se encuentra de forma explícita o implícita en una buena parte de la bibliografía sobre Constantino. Hoy se está de acuerdo en admitir que el “edicto” de Milán no existió como tal edicto, sino que el texto que transmiten Eusebio y Lactancio es la “circular” (*litterae* lo llama Lactancio) mediante la cual Licinio dio publicidad en Oriente a los acuerdos de Milán en materia religiosa (ya Maximino Daya lo había hecho poco tiempo antes). El llamado “edicto de Milán” es, en realidad, un rescripto basado en el Edicto de Galerio del 311 y en otros documentos, como la carta del prefecto del pretorio Sabino (*HE IX*, 1, 3-6). Para un estado de la cuestión sobre este tema, que ha dado origen a una amplia bibliografía, T. Christensen, “The so-called Edict of Milan”, *Classica et Medievalia* 35 (1984), pp. 129-175.

<sup>95</sup> Eus. *HE X*, 5, 2. El preámbulo está ausente en la versión de Lactancio.

<sup>96</sup> Para un estudio comparativo de ambas, T. Christensen, “The so-called Edict of Milan”, *Classica et Medievalia* 35 (1984), pp. 129-175.

La libertad religiosa que otorga el “edicto de Milán” se basa fundamentalmente en el concepto romano de *pax deorum*, en el derecho de la divinidad a ser adorada libremente y en la conveniencia para los emperadores y los súbditos de que así se haga. En esto es muy similar al Edicto de Galerio. Ahora bien, algunos aspectos del concepto de libertad religiosa en el “edicto de Milán” no están presentes en las otras leyes de tolerancia conservadas. En primer lugar, la toma en consideración del derecho de los individuos a hacer una elección religiosa personal, una idea que era ajena a la mentalidad romana, como queda patente en el Edicto de Galerio, que reprocha a los cristianos el haber elegido de forma arbitraria una opción religiosa distinta a la de sus antepasados. En segundo lugar, el “edicto de Milán” reconoce explícitamente la libertad y el derecho (*exousia*)<sup>97</sup> de todos, cristianos y no cristianos, a hacer una elección religiosa y a ponerla en práctica sin restricciones. Los emperadores dan respuesta a la petición de libertad religiosa de los cristianos en los términos en que éstos la venían reclamando.

El fin de las persecuciones cambió radicalmente el discurso de los intelectuales cristianos y también el de la cancillería imperial en materia de libertad religiosa. La política de la Iglesia en el Imperio post-constantiniano demostró que la reclamación de libertad respondía a una situación histórica muy concreta, el tiempo de las persecuciones, y que estas ideas no habían sido en absoluto interiorizadas. En las últimas décadas del siglo IV, cuando el cristianismo se instale definitivamente en la política imperial, serán los intelectuales paganos los que retomen el discurso de la tolerancia, también bajo la presión de una situación adversa: el abandono por parte del estado del vínculo con los cultos tradicionales y la amenaza de leyes muy severas contra quienes siguieran practicándolo.

---

<sup>97</sup> *Eus.* HE X, 5, 5.