

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN SUS ORÍGENES HISTÓRICOS

Alberto DE LA HERA*

SUMARIO: I. *En el XVII Centenario del Edicto de Milán.* II. *El factor religioso en el Imperio Romano.* III. *El sentido crítico del Cristianismo frente a la estructura del Imperio.* IV. *El enfrentamiento sobre la concepción política y religiosa de la unidad del Imperio.* V. *Los orígenes de la tolerancia y de la libertad religiosas.* VI. *La comprensión histórica de la libertad religiosa.* VII. *El itinerario histórico de la libertad religiosa.* VIII. *Libertad religiosa y pluralismo social como realidades históricas paralelas.* IX. *Conclusión: el sentido homogéneo de la evolución histórica de la libertad religiosa.*

I. EN EL XVII CENTENARIO DEL EDICTO DE MILÁN

En 2013 se ha cumplido el decimoséptimo centenario de la promulgación por los emperadores Constantino y Licinio del Edicto de Milán, al que se debe el establecimiento de la libertad religiosa en el Imperio Romano.¹ Razón de ser de este trabajo es unirse a los muchos otros que, con motivo de tal efeméride, y con mayores méritos, han venido a conmemorar aquel momento capital de la historia religiosa de todo el mundo.²

Menos de setenta años más tarde, en el 380, la constitución *Cunctos Populos* del emperador Teodosio sustituía la libertad constantiniana por la confe-

* Universidad Complutense, Madrid.

¹ “Nos separan XVII siglos de la promulgación del Edicto de Milán. A la hora de mencionarlo, es irremediable comenzar recordando que con él, nos hallamos ante uno de los capítulos fundamentales de nuestro devenir histórico” (Sevilla Bujalance, Juan Luis, “*Initium libertatis: el Edicto de Milán, ayer y hoy*”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XXX, 2014, p. 36).

² Sobre las noticias históricas que poseemos acerca de la realidad, el contenido, las circunstancias y el destino del llamado Edicto de Milán, véase Alzati, Cesare “Costantino a Milano nel 313: dimensione pubblica della religione e pluralismo delle opzioni religiose”, *ibidem*, p. 24.

sionalidad cristiana del Imperio.³ Y, desde entonces, libertad y confesionalidad han supuesto los signos distintivos de las relaciones entre las confesiones religiosas y los Estados en todo el mundo occidental; un predominio claro de la confesionalidad ha ocupado el extenso espacio histórico que llega hasta el siglo XVIII; y sólo en las dos últimas centurias recupera su lugar la libertad,⁴ presente en el Imperio Romano entre el 313 y el 380, el periodo que la doctrina ha denominado como la *svolta costantiniana*.⁵ De hecho, ese predominio de la confesionalidad, impuesta o por la autoridad eclesiástica —es el fenómeno que conocemos como hierocratismo—, o por la estatal —cesaropapismo—,⁶ supone un oscurecimiento de los fundamentos del derecho de la Iglesia,⁷ unos fundamentos que se desarrollaron a partir del dualismo propuesto por Jesús —“dad al César lo que es del César...”⁸—. La doctrina parte efectivamente de esta frase como base del dualismo cristiano⁹ y de su desarrollo por el papa Gelasio y una parte de la doctrina posterior,¹⁰ que constituye realmente la doctrina del Cristianismo frente a las múltiples desviaciones históricas de la misma.¹¹ Es un marco en el que, como veremos más adelante, puede integrarse incluso la idea de laicidad como “expresión histórica de la sepa-

³ “Tras la libertad concedida por el Edicto de Milán, en el año 380 —mediante la constitución imperial *Cunctos Populos*—, el Emperador Teodosio proclamó al Cristianismo como religión oficial del Imperio” (Ciárriz, María José, “Historia de las relaciones entre los Estados y las Confesiones religiosas”, en Suárez Pertierra, Gustavo *et. al.*, *Derecho Eclesiástico del Estado*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2012, p. 20).

⁴ “La libertad con el calificativo de ‘religiosa’ se transforma en un principio primario del Estado” (León Benítez, María Reyes y Leal Adorna, María Mar, *Derecho y Factor Religioso*, Madrid, Delta Publicaciones, 2008, p. 132).

⁵ Sobanski, Remigiusz, *La Chiesa e il suo Diritto. Realtà teologica e giuridica del Diritto Ecclesiale*, Turín, G. Giappichelli Editore, 1993, p. 82.

⁶ Respectivamente, predominio del poder espiritual sobre el temporal o del temporal sobre el espiritual (véase Hera, Alberto de la y Soler, Carlos, *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en VV. AA., *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Pamplona, Eunsa, 1994, pp. 43 y ss., 52 y ss.; León Benítez, María Reyes y Leal Adorna, María Mar, *op. cit.*, pp. 6 y ss.)

⁷ “Dopo la ‘svolta costantiniana’ il legame del Diritto ecclesiale con i suoi fondamenti ontici si oscurò” (Sobanski, Remigiusz, *op. cit.*, p. 82.)

⁸ Lucas, 20, 25.

⁹ Véase Ciárriz Labiano, María José, *op. cit.*, p. 21; León Benítez, María Reyes y Leal Adorna, María Mar, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ En la carta de Gelasio I al Emperador de Oriente Atanasio en el año 494, texto que se considera la inicial y más importante formulación del dualismo, la división de poderes que es hoy doctrina común (véase el epígrafe “La formulación gelasiana del dualismo cristiano”, en Hera, Alberto de la y SOLER, Carlos, *op. cit.*, pp. 49 y ss.)

¹¹ Véase Martín, María del Mar, Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María, *Derecho y Religión. Lecciones introductorias de Derecho eclesiástico español*, Granada, Comares,

ración alcanzada entre el Estado y las confesiones”,¹² allí donde el dualismo se ha establecido sin dominio cesaropapista ni opresión de la libertad o de la religión por parte del poder político.¹³

Fenómenos de ambos tipos pueden encontrarse enmarcados en circunstancias sociales y políticas, muy diferentes entre sí, a lo ancho del mundo occidental; y a ello hay que sumar en tiempos muy recientes realidades de distanciamiento, ignorancia y proscripción al par que, según lugares y circunstancias, una presencia que muchos no consideraban posible del fenómeno religioso en la vida social,¹⁴ y que, siendo ajena al tema Constantino Teodosio y a cuanto ambos representan como símbolos en la historia, quedan fuera del ámbito del presente estudio.¹⁵ Un estudio que se va a limitar a señalar los orígenes de esta temática, es decir, el tiempo constantiniano; a presentar en su propio marco un análisis, preferentemente jurídico, del modo en que surgieron un tema y un problema que hoy no hemos logrado todavía superar.¹⁶ Por supuesto que la cuestión dista de resultar nueva en la bibliografía especializada; pero tal vez prestar un momento de atención al nacimiento pueda ayudarnos a entender mejor los posteriores avatares del desarrollo de una problemática que ha conseguido prolongarse hasta nosotros.

2014, epígrafe “Evolución del dualismo cristiano en la Antigüedad y en la Edad Media”, pp. 15 y ss.

¹² Porras Ramírez, José María, “La libertad religiosa como principio supremo informador de la actuación de los poderes públicos en materia religiosa”, en Porras Ramírez, José María (coord.), *Derecho de la Libertad religiosa*, Granada, Tecnos, 2014, p. 68.

¹³ “La libertad religiosa presenta una doble acepción: por una parte es susceptible de contemplarse como el derecho fundamental de libertad religiosa del que es titular toda persona humana y, por otra parte, aparece como un principio jurídico. La libertad religiosa como derecho fundamental contiene una idea o definición de persona, mientras que como principio, contiene una idea o definición de Estado” (González-Varas Ibáñez, Alejandro, “Principios y Fuentes del Derecho Eclesiástico”, en Jusdado Ruiz-Capillas, Miguel Ángel, *Derecho Eclesiástico del Estado*, Madrid, Colex, 2011, p. 51).

¹⁴ “Il ‘fattore religioso’ continua ad assumere sempre più importanza sulla scena politica, culturale e sociale del mondo contemporaneo” (Silvio Ferrari, “Il vino nuovo e l’oltre vecchio. Tolleranza, Diritto e religione nell’Europa contemporanea”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XI, 1995, p. 101.)

¹⁵ “In Europa il superamento di tale confessionalizzazione si è tradotto nella marginalizzazione della dimensione religiosa dalla vita politica e sociale” (Alzati, Cesare, *op. cit.*, p. 22.) Se trata de una afirmación coherente con la contenida en la nota precedente, ya que la marginación de la religión, considerada irreversible por no pocos autores, se ha demostrado abierta a renacimientos locales y aún generales de las presencias sociales de los hechos religiosos, así como a la necesidad de una creciente atención política a las exigencias del factor social representado por las religiones en el mundo de hoy.

¹⁶ Véase el epígrafe “Nuevas tendencias: el cooperacionismo no confesional”, en Mantecon Sancho, Joaquín, *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 75.

II. EL FACTOR RELIGIOSO EN EL IMPERIO ROMANO

El Imperio Romano no era un sistema político religiosamente excluyente y totalitario, como en cambio lo habían sido los imperios antiguos,¹⁷ e incluso el propio pueblo de Israel. Éste poseía una convicción religiosa ligada a un destino histórico, lo que no sucedía con otros pueblos; pero la unión entre la religión y el pueblo de Israel fue una constante que se mantuvo incluso cuando tuvo lugar la diáspora y los judíos se vieron vencidos y dispersados.¹⁸ Antes de Jesús y antes de Octavio Augusto —dos personajes históricos singularmente contemporáneos— los viejos imperios habían confundido y mezclado de modo absoluto las esferas religiosa y política; las religiones resultaban ser nacionales y raciales; el faraón o el rey de Persia resultaban ser personalidades divinizadas a los efectos de dar a su poder fortaleza y prestigio, y, por poner un ejemplo, no cabía normalmente la hipótesis de que un egipcio abandonase su religión para aceptar otra, ni tampoco lo contrario.¹⁹ Y así, al margen de episodios circunstanciales de idolatría más pintorescos que efectivos, y por señalar un caso significativo, ni los israelitas prisioneros en Egipto o Persia adoptaban la religión allí dominante, ni se sentían llamados a un proselitismo para incorporar a otros pueblos a la religión judía. Cada pueblo y cada raza poseían su fe, y por lo normal tendían a mostrarse exclusivistas frente a toda contaminación o admisión de otros credos.²⁰

El Imperio Romano, sin dejar de pertenecer al modelo propio de los Imperios de la Edad Antigua, se mostró mucho más abierto de lo que hasta entonces había sido el modelo común en relación con la dimensión política del factor religioso. Ciertamente que en el ámbito romano existía una religión, la grecolatina, nacida en Grecia e importada en Roma con apenas otros cambios que los de los nombres propios de los Dioses, Zeus-Júpiter, Afrodita-Venus, Hera-Juno o Hermes-Mercurio;²¹ amén de que en sus inicios la religión romana “se enriqueció y desarrolló bajo la influencia de aportaciones itálicas, etruscas y posteriormente [como hemos indicado]

¹⁷ “En las sociedades de la antigüedad, la religión no se planteaba como una opción que comprometiera vitalmente y que pudiera realizarse en libertad, sino que se imponía naturalmente, y se aceptaba, como algo propio de la respectiva comunidad político-social” (Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 24).

¹⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹⁹ Véase Poupard, Paul, voz: *Egipto (religión)*, en *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1997, p. 516.

²⁰ Véase el epígrafe “Religión y política en el mundo precristiano”, en Hera, Alberto de la y Soler, Carlos *op. cit.*, pp. 37 y ss.

²¹ Véase Sevilla Bujalance, Juan Luis, *op. cit.*, p. 39.

helénicas”.²² Pero el Imperio no impuso este credo a los pueblos que fueron siendo conquistados a lo largo del tiempo; las diversas religiones de los territorios incorporados al mismo no solamente se mantuvieron entre quienes las profesaban, sino que en la misma Roma se encontraban templos de las más diversas divinidades, sin que la idea de exclusión, o de persecución religiosa, tuviese apenas cabida en la concepción romana de la soberanía: “en este sentido, el Imperio Romano supuso el final de la teocracia antigua”.²³ Puede decirse que “el Imperio era capaz de aceptar la aparición de nuevos dioses o la implantación de nuevos cultos, como había probado durante siglos la generosa y constante ampliación del Panteón romano y la expansión, ordinariamente tolerada, de las religiones de misterios”.²⁴

¿Cómo, entonces, explicar la persecución contra el Cristianismo, que fue a alcanzar su máximo rigor con Diocleciano, un emperador de alto nivel intelectual y político, muy lejano de figuras tan poco presentables como pudo ser Nerón, siendo así —para mayor novedad— que apenas faltaban ya entonces quince años para el establecimiento de la libertad constantiniana?

La divinidad de los Césares romanos era diferente de la atribuida por los pueblos pre cristianos a sus emperadores: “Roma tenía una organización monista del culto religioso, que había integrado entre sus dioses tradicionales a las divinidades de los pueblos conquistados; de este modo, se ligaban religiosamente al Imperio, el cual respetaba sus cultos antiguos y les imponía junto a ellos la adoración del emperador”.²⁵ Realmente se trataba de una divinización de la figura imperial, no de las personas que ocupaban en cada momento el trono; el culto al emperador “distaba de poseer un auténtico sentido espiritual, y se orientaba más bien a constituir una mezcla de la teocracia propia de la Edad Antigua con la necesidad de apoyar la unidad del Imperio en una sacratilización del poder”,²⁶ en un imperio tan extenso, abarcando tierras y pueblos tan diferentes y tan distantes unos de otros, se hacía necesario rodear a la figura imperial de un halo de prestigio por encima de toda consideración meramente política o militar. En ese sentido se le

²² Poupart, Paul, voz: *Romana (religión)*, en *op. cit.*, p. 1543.

²³ Ciáurriz, María José, *op. cit.*, p. 19.

²⁴ Fontán, Antonio, *Humanismo romano*, Barcelona, 1974, p. 155, citado por Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 30.

²⁵ Lombardía, Pedro y Fornés, Juan, “El Derecho Eclesiástico”, en Ferrer, Javier (coord.), *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona, Eunsa, 2007, p. 32.

²⁶ Ciáurriz, María José, “Derecho y Minorías. Delimitación conceptual”, en Suárez Per(tierra, Gustavo et. al., *Derecho y Minorías*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014, p. 25.

rendía un culto —la famosa ofrenda de incienso a las estatuas del César— que ni suponía que el emperador de turno fuese un Dios encarnado ni un hombre convertido en Dios; tanto más que fueron muchos los emperadores absolutamente pasajeros, indignos, controvertidos o que de hecho pasaron desconocidos para la mayor parte de las tierras romanizadas. En éstas el poder romano poseía una dimensión político religiosa en la que el Estado imponía un tipo de culto público sin dejar de respetar la vida religiosa privada, “una cuestión que consideraba que pertenecía a la esfera personal”.²⁷ Pero los cristianos no aceptaron ni aún aquella forma de culto devaluado, y esto les convirtió en una *secta* crítica frente a la propia estructura imperial, frente a la propia forma política que mantenía la cohesión del Imperio en torno a una figura quasi mítica cuya dignidad ponían en discusión. De ahí arrancan las persecuciones.²⁸

III. EL SENTIDO CRÍTICO DEL CRISTIANISMO FRENTE A LA ESTRUCTURA DEL IMPERIO

Cierto que las mismas se debieron en alguna ocasión a anécdotas como la del incendio de Roma por Nerón, o a la leyenda popular de que comían carne humana —un reflejo a nivel popular de la eucaristía— o practicaban otras aberraciones.²⁹ Ni el capricho de algunos emperadores lejanos del papel histórico que Augusto asignó al cargo, ni la ignorancia popular sobre la vida espiritual de una *secta* misteriosa o desconocida, justificarían el número y la intensidad de las persecuciones. Ni éstas procedieron siempre del celo o la determinación de los césares, pues en muchos casos nacieron de decisiones aisladas de gobernantes regionales al margen de una concreta decisión central. Y, por supuesto, la Iglesia naciente sufrió y aceptó la persecución pero nunca la buscó; la idea de los cristianos aceptando voluntaria y heroicamente el martirio no debe dar lugar a la imagen errónea de una Iglesia que buscarse la sangre y el tormento.³⁰

²⁷ Sevilla Bujalance, Juan Luis, *op. cit.*, p. 39.

²⁸ “Esta fórmula político religiosa estaba necesariamente llamada a entrar en colisión con cualquier religión monoteísta. De ahí que, paradójicamente, los cristianos fueran considerados bien pronto *ateos*, en cuanto que rechazaban los cultos tradicionales” (Lombardía, Pedro y Fornés, Juan, *op. cit.*, p. 32.)

²⁹ “La primera persecución bajo Nerón, pudo ser el resultado de hechos anecdóticos, como la búsqueda de ‘culpables’ del incendio de Roma, y otras leyendas o suposiciones” (Ciáurriz, María José, *Historia de las relaciones..., cit.*, p. 19.)

³⁰ Véase Boni, Geraldina, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, *passim*.

Que el cristianismo naciente entró pronto en conflictos con el Imperio es un hecho sobradamente conocido: “El monismo político-religioso de Roma choca con las creencias cristianas. La necesidad experimentada por el mundo romano de fortificar sus instituciones y sus bases tradicionales propicia una crisis de entendimiento que llega hasta la persecución del cristianismo”.³¹

Incluso con anterioridad a Nerón, los historiadores han señalado tanto la actitud hacia los fenómenos religiosos por parte de Tiberio³² como determinadas medidas tomadas por Claudio, indicadoras estas últimas de la temprana fecha en que la nueva religión comenzó a verse perseguida por los poderes públicos.³³ De hecho, las medidas tomadas por Claudio en torno al tema religioso no llegan a distinguir entre judíos y cristianos, y más bien son fruto de las dificultades que el pueblo judío no dejaba de plantear en el seno del Imperio,³⁴ tanto que se llegó asimismo a la expulsión de los judíos de Roma en los años 49-50;³⁵ la confusión era totalmente lógica en fechas tan tempranas, y el propio Suetonio ya afirmaba, a principios del siglo segundo, que el origen de los disturbios causados por los judíos se debían a instigación de un cierto Cresto.³⁶

Si se quiere prescindir de persecuciones ocasionales o menos razonadas, ha de señalarse el episodio más significativo —o de mayor valor e interés— de la oposición entre Cristianismo e Imperio: la consulta de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, y la respuesta que dio a la misma el emperador Trajano, en los años 111-113; unos textos considerados, junto con los decretos posteriores de Diocleciano,³⁷ como “los más interesantes documentos en que se plasma la actitud del Imperio Romano frente a una minoría religiosa”.³⁸ Existían en efecto en todo el Imperio unas normas genéricas

³¹ Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 30.

³² Los biógrafos de Tiberio han señalado su falta de sintonía con los fenómenos religiosos, así como la expulsión de los judíos que llevó a cabo, todo lo cual, si bien resulta muy temprano aún, puede apuntarse ya como un preludio de los acontecimientos futuros (véase Marañoán, Gregorio, *Tiberio*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 224).

³³ Ehrhard, Albert, *La Iglesia primitiva*, t. I de la *Historia de la Iglesia* de Ehrhard, Albert y NEUSS, Wilhelm, Madrid, Ediciones Rialp, 1962, pp. 151 y ss.

³⁴ Claudio (41-54) escribió en lo principios de su reinado una carta a Alejandría en la que consideraba a los judíos como propagadores de una “enfermedad contagiosa”, expresión que hay que tomar por supuesto en su sentido político, ya que es sabido que el pueblo israelita fue siempre un súbdito incómodo del Imperio (Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 151.)

³⁵ Hechos de los Apóstoles, 18, 2.

³⁶ Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 152.

³⁷ De los que nos ocuparemos más adelante.

³⁸ Ciáurri, María José, *Derecho y Minorías...*, *cit.*, p. 25.

de prohibición del Cristianismo,³⁹ en cuanto se consideraba a los cristianos como contrarios al reconocimiento de la dignidad imperial. Su aplicación es ocasional, circunstancial y geográficamente dispersa; incluso la intensidad del castigo solía ser consecuencia del estilo personal de cada uno de los gobernantes que debían aplicarlas. Y, en este contexto, Plinio hace saber a Trajano que en su provincia los cristianos son numerosos, y pide instrucciones sobre el modo de proceder al respecto.⁴⁰

Ya la consulta misma es significativa por lo que hace al hecho del grado de expansión de la nueva fe, y a su situación en los territorios del Imperio. La persecución judicial contra los cristianos en la provincia que gobierna Plinio era habitual, y él mismo interrogó y castigó a quienes confesaban serlo. Pero la actitud de los creyentes, la confusión que en torno a su culpabilidad y a la naturaleza de sus delitos se creaba, y la propia percepción del gobernador de que estaba solamente ante supersticiones cuya peligrosidad no le parecía suficiente para efectuar condenas o represiones, movió a Plinio a buscar criterios seguros de conducta, y ésta fue la causa de su escrito al Emperador. Y la respuesta de Trajano indica que el hecho de ser cristiano es motivo suficiente para el castigo,⁴¹ pero no hay que perseguirlos si, manteniéndose en la esfera privada, no causan problemas públicos:

En la medida de lo posible —responde el Emperador—, deja en paz a los cristianos. Su religión es ilícita, pero no son malos ciudadanos. Si sus vecinos los denuncian por ser cristianos, debes ponerlos a prueba y proponerles que ofrezcan un sacrificio ante la estatua del emperador. Si lo hacen, déjalos en libertad. Si se niega, castígalos con la muerte. No tomes en consideración las denuncias anónimas.⁴²

Con diferentes avatares se proyecta en los dos siglos, segundo y tercero, la represión del Cristianismo, que atraviesa períodos de diferentes intensidades y planteamientos.⁴³ Bajo Adriano, inmediato sucesor de Trajano, se

³⁹ Podría hablarse de la idea de “castigarles si crean alborotos públicos, dejarles tranquilos si no”, lo que pudiera ser una forma simplificada de comprensión de la normativa general a través de las disposiciones de Trajano comunicadas a Plinio (Ciáuriz, María José, *Historia de las relaciones..., cit.*, p. 19.)

⁴⁰ Véase Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 157.

⁴¹ “El mero hecho de ser cristiano basta para la persecución por parte del Estado” (Baus, Karl, *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia*, en Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. I, Barcelona, Herder, 1966, p. 216.)

⁴² En González del Valle, José María, *Derecho Eclesiástico Español*, Cizur Menor, Thomson-Civitas-Aranzadi, 2005, p. 28.

⁴³ Véase Boni, Geraldina, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

establece un régimen formal de control, en el que los cristianos no han de ser castigados por el mero hecho de serlo, sino en tanto en cuanto violen las leyes romanas, se les siga el correspondiente proceso criminal, y se adapten las penas al tipo de delitos comprobados.⁴⁴ Y en la idea de que no se castigue a los cristianos tan sólo por su condición de tales insistirá sucesivamente Antonino Pío, si bien se mantiene siempre la desconfianza hacia las *sectas*, una línea más marcada luego bajo Marco Aurelio, y si bien en los decretos de éste relativos a tal tema no se menciona de modo expreso al Cristianismo, sí que se dieron persecuciones de cierta importancia en diversos lugares del Imperio.⁴⁵ Y este modelo perseveró bajo Cómmodo, ya en los finales del siglo II, aunque su figura resulte mucho menos notable que la de sus cuatro predecesores.

La historia nos señala para el siglo III lo que se ha denominado considerado como una persecución religiosa asistemática,⁴⁶ durante la cual “el cristianismo no puede tener una posición jurídica de libertad”.⁴⁷ Es a principios de ese siglo cuando el Imperio toma conciencia de que el crecimiento del Cristianismo no es ya un fenómeno religioso más, como el de otras varias *sectas* dispersas por los territorios imperiales. Las *sectas*, en coherencia con su origen racial, cultural y nacional al que hicimos alusión más arriba, no solían ser proselitistas, cualidad, esta última, que resultaba esencial en el Cristianismo y que explica, entre otros factores, su imparable desarrollo. Lo que llevó a la prohibición, establecida en el 202 por Septimio Severo, de hacerse judío o cristiano;⁴⁸ la doble dirección de la norma se explica ante la gran dificultad que todavía experimentaba el mundo pagano de distinguir entre esos dos credos, y por el carácter de ambos, antítetico entre ellos, pero no menos llamados el uno que el otro, aunque desde diferentes perspectivas, a una vocación universal. Es cierto que el propio Septimio Severo fue un hombre justo y no impulsor de persecuciones, pero bajo su legislación se produjeron éstas en diferentes zonas, dándose lugar a una nueva época de martirios.⁴⁹ El asistemátismo señalado de las persecuciones del siglo III

⁴⁴ Véase Baus, Karl, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁵ “El *Pastor* de Hermas, al hablar de cristianos que permanecieron firmes o que cayeron en la persecución, supone igualmente procesos contra éstos bajo el emperador Pío” (*Ibidem*, p. 218.)

⁴⁶ Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁷ González del Valle, J. M., *op. cit.*, p. 28.

⁴⁸ Incluso “En el 202, publica Severo un edicto prohibiendo el proselitismo de los cristianos” (Daniélou, Jean, “Desde los orígenes al Concilio de Nicea”, en Rogier, L. J., Aubert, R. M. y Knowles, D. (dirs.), *Nueva Historia de la Iglesia*, t. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964, p. 179).

⁴⁹ Véase Ehrhard, Albert, *op. cit.*, pp. 171 y 172.

atraviesa un tiempo de relativa paz en el resto de la primera mitad de aquella centuria⁵⁰ y, en contraste, un recrudecimiento persecutorio en la segunda mitad. En efecto, fue con el Emperador Decio (249-251) cuando “subió al trono imperial de Roma un hombre que se propuso como fin la restauración del ideal religioso del estado romano”, y que comprendió la oposición entre el mismo y el Cristianismo, por lo que decretó una persecución sistemática calculada y puesta en práctica en orden a “una acción general contra los cristianos”.⁵¹ El objetivo no es la renuncia a la fe cristiana, que vuelve a ser un tema mal conocido y envuelto en las leyendas más menos intensivas sobre los fenómenos de las *sectas*, sino la aceptación por todos los ciudadanos del Imperio de la religión oficial de éste; y tampoco en cuanto hace a las creencias sino a las prácticas, los ofrecimientos de honores a los dioses y a la figura imperial. “El año 250, para reforzar la unidad romana en torno a la religión, el emperador ordena que todos los ciudadanos participen en un sacrificio general”.⁵²

Y tampoco el ya desarrollado Cristianismo del siglo III es el propio de las catacumbas del siglo I; la convivencia entre religiones se ha apaciguado; el concepto de ciudadanía ha cobrado fuerza; la posibilidad de realización de ofrendas en el marco oficial ha ganado aceptación en la medida en que se han vivido centurias de relativa paz. La persecución fue cruenta; a la vez, el número de “apóstatas” se incrementó, utilizando la expresión desde el ángulo de la plena ortodoxia que también muchos creyentes mantuvieron. Muchos cristianos fueron débiles y participaron en el sacrificio; otros se procuran un certificado falso de haber participado; otros sufrieron tortura, como singularmente fue el caso de Orígenes;⁵³ otros huyeron; otros sufrieron el martirio, entre ellos el propio Papa Fabián,⁵⁴ muerto probablemente en prisión como consecuencia de los brutales tormentos a que fue sometido.⁵⁵ Las persecuciones no chocaban aún contra un pueblo cristiano con pretensiones de dominio político —éste será un momento posterior de la historia—, puesto que más bien el Cristianismo anhelaba entonces la

⁵⁰ Hubo entonces un período que se ha calificado como “un tiempo excepcional de paz y prosperidad para la Iglesia, pues Giordano III y Felipe el Árabe (244-249) se mostraron incluso favorables a la comunidad cristiana” (Suárez, Luis, “Los Papas de la Edad Antigua y Medieval”, en Paredes, Javier (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 22.)

⁵¹ Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 178.

⁵² Daniélou, Jean, *op. cit.*, p. 242.

⁵³ Véase Ehrhard, Albert, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁴ Baus, Karl, *op. cit.*, pp. 332 y 333.

⁵⁵ Véase Kelly, J. N. D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, Guerney 1986, p. 17.

paz adquisible mediante la tolerancia.⁵⁶ Pero pronto empiezan los Césares a darse cuenta de que para frenar al Cristianismo, introducido ya en muy amplias esferas sociales y aún oficiales, será justamente más útil determinar la clase dirigente de aquel y dirigir contra la misma la persecución; debilitar a la religión suprimiendo a su líderes, vía de mayor eficacia que el castigo a cristianos de a pie, sin relevancia social ni influencia cultural o política.

IV. EL ENFRENTAMIENTO SOBRE LA CONCEPCIÓN POLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA UNIDAD DEL IMPERIO

Esta nueva forma de persecución —iniciada bajo Valeriano⁵⁷ al comenzar la segunda mitad del siglo, y que nos muestra un Cristianismo más seguro de su papel social y de su lugar en el Imperio, anuncio de su ya no muy lejana victoria—⁵⁸ dejó luego y de momento paso a una nueva época de paz;⁵⁹ y cobrará seguidamente toda su fuerza en la última gran persecución, puesta en marcha por el Emperador Diocleciano (284-305) en los inicios del siglo IV.⁶⁰ Es cierto que durante los casi primeros veinte años de su reinado aquel gran monarca —uno de los más brillantes de toda la historia de Roma— no alteró las condiciones de paz que habían precedido a su subida al trono. Y es también cierto que era un hombre de notable adhesión personal a la religión clásica romana, venerador de los dioses y convencido de la conveniencia de la unidad cultural y religiosa del Imperio. Pero cuando se ha atribuido a es-

⁵⁶ “During the early days of the Church Christians generally favored religious toleration, if only because they were so often the victims of persecution” (Tierney, Brian *Religious Rights: An Historical Perspective*, en Witte, John Jr., y Van Der Vyver, Johan D., *Religious Human Rights in Global Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, De Hague 1996, p. 20.)

⁵⁷ En sus primeros años en el trono, Valeriano (253-260) se muestra sumamente benevolente con el Cristianismo: “Ningún predecesor de Valeriano había mostrado sentimientos de tanta benevolencia y amistad para con los cristianos; su casa había sido algo así como una iglesia de Dios. Mas al cuarto año de gobierno del emperador se operó un giro sorprendente y se desencadenó una persecución breve, pero extraordinariamente dura y sangrienta, que, como la décica, pudo haberse convertido en grave amenaza para la Iglesia, pues se fundaba, como aquélla, en un plan bien meditado” (Baus, Karl *op. cit.*, p. 337.)

⁵⁸ “Los cristianos resistieron ahora la persecución mucho mejor que en tiempo de Decio: apenas hubo *lapsi* y sí, en cambio, muchos mártires” (Orlandis, José, *La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 1974, p. 39.)

⁵⁹ “Se abrió [con Galieno, hijo y sucesor de Valeriano, tras la muerte de éste en el 259] un nuevo período de tolerancia que duró más de cuarenta años y que fue muy beneficioso para la ulterior expansión del Cristianismo” (Orlandis, José, *op. cit.*, pp. 39 y 40.)

⁶⁰ La bibliografía sobre Diocleciano es una de las más extensas sobre cualquier emperador romano. Citaremos una pequeña parte de la misma cuando el texto nos lo exija, sin pretender abarcar la enorme riqueza de los estudios que le han sido dedicados.

tas creencias personales su persecución del Cristianismo, se deja de tener en cuenta que no procedió a poner ésta en marcha sino en el año 303, en la etapa final de su reinado. Ello aconseja adherirnos a la idea de que sus razones prevalentes fueron otras.

Diocleciano fue, entre los sucesivos césares, el que comprendió mejor la imposibilidad de que una sola persona continuase gobernando aquel inmenso y complejísimo imperio,⁶¹ muy difícilmente abarcable ya desde el único centro de poder que radicaba en la capital romana.⁶² De ahí nació primero la diarquía (286-293)—Diocleciano y Maximiano, emperadores—y luego la tetrarquía, mediante la que Diocleciano confía ya el gobierno a cuatro personas, los dos emperadores citados y dos césares (Constancio Cloro⁶³ y Galerio), que —sin perderse la jerarquización entre todos ellos— se distribuyesen las tareas propias del poder e incluso ocupasen cuatro centros distintos desde los que ejercer un gobierno más cercano a las tan alejadas provincias y fronteras.⁶⁴ Y, dejando ahora de lado el temprano éxito y el, a la larga, fracaso de esta política,⁶⁵ estimo que puede verse detrás de la misma la necesidad extrema en que Diocleciano se encontraba de robustecer el prestigio a nivel general de la figura del emperador. Enemigos desde la primera hora de esa forma de culto político a la majestad imperial, los cristianos resultaban ser, para Diocleciano, una fuerza opuesta a su planes, en los cuales tocaba un notable papel precisamente a la digamos “divinización” del poder, hasta el extremo de que los dos Emperadores llegaron a asumir nombres divinos.⁶⁶ Solamente alcanzando una escala de máximo respeto o veneración a los emperadores cabía en la mentalidad de Diocleciano, o en su modo de concebir el Imperio, la obtención de una seguridad a favor de los tetrarcas y de la consolidación de una organización política que se veía amenazada por la descomposición social que un siglo y medio después acabaría con el Imperio Romano de Occidente; un hecho que a la larga

⁶¹ “Era evidente que el Imperio necesitaba una reforma. Resultaba imposible para un solo hombre ocuparse eficazmente del gobierno de tan vasto territorio” (Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *Historia de Roma*, Barcelona, Montaner y Simón, 1970, p. 340.)

⁶² Lógicamente, la idea no era totalmente nueva, y la necesidad de ese procedimiento de dirección del Imperio había sido ya formulada en algunos momentos precedentes: Valeriano había ya planificado una primera división del poder territorial en el año 256.

⁶³ Es el padre de Constantino.

⁶⁴ Véase el epígrafe “Reinado de Diocleciano. La tetrarquía”, en Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, pp. 340-342.

⁶⁵ “Este régimen contaba demasiado con la honradez y la renuncia al individualismo de sus componentes” (*ibidem*, p. 342.)

⁶⁶ “Los dos augustos (Diocleciano y Maximiano) se titulaban, respectivamente, Júpiter y Hércules” (*ibidem*, p. 350.)

—aunque recordarlo aquí desborde el contenido de estas páginas— había de obligar a los Emperadores romanos de Oriente a acumular el poder religioso que el Papado les discutía.⁶⁷

Frente a tal vuelta a la primera línea de la “divinización” del poder político, es cierto que los cristianos aparecerían como los más notables enemigos del sistema, que elegían libremente y a sabiendas del peligro una opción religiosa contraria a la política imperial.⁶⁸ Una religión ya notoriamente extendida, que permeabilizaba a muy buena parte de la sociedad romana lo mismo en el centro que en las provincias —como no tardaría en comprobarse a partir del año 313—, y que suponía la más clara oposición a ese aspecto de los planes imperiales —a tenor de los cuáles el emperador “intentaba coronar su obra política renovando la religión pagana y sobre todo el culto al césar”—,⁶⁹ había de resultar de modo necesario para Diocleciano el obstáculo más importante a eliminar.⁷⁰ Lo que por supuesto se envolvió en otras varias motivaciones jurídicas y religiosas, al ser lo anterior un razonamiento político por encima de una argumentación jurídica. Es claro que se utilizó el argumento de la superstición, y el primer Edicto de persecución se dictó en una festividad religiosa que subrayaba la voluntad de concluir con la vida de la *secta* cristiana. Y la voluntad política se evidenció en que la persecución no se dirigió contra el pueblo cristiano sencillo, sin relieve social, destruir al cual resultaba mucho más prolífico y complicado y no garantizaba la desaparición del nuevo credo, el cual estaba organizado y resultaba socialmente una realidad colectiva,⁷¹ contra cuyas estructuras era necesario actuar. Por ello se dispuso un asalto en regla a las bases esenciales: destrucción de templos y edificios, así como de bibliotecas y libros sagrados, eliminación de los dirigentes;⁷² todo cuanto supusiera dejar a los fieles priva-

⁶⁷ Véase el epígrafe “La Iglesia griega hasta el Cisma de Oriente”, en Orlandis, José, *op. cit.*, pp. 249 y ss.

⁶⁸ “To become a Christian or to persist in the religion was a matter of free personal choice, often involving considerable self-sacrifice” (Tierney, Brian *op. cit.*, p. 22.)

⁶⁹ Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, p. 347.

⁷⁰ Diocleciano considera que para recobrar la grandeza perdida es preciso revitalizar la religión oficial romana y luchar contra todo culto que se oponga a sus principios o incumpla sus prescripciones” (Fernández De Buján, Federico, “Romanización y Cristianización”, en Escudero, José Antonio (dir.), *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid, Fundación Rafael del Pino, Marcial Pons, 2014, p. 115.)

⁷¹ “Ni desde el punto de vista de la sociología, ni desde el punto de vista religioso cabe hablar de una religión unipersonal. La religión se manifiesta necesariamente como una realidad social” (Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 24.)

⁷² Las comunidades cristianas de aquel momento “presentano un nucleo dirigente, se pure operante collegialmente all'interno di una *équipe* specializzata” (Zanchini Di Castiglionchio, Francesco, *Chiesa e Potere*, Turín, Giappichelli Editore, 1992, p. 3.)

dos de sus bases y de sus apoyos,⁷³ todo cuanto supusiera privarles del ejercicio de su unidad asociativa al servicio de unos fines que se consideraban contrarios a los del Estado.⁷⁴ Lógicamente, la intensidad de la persecución no llegó a alcanzar un igual grado en todos los lugares del imperio, pero en todo caso puede calificársela, como es frecuente en la bibliografía, como “la gran persecución de Diocleciano”,⁷⁵ “la gran persecución anticristiana”.⁷⁶

Parece que se dieron hechos un tanto anecdóticos, habida cuenta de su poca frecuencia, tales como algunos incendios en edificios oficiales que puede sospecharse que fuesen provocados para dar pie a la condena y el martirio de los presuntos culpables, y otras situaciones que de hecho condujeron a una persecución tan intensa como cruel. Se imputaron también a los cristianos algunos levantamientos en zonas del Asia Menor y Siria, que prestaron base a represiones violentas y crueles. Se encarceló especialmente a los clérigos, se premió con libertad y protección a los que aceptaron realizar sacrificios a los dioses y se martirizó con extrema dureza a los que no quisieron hacerlo. Se sucedieron las disposiciones persecutorias y se pudo esperar que conducirían a la total desaparición del Cristianismo en unos pocos años.⁷⁷

⁷³ La persecución de Diocleciano, “con su carácter sistemático y su amplitud, presenta una innegable aparatosidad teatral: en menos de un año (23 de febrero de 303 – enero/febrero de 304) cuatro edictos sucesivos precisan su severidad. El primero se refería esencialmente a la prohibición del culto: confiscación de los libros y vasos sagrados, destrucción de las iglesias. Pero los cristianos son ya excluidos de las funciones públicas y sometidos a ciertas limitaciones jurídicas. Sin embargo, el emperador se vio pronto impulsado a actuar más directamente contra las personas: el segundo edicto ordena el arresto de los ‘jefes de las iglesias’ (se refería a todos los miembros del clero, incluidos los clérigos inferiores), medida provisoria que condujo naturalmente al tercer edicto: liberación de los encarcelados si consentían en hacer libaciones y sacrificios. Éste era el ‘test’ desde Trajano, utilizado para detectar a los cristianos y detectar a los apóstatas. Las resistencias encontradas explican el cuarto edicto: como en tiempos de Decio, todos los habitantes del Imperio son obligados a sacrificar a los dioses bajo la amenaza de los más duros tormentos, de la muerte, a menudo cruel, o de la deportación a las minas, lo cual no resultaba más benigno que los campos de exterminio imaginados por la barbarie de nuestra propia época” (Daniélou, Jean, *op. cit.*, p. 271.).

⁷⁴ “Ha de destacarse la importancia del derecho de asociación para el ejercicio de la libertad religiosa” (Martí, José María, *Derecho común de reunión y asociación y fenómeno religioso*, en Hera, Alberto de la, Motilla, Agustín y Palomino Rafael (coords.), *El ejercicio de la libertad religiosa en España. Cuestiones disputadas*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2003, p. 17.)

⁷⁵ Véase el epígrafe “La gran persecución de Diocleciano”, en Orlandis, José, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁶ Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, p. 347.

⁷⁷ Se operó lo que la doctrina actual ha calificado como un régimen de “violencia lícita” (García Hervás, Dolores, “Del poder jurídico al deber socialmente exigible: hacia una concepción cristiana del Derecho”, en VV. AA., *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1994, p. 120.)

Dejando de lado la cuestión de la protección divina y de las promesas de Cristo a su Iglesia —y siendo obvio que Diocleciano afrontó con decisión y en buena parte con acierto una profunda renovación de las estructuras políticas y jurídicas del Imperio—,⁷⁸ científicamente puede decirse que tal vez su persecución contra el Cristianismo hubiese podido tener éxito de haberse llevado a cabo muchos años antes. Pero a comienzos del siglo IV era ya muy tarde; la extensión de la nueva fe había cobrado proporciones immensas, y en la propia Casa imperial eran ya muy numerosos los creyentes, como se evidenció cuando subió al trono Constantino, hijo de Santa Elena, y cuyos descendientes y sucesores fueron todos cristianos.⁷⁹ A lo que ha de añadirse el fracaso de Diocleciano como creador del sistema político de la Tetrarquía; un sistema que prácticamente no pudo sobrevivirle, ya que tras él, las disputas y luchas entre los diversos tetrarcas condujeron a la monarquía absoluta única que Diocleciano había querido evitar; diversos emperadores y césares disputaron entre sí a lo largo de la mayor parte del siglo IV, hasta menudear incluso los asesinatos entre ellos o sus parientes;⁸⁰ y el Imperio fue de nuevo grande cuando un único Emperador monopolizó de nuevo todo el poder, como fueron singularmente los casos de Constantino⁸¹ y de Teodosio.⁸²

Se entiende mejor la labor acometida por Diocleciano en relación con el Cristianismo prestando atención a los papas San Cayo y San Marcelino, que fueron sus contemporáneos. Al primero de ellos, en los años 283 a 296, le correspondió aún un período de paz.⁸³ Ésta provenía de los anteriores emperadores ilirios, que habían tratado de establecer en el Imperio un sincrétismo religioso en el cual todas las religiones presentes en él, Cristianismo incluido, pudieran tener cabida.⁸⁴ Se trataba de una concepción a cuyo tenor la religión era el modo en que cada grupo social o racial se comunicaba con la divinidad o se dirigía a ella, y todas las vías podían considerarse

⁷⁸ “Diocleciano fue sin duda uno de los grandes emperadores y el autor de una profunda renovación del Imperio”, mediante “una completa revisión de las estructuras política y administrativa” (Orlandis, José *op. cit.*, p. 40.)

⁷⁹ No debe considerarse una excepción a Juliano el Apóstata; este mismo calificativo evidencia su origen cristiano (véase Daniélou, Jean, *op. cit.*, pp. 299 y ss.)

⁸⁰ En la sucesión del sistema de la tetrarquía, “la guerra civil se había hecho endémica en el Imperio” (Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, p. 356.)

⁸¹ Véase para el conjunto de su reinado *Ibidem*, epígrafe “Constantino el Grande y su dinastía”, pp. 350 y ss.

⁸² Véase para el conjunto de su reinado *Ibidem*, epígrafe “Teodosio el Grande”, pp. 364 y ss.

⁸³ Véase Kelly, J. N. D., *Caius, or Caius, St.*, en *op. cit.*, p. 24.

⁸⁴ Véase el epígrafe *Los emperadores iliricos*, en Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, p. 328.

aceptables en la convivencia común. Y si bien la Iglesia católica no podía aceptar el sincretismo, que venía a suponer la igualdad paritaria de todos los credos, este hecho no tuvo el relieve social suficiente para alterar la paz pública que reinó en el Imperio durante el pontificado de San Cayo. Según el *Liber Pontificalis* era pariente de Diocleciano, pero se trata de un dato incomprobable.⁸⁵ En todo caso, tuvo un pontificado pacífico, y el martirio que se sitúa en ese momento, el de San Sebastián⁸⁶ —un tema de reiterada presencia iconográfica—, no deja de constituir una noticia confusa.⁸⁷ Y si subrayamos estos datos sobre San Cayo, es para marcar mejor lo distinta que resultó seguidamente la situación bajo su sucesor San Marcelino (298-304), quien ocupó la Sede de Pedro coincidiendo precisamente con la decisión de Diocleciano de crear la Tetrarquía y con su persecución al Cristianismo, en cuanto la religión que, con sus pretensiones de universalidad excluyente, podía convertirse en la propia del Imperio concluyendo con varios siglos de tradición religiosa, política y cultural.

El Cristianismo parece haber penetrado para entonces, con notoria fuerza, incluso en la propia familia imperial. La esposa de Diocleciano, Prisca, y su hija Valeria, se indica que mostraban simpatía por la nueva religión,⁸⁸ y el César Constancio tenía como una esposa de segundo rango a la cristiana Elena, madre de Constantino.⁸⁹ Y en el ambiente de desconfianza hacia esta religión, que movió a Diocleciano a poner en marcha las mencionadas medidas persecutorias, cuya finalidad no era el castigo de unos culpables sino la desaparición de una iglesia, la figura del papa Marcelino se presenta casi inevitablemente confusa.⁹⁰ Cuando se determina la retirada y quema de los libros sagrados, hubo sectores que consideraron que el papa los había entregado cobardemente al ser requerido para ello; otros consideraron que, en la idea de que se trataba de una tormenta pasajera, Marcelino optó por realizar gestos de apaciguamiento que evitaran males mayores. En todo caso, la figura del Pontífice salió en parte malparada: el *Liber Pontificalis* afirma que ofreció incienso a los dioses si bien pronto se arrepintió de su error y fue martirizado; se llegó incluso en años posteriores a borrar a Marcelino de la lista de los papas, y el papa San Dámaso, contemporáneo del Teodosio ya en el final del siglo IV, omitió su nombre

⁸⁵ Suárez, Luis, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁶ Véase Kelly, J. N. D., *op. y lug. cit.*

⁸⁷ Véase Suárez, Luis, *op. y lug. cit.*

⁸⁸ Véase Daniélou, Jean, *op. cit.*, p. 264.

⁸⁹ Véase Suárez, Luis, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁰ Tomamos las noticias sobre San Marcelino fundamentalmente de Suárez, Luis, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

al referirse a sus antecesores.⁹¹ Pese a todo lo cual, nada está probado de cuanto se le acusó, las fuentes parecen decir en buena medida lo contrario, y en el catálogo actual de los Sumos Pontífices figura Marcelino como santo y predomina la idea de su esfuerzo por salvar al Cristianismo de la persecución, y se apunta asimismo su martirio, el cual por otra parte no es un hecho que pueda considerarse absolutamente seguro.⁹² Lo cual parece coherente con el intento de Diocleciano de eliminar al Cristianismo del Imperio, y con un lógico esfuerzo de la propia Iglesia por sobrevivir a los malos años, en la convicción de que su propia extensión y penetración en la sociedad romana eran ya hechos indestructibles, que abonaban el intento de apaciguamiento de unas terribles medidas jurídicas a las que no parecía posible predecir un largo futuro.

V. LOS ORÍGENES DE LA TOLERANCIA Y DE LA LIBERTAD RELIGIOSAS

Entre la muerte de Marcelino en el año 304 y la elección de su sucesor hay un tiempo de al menos tres años de sede vacante.⁹³ Conviene también subrayar este hecho, para indicar así el caos que sucede a Diocleciano hasta la afirmación de Constantino en el trono.⁹⁴ Éste es proclamado Emperador en el 306, pero su gobierno personal y exclusivo data solamente de 326 y se extiende hasta su muerte en el 337. Entre el 306 y el 326 se suceden la segunda tetrarquía, la triarquía y la diarquía, inútiles intentos todos ellos por prolongar la obra de Diocleciano, que se desenvuelve entre intrigas, batallas, guerras entre sus sucesores, hasta la pacificación del sistema y el regreso al poder unipersonal. Y en tales años son diferentes las actitudes de los varios príncipes contendientes por el poder con relación al Cristianismo; se suceden y alternan persecuciones y tolerancias, hasta que en el año 311 dicta Galerio la primera ley de tolerancia, que reconocerá a los cristianos el derecho a

⁹¹ “Dámaso habla de Marcelo, pero éste ha de identificarse probablemente con Marcelino” (Baus, Karl, *op. cit.*, p. 492, nota 151.) Sin embargo, la referencia parece muy segura, no solamente probable, como el propio Baus señala más adelante, *op. cit.*, p. 564.

⁹² “Muerto durante la persecución, pero no, parece indudable, a causa de la persecución”, afirma Daniélou, Jean, *op. cit.*, p. 271. De martirio hablan por su parte expresamente Baus, Karl, *op. cit.*, p. 564 y Kelly, J. N. D., *op. cit.*, p. 25.

⁹³ “La Iglesia de Roma estará más de cuatro años sin poder dar un sucesor al papa Marcelino” (Daniélou, Jean, *op. cit.*, p. 271); el Anuario Pontificio apunta una vacante de dos años; Luis Suárez la señala de cuatro: 25 de octubre de 304, fecha de la muerte de Marcelino, a noviembre-diciembre 308, en que sitúa la elección de su sucesor (*op. cit.*, p. 29.)

⁹⁴ Véase sobre las disputas entre los inmediatos sucesores de Diocleciano por el control del poder, Pericot, Luis y Ballester, Rafael, *op. cit.*, p. 350.

profesar su fe, unido al deber de respetar el orden político.⁹⁵ La historiografía presenta el edicto de Galerio como un reconocimiento por parte imperial del fracaso de la empresa anticristiana de Diocleciano. Se ha notado, en efecto, que habiendo figurado Galerio entre quienes colaboraron con Diocleciano en la persecución, su edicto del 311 “constituía la rectificación de toda su antigua política antirreligiosa”.⁹⁶

Ello supone que, por vez primera, la entrada de los cristianos en un régimen de paz no tiene lugar por la vía del silencio o del sincretismo; la Iglesia adquiere reconocimiento jurídico, es legítima por sí misma; se hace realidad la afirmación de la doctrina cuando nos indica que el fenómeno jurídico de la Iglesia es al mismo tiempo un hecho religioso,⁹⁷ y si desde luego existen “normas de de origen eclesial y normas de origen estatal que tienen por objeto a la Iglesia”,⁹⁸ lo que en aquel momento se llevó a cabo en el Imperio no fue sino aceptar, por parte del poder estatal, un hecho social como un hecho jurídico. Y si no cabe hablar aún de plena libertad —se trata de su sumisión a un orden político, el del Imperio pagano, sin por ello obligarles a realizar actos contrarios a sus creencias—, sí que puede decirse que se ha abierto el camino a la plena libertad religiosa.⁹⁹ Ésta, muy poco después, y por vez primera en la historia, será establecida en el año 313 por el Edicto de Milán promulgado por los emperadores Licinio y Constantino.¹⁰⁰ El sistema de Galerio ha sido calificado como de tolerancia —un régimen aún de carácter limitativo—¹⁰¹ lo que significaba que el Cristianismo “dejaba de ser una superstición ilícita.”¹⁰² Estaba abierto el camino hacia la libertad. El poder, al entrar en caminos de tolerancia, pasa a “admitir a los cristianos en la comunidad jurídico política” y al Cristianismo “se le reconoce un derecho de existencia legal”.¹⁰³ Y el Edic-

⁹⁵ Véase el epígrafe “La tolerancia para la Cristiandad: “Edicto” de Galerio (311)”, *Ibidem*, p. 41.

⁹⁶ Orlandis, José, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁷ “Il fenomeno giuridico della Chiesa è al tempo stesso un evento religioso” (Sobanski, Remigiusz, *op. cit.*, p. 5.)

⁹⁸ Ibán, Iván C., *En los orígenes del Derecho Eclesiástico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 148.

⁹⁹ “En su dimensión jurídica, la religión se presenta ante todo mediatisada por los derechos fundamentales: hablamos entonces de la libertad religiosa y de creencias” (Palomino Lozano, Rafael, *Neutralidad del Estado y Espacio público*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2014, p. 45.)

¹⁰⁰ Ehrhard, Albert, epígrafe “La liberación de la Iglesia por Constantino el Grande”, en *op. cit.*, p. 349.

¹⁰¹ Roca, María J., *La tolerancia en el Derecho*, Madrid, Fundación Registral, 2009, p. 26.

¹⁰² Orlandis, José, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰³ Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 41.

to de Milán dará una libertad total y sin condicionamientos a todas las religiones; no es una opción por ninguna de ellas, es el Estado reconociendo la libertad religiosa, ya que una de las dimensiones esenciales de esta libertad es la de permitir a cada persona el conservar y ejercer su religión, “erigiéndose este derecho en límite al accionar de los terceros y del Estado en su vinculación relacional con los grupos religiosos”.¹⁰⁴

VI. LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Un principio capital del quehacer de los historiadores es el de evitar juzgar al pasado con criterios del presente, al ayer con fórmulas del hoy. El concepto de lo que sea la libertad religiosa se ha visto sometido a interpretaciones muy diferentes a lo largo de los siglos, si bien nunca ha dejado de ser verdad que el criterio para la comprensión de las libertades públicas, de todas las libertades, se ha distinguido siempre del criterio para la comprensión de otros derechos humanos.¹⁰⁵ Y cuando pensamos hoy en lo que sea o deba ser esa libertad religiosa, la concebimos en un contexto social, político e ideológico que ofrece no muchos puntos de contacto con lo que haya podido entenderse bajo esos términos en el Medievo o la Edad Moderna. Pero, curiosamente, sí que pueden encontrarse interesantes paralelismos entre la libertad religiosa tal como hoy la concebimos, y la que en el año 313 proclamaron Licinio y Constantino en el Edicto de Milán.¹⁰⁶

A diferencia de otros momentos del pasado, en los que predominó una confesionalidad no solamente jurídica sino también social,¹⁰⁷ hoy vivimos en una sociedad plural, y una sociedad plural supone

...multiculturalidad, una nueva forma de pluralismo social en la que conviven en el mismo territorio culturas variadas. No sólo ideas distintas, no sólo

¹⁰⁴ Asiaín, Carmen, “La consideración de la Religión y las religiones en el marco Constitucional Latinoamericano”, en Asiaín, Carmen (coord.), *Derecho y Religión*, Montevideo, Universidad de Montevideo, 2012, p. 37.

¹⁰⁵ “Il faut admettre que les libertés publiques sont différentes des autres droits ou compétences reconnus par la loi aux individus” (Robert, Jacques, avec la collaboration de Duffar, Jean, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, París, Editions Montchrestien, 1996, p. 7.)

¹⁰⁶ Véase sobre el Edicto de Milán y sus circunstancias Sevilla Bujalance, Juan Luis, *op. cit.*, pp. 49 y ss. Señala las características jurídicas del mismo Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, pp. 35 y ss., que también publica su texto (pp. 183-185). Véase asimismo el epígrafe “La libertad para la nueva religión: ‘Edicto’ de Milán (313)”, en Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁷ Véase Prieto Sanchis, Luis, *Principios constitucionales del Derecho Eclesiástico español*, en Ibán, Iván C., et. al., *Manual de Derecho Eclesiástico*, Madrid, Trotta, 2004, p. 45.

creencias o cosmovisiones diversas, sino *mundos simbólicos* diferentes, formas de afrontar la radical realidad del hombre con respuestas artísticas, literarias, lingüísticas y religiosas heterogéneas.¹⁰⁸

Y no podemos dejar de tener en cuenta “la diferencia entre los valores filosóficos, económicos, políticos y técnicos que nos dominan en estos días y los clásicos de la época romana... en torno a la persona, la verdad, la justicia y la libertad”.¹⁰⁹

Esta realidad está presente en gran cantidad de países civilizados, justamente en aquéllos países plurales en los que es una realidad la libertad religiosa.¹¹⁰ Dónde hoy no la hay, se debe o a que impera allí una religión exclusivista que niega espacio a todas las demás, o porque impera una mentalidad que impide o prohíbe todas las creencias religiosas, o porque impera una laicidad extrema,¹¹¹ concebida como contraposición entre la religión —que sería una fábula, un mito, una superstición— y la razón —apoyada en la ciencia y la técnica—, entre el dogma —rígido, inmodificable— y el relativismo, entre la anquilosada tradición y la innovadora hora actual.¹¹² Se trata de situaciones que se mantienen por medio de la violencia, situaciones que tratan de alterar toda ideología de significado contrario, y que perduran provenientes de momentos históricos en que no se han reconocido los que hoy consideramos como derechos humanos fundamentales,¹¹³ como “libertades universales que deben ser reconocidas y protegidas en cualquier punto del universo”.¹¹⁴

Pero donde esas aberraciones —ese menosprecio del ser humano en cuanto que persona— no se encuentran presentes, allí existe una sociedad

¹⁰⁸ Palomino, Rafael, *Laicidad, laicismo, ética pública: presupuestos en la elaboración de políticas para prevenir la radicalización violenta*, en Martín, Isidoro y González, Marcos (coords.), *Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2009, p. 51.

¹⁰⁹ Martín, Melquíades Andrés, *Cristianismo y cultura en España. Dos milenios de vida*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 20.

¹¹⁰ “El pluralismo ideológico y religioso constituye ante todo una consecuencia o resultado del ejercicio de la libertad” (Prieto Sanchis, Luis, *op. cit.*, p. 34.)

¹¹¹ Véase Catalá Rubio, Santiago, *Aconfesionalidad y laicidad. Dos principios del Derecho Eclesiástico español*, epígrafe “Aproximación al concepto de laicidad”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XXIV, 2008, pp. 365 y ss.

¹¹² Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 67.

¹¹³ Véase el epígrafe “When Religions Oppress the Religious”, en Marty, Martin E., “Religious Dimensions of Human Rights”, en Witte, John Jr., y Van Der Vyver Johan D. (eds.), *op. cit.*, pp. 4-6.

¹¹⁴ Souto Paz, José Antonio, *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las libertades públicas en el Derecho Comparado*, Madrid, Marcial Pons, 1999, p. 143.

plural;¹¹⁵ y entre los países en que así sucede no habrá ninguno en el que la pluralidad del cuerpo social no se encuentre acompañada por una pluralidad de confesiones religiosas con libertad individual y colectiva reconocidas, incluso en diversos países que se mantienen confesionales¹¹⁶ o que establecen un sistema de laicidad legítima.¹¹⁷ Preside este sistema, en todo el mundo, el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, de 1948: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”.¹¹⁸ Y la norma es adaptable a los más diferentes contextos sociales, aunque partan de ideologías diferentes y reflejen distintos órdenes de civilización.¹¹⁹

VII. EL ITINERARIO HISTÓRICO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

En un contexto histórico de diecisiete siglos atrás, el Edicto de Milán vino a crear un sistema de libertad religiosa mucho más próximo al actual que los modelos —bastante afines a la represión y a la persecución— que se han ido montando unos sobre otros a lo largo del tiempo,¹²⁰ durante los muchos siglos en los que “el concepto moderno —jurídico— de libertad religiosa resulta totalmente extraño.”¹²¹ Por eso cabe decir que los momentos representativos de la libertad religiosa en la historia humana serían, al paso de la historia, la

¹¹⁵ Una sociedad, la actual, en la que “la modernidad no es necesariamente secularizadora, sino necesariamente *pluralizante*” (Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 60.)

¹¹⁶ Véase para el caso de Inglaterra Sandberg, Russsell, *Law and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; para otros países de Europa, Robbers, Gerhard (Ed.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995.

¹¹⁷ “Lo que se pretende con la laicidad es, en el fondo, libertad, pero no sólo la libertad del individuo o de su comunidades sino la libertad del Estado para atender sus propios asuntos, actuar soberanamente en el ámbito de sus propias competencias” (Catalá Rubio, Santiago, *op. cit.*, p. 367.)

¹¹⁸ Véase en Mantecón, Joaquín, *op. cit.*, p. 203.

¹¹⁹ Souto Paz, José Antonio, *op. cit.*, pp. 187 y ss.; David, René, *Traité élémentaire de droit civil comparé*, París Pichon-Durand y Auzias, 1950, p. 226, citado por Ferrari, Silvio, *El espíritu de los derechos religiosos*, Barcelona, Herder, 2004, p. 14.

¹²⁰ Al respecto, podemos señalar que la primera aceptación oficial de la libertad religiosa, traducida en la legalidad del Cristianismo, supone una radicación jurídica de ésta en la sociedad de su tiempo y para el futuro; como se ha dicho, “Il riconoscimento legale del culto cristiano si affianca all'esigenza di un coordinamento ... nel dare impulso ad una formalizzazione della produzione giuridica” (Zanchini Di Castiglionchio, Francesco, *op. cit.*, p. 4); véase asimismo Mantecón, Joaquín, *op. cit.*, p. 37; Hera, Alberto de la, y Soler, Carlos, *op. cit.*, pp. 63 y ss.

¹²¹ Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 41.

decretada en Milán en el año 313;¹²² luego la Declaración de Maryland, que ya es de mucho más adelante, de mediados del siglo XVII (1649),¹²³ y que reconoce aquella libertad si bien con una importante limitación; limitación que se refiere a que la plena libertad religiosa es reconocida solamente a los cristianos,¹²⁴ lo que, de hecho, supone es una falta de libertad para el ateísmo, con base en que en las colonias americanas que firman la Declaración conviven muchas religiones cristianas pero no hay presencia alguna de otro género de confesiones. Llegará luego la Declaración de Virginia de finales del siglo XVIII (1776), que por vez primera desde el año 313 proclama un auténtico principio de esta libertad.¹²⁵

Y comenzará entonces la serie de nuevas Declaraciones y Constituciones, a comenzar por la Revolución Francesa,¹²⁶ la cual reconoció la libertad religiosa de forma notoriamente restringida,¹²⁷ ya que “frente a la frescura y a la claridad de definición del texto de Virginia la Declaración de Derechos del hombre y el ciudadano hace un reconocimiento general, restrictivo e individualista de la libertad religiosa”;¹²⁸ el contraste entre Virginia y esta

¹²² Como se ha señalado y está de todo punto aceptado, hay en la decisión constantiniana una apertura de la libertad religiosa en un sentido de amplitud ajena a toda limitación: “When Constantine issued the ‘Edict of Milan’ in 313 he granted toleration to the Christian church and to all other religions so that every man may worship according to his own wish” (Tierney, Brian, *op. cit.*, p. 20.)

¹²³ Véase Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 169; Rubio López, José Ignacio, *Hacia la primera libertad. Libertad religiosa en los EE.UU: de las Colonias a la Corte Rehnquist (1600-1986)*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 101 y ss.; Souto Paz, José Antonio, *op. cit.*, p. 144.

¹²⁴ “La tolerancia se permite sólo entre cristianos, pues «en un Estado cristiano, bien gobernado, lo primero que se debe tener en consideración... es lo referente a la religión y el respeto a Dios». Por este motivo, «si alguna persona blasfemara contra Dios o negara que nuestro Señor Jesucristo es hijo de Dios... deberá ser castigado con la pena de muerte y la confiscación o pérdida de todas sus tierras» (*ibidem*, p. 144, nota 6.)

¹²⁵ Artículo XVI de Declaración de Derechos de Virginia: “Que la religión o los deberes que tenemos para con nuestro Creador y la manera de cumplirlos sólo pueden regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; en consecuencia, todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión de acuerdo con el dictamen de su conciencia, y que es deber recíproco de todos practicar la paciencia, el amor y las caridad cristiana para con el prójimo” (véase en Souto Paz, José Antonio, *op. cit.*, p. 145; Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 190; Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 185.) Véase también Martín, María del Mar, Salido, Mercedes y Vázquez García-Peña, José María, *op. cit.*, epígrafe “Las declaraciones de derechos de final del siglo XVIII”, pp. 23-25.

¹²⁶ La Revolución Francesa dio a luz en 1789 la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” (véase en Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *op. cit.*, p. 185; Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 190.)

¹²⁷ Artículo 10: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la Ley” (véase en *Idem*.)

¹²⁸ Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *idem*.

última Declaración es un hecho subrayado por toda la doctrina: “Debe notarse que ambos textos, separados en el tiempo por menos de quince años, son en realidad muy diferentes entre sí”.¹²⁹

Seguidamente la Constitución de los recién nacidos Estados Unidos de Norteamérica (1787), cuya primera Enmienda, de 1791,¹³⁰ contiene una clara protección de la libertad religiosa al par que una consagración del dualismo, de la separación entre el Estado y las Confesiones religiosas.¹³¹ Sucesivamente, la mayor parte de las Constituciones elaboradas a lo largo de los dos últimos siglos han ido reconociendo en diversos grados la libertad religiosa¹³² —y en muchos casos han convivido con acuerdos concordatarios que ponían en vigor normas a un tiempo eclesiásticas y estatales—,¹³³ hasta el predominio —en cuanto que hoy está recibida con una finalidad aceptada a nivel casi universal—¹³⁴ de la Declaración de la ONU antes recordada.¹³⁵ Y no debe olvidarse que la misma Declaración, en su propia introducción, “pone de relieve la trascendencia que para la paz y el orden mundiales tiene el necesario respeto de esta libertad por parte de todos los gobiernos”.¹³⁶

¹²⁹ Ciáurriz, María José, *Libertad, difamación, discriminación. En torno a la doctrina de la International Religious Liberty Association*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2013, p. 18.

¹³⁰ Véase el epígrafe “Primera Enmienda”, en Rubio López, José Ignacio, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

¹³¹ Véase en Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 191; Souto Paz, José Antonio, *op. cit.*, p. 149.

¹³² Véase para el caso español, que puede servir de ejemplo entre otros muchos, Ciáurriz, María José, “La libertad religiosa en el constitucionalismo español del siglo XIX”, en Escudero, José Antonio, *op. cit.*, pp. 1011 y ss.; Martín, María del Mar *et al.*, epígrafe “El constitucionalismo español decimonónico”, *op. cit.*, pp. 25 y ss.; León Benítez, María Reyes y Leal Adorna, María Mar, epígrafe “Análisis histórico del constitucionalismo español en relación con la libertad religiosa”, *op. cit.* pp. 15 y ss.

¹³³ Véase para el caso español, que es asimismo un modelo entre muchos similares, la referencia que hace Rodríguez Blanco, Miguel a la convivencia entre la Constitución de 1876 y el Concordato de 1851 (en “El Derecho Eclesiástico en España en los tiempos de Francesco Scaduto (1885-1942)”, en Bordonali, Salvatore (a cura di), *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Milán, Giuffrè Editore, 2009, p. 184.)

¹³⁴ “Dopo la Dichiarazione universale dei diritti del uomo si assiste alla predisposizione di più efficaci strumenti di tutela dei diritti fondamentali” (Mirabelli, Cesare, “Diritto Ecclesiastico e comparazione giuridica”, en Margiotta Broglio, Francesco, Mirabelli, Cesare y Onida, Francesco, *Religioni e sistemi giuridici*, Bolonia, Il Mulino, 1997, p. 49.)

¹³⁵ Véase el epígrafe “Confesionalidad estatal y libertad religiosa en los dos últimos siglos”, en Ciáurriz, María José, *Historia de las relaciones..., cit.*, pp. 36 y ss.

¹³⁶ Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, p. 68.

VIII. LIBERTAD RELIGIOSA Y PLURALISMO SOCIAL COMO REALIDADES HISTÓRICAS PARALELAS

Un denominador común ha de existir entre todos esos momentos en que la libertad religiosa es objeto de especial atención: tal es la existencia de una sociedad plural, como existió en las colonias inglesas de la América atlántica durante los siglos XVII y XVIII, y como existe —en mucha mayor medida— en la hora presente¹³⁷ desde que las ideologías se han acostumbrado a convivir y los fenómenos migratorios¹³⁸ han multiplicado el pluralismo en tantas y tantas zonas del planeta,¹³⁹ lo que da lugar a la vez a una “globalización” y a ciertas actitudes de reserva defensiva frente a la misma: “la tendencia a la globalización, que caracteriza a la evolución de la sociedad contemporánea... parece favorecer, casi por contrapeso, el desarrollo de una dimensión local en la que se busca refugio y seguridad frente a la amenaza de una homologación a escala mundial”.¹⁴⁰

Junto a ello no puede desconocerse el dato de que pensadores concretos, a lo largo de siglos diferentes, hayan defendido tesis doctrinales más o menos afines a la idea de derechos humanos fundamentales y de libertad religiosa; baste recordar la doctrina al respecto de diversos autores medievales y de la Edad Moderna, entre los que cabe señalar por ejemplo a Tomás de Aquino¹⁴¹ o Francisco de Vitoria.¹⁴² Pero una cosa es el hallazgo intelectual de un maestro y otra la realidad social y política establecida, que con el paso

¹³⁷ “Una de las características de la Europa del siglo XXI es la variedad racial, étnica y religiosa” (Borrás, Alegría, *Europa: entre la integración y la multiculturalidad*, en Combalía, Zoila, Diago Diago, María del Pilar y González-Varas, Alejandro (coords.), *Derecho islámico e interculturalidad*, Madrid, Iustel, 2011, p. 24.)

¹³⁸ Véase el epígrafe “El factor migratorio”, en Rodríguez Benot, Andrés, *El estatuto personal de los extranjeros procedentes de países musulmanes*, en Combalía, Zoila, Diago Diago, María del Pilar y González-Varas, Alejandro (coords.), *op. cit.*, p. 90.

¹³⁹ “La inmigración ha producido un cambio perceptible en el mapa social” (Garcimartín Montero, María del Carmen, *Inmigración y Libertad religiosa: Retos jurídicos*, en Pérez Álvarez, Miguel Ángel *et. al.*, *Protección jurídica de la persona. Tolerancia y Libertad*, Cizur Menor, Civitas-Thomson Reuters, 2010, p. 253).

¹⁴⁰ Ferrari, Silvio, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴¹ Véase Mantecón Sancho, Joaquín, *op. cit.*, pp. 40-41. Señala la aportación de Tomás de Aquino a la conciliación entre fe y razón —imprescindible para la aceptación del principio de libertad religiosa— Poole, Diego, *Constitución europea y raíces cristianas de Europa*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XXII, 2006, p. 71.

¹⁴² Véase Hera, Alberto de la, *Vitoria y Solórzano ante el problema de los justos títulos*, en VV. AA., *Homenaje al Profesor Alfonso García-Gallo*, t. III, vol. *, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 69 y ss.; Mantecón Sancho, Joaquín *op. cit.*, pp. 41-43.

del tiempo ha dado lugar a un pluralismo inimaginable durante siglos, fruto en los tiempos recientes de fenómenos sociales tan actuales como puede ser el hecho migratorio.¹⁴³ Pero debe notarse que en la Roma de inicios del siglo IV se vivía ya en una sociedad plural, y el Cristianismo, en sus orígenes, pudiera desde un cierto punto de vista asimilarse a un fenómeno migratorio, al menos en cuanto a la penetración en el tejido social romano de quienes lo profesaban, a partir de otro concreto grupo social lejano y muy encerrado en sí mismo, como era el judaísmo; las diferentes religiones, provenían de donde provenían, tras el periodo de la tolerancia sincretista, y del igualitarismo que quiso imponer Diocleciano, respiran un aire nuevo, que comienza a manifestarse en una convivencia lejana a las formas precedentes de intimidación, violencia, o sumisión de todos a un culto oficial al margen de los concretos cultos particulares.

Es esta consideración la que nos permite, en el XVII centenario del Edicto de Milán, apuntar a su relación con la concepción actual de la libertad religiosa, y afirmar —como ya se ha señalado— que los momentos claves del reconocimiento de la misma corren entre el 313 y el 1948, pasando por Maryland y Virginia.¹⁴⁴ Sería un error pensar que el Edicto constantiniano nace de una voluntad expresa de reconocimiento en exclusiva de la Iglesia cristiana,¹⁴⁵ o de presiones de ésta para obtenerlo.¹⁴⁶ Lo mismo que en el caso de Virginia —dejemos aquí de lado al mucho más

¹⁴³ “Las características del fenómeno migratorio y la relativa rapidez de su evolución han planteado también importantes retos jurídicos” (Garcimartín Montero, María del Carmen, *op. cit.*, p. 254.)

¹⁴⁴ Véase Souto Paz, José Antonio, *op. cit.*, pp. 144 y 145. El carácter abierto de las teorías sobre los derechos humanos en el orden religioso no ha dejado de ser señalado por la doctrina: “The theories and laws of religious human rights in vogue today were not formed out of whole cloth” (Witte, John Jr., “Introduction”, en Witte, John Jr., Van Der Vyver, Johan, D., *op. cit.*, p. XXX).

¹⁴⁵ Se considera clara la preferencia de Constantino por la religión cristiana, aunque decretó no su superioridad sino la igualdad entre todas las confesiones; al efecto no ha dejado de señalarse por la doctrina que en la idea del emperador se contiene la concepción de una “posición de privilegio” a favor del Cristianismo; pero tal privilegio no radica tanto en el texto de la legislación cuanto en la actitud imperial hacia la que fue la religión de buena parte de su familia y que él mismo concluyó por adoptar y transmitir (véase Baus, Karl y Ewig, Eugen, epígrafe “Del reconocimiento de la igualdad de derechos del cristianismo a la posición de privilegio otorgada por Constantino”, en *op. cit.*, pp. 27 y ss.)

¹⁴⁶ Ello es compatible lógicamente con el deseo y el intento de la Iglesia cristiana por lograr la libertad; con el Edicto de Milán se aceptaban sus demandas de igualdad y de reconocimiento de su personalidad jurídica: “El Imperio se plegaba a las demandas de la Iglesia, que adquiría personalidad jurídica; en consecuencia, las propiedades y cementerios confiscados durante la persecución fueron devueltos” (Suárez, Luis, *op. cit.*, p. 31.)

limitado de Maryland—, y luego del desarrollo constitucional de los siglos XIX y XX y de la Declaración de la ONU, cabe estimar que lo que en Milán se reconoce no es la libertad de unos sino la de todos en pie de igualdad, en orden a dar carta de naturaleza no al derecho de una confesión o de unas confesiones, sino al derecho humano fundamental de libertad;¹⁴⁷ aunque por supuesto, lejos de esta terminología tan actual, lo sustancial es la proximidad de los planteamientos conceptuales. Constantino y Licinio no trataron tanto de responder a instancias ideológicas de origen cristiano, sino de reflejar en su decisión el principio romano de la *pax Deorum*, que reproducía en el orden social el orden del universo. Constantino integra a las estructuras cristianas en los ordenamientos imperiales no por virtud de su fe¹⁴⁸ sino de su deber hacia todo su pueblo y de un sentido de la religión que dejaba en segundo plano a las divinidades menores para someterlo todo a la idea de un “Dio unico e misterioso, di cui Costantino (come suo padre) era cultore”.¹⁴⁹

Y la doctrina más actual no ha dejado de notar ese paralelismo entre las disposiciones milanesas del 313 y lo sucedido primero en las colonias inglesas atlánticas de los siglos XVII y XVIII y luego en los recién nacidos Estados Unidos y en los episodios sucesivos del mismo hecho a lo largo de los dos siglos subsiguientes;¹⁵⁰ de tal modo que cabe decir que todo ello constituye un reconocimiento de la dimensión pública del factor religioso, así como de su ineludible pluralismo. De algún modo pues, estamos ante una nueva proposición del reconocimiento constantiniano de la libertad religiosa; puede decirse al efecto que de la obra de Constantino “risultò un quadro giuridico-istituzionale sostanzialmente unitario che, trasmesso ai successivi secoli europei, ha determinato forme di condizionamento reciproco tra strutture politiche e istituzioni ecclesiastiche”.¹⁵¹

Todo ello ha contribuido a homogeneizar el sentido y alcance que merece, siquiera sea en consideración a su contenido esencial, la protección de este cualificado derecho (el de libertad religiosa). Se avala así la existencia de

¹⁴⁷ Véase Calvo Espiga, Arturo, *La libertad religiosa: derecho humano y derecho fundamental*, en Asensio Sánchez, Miguel A. et. al, *Derecho, Conciencia y Religión. Derecho y factor religioso*, Madrid Tecnos, 2012, pp. 48 y ss.

¹⁴⁸ De hecho Constantino no se bautizó sino en la hora de su muerte (véase el epígrafe *Bautismo y muerte de Constantino*, en Karl Baus y Eugen Ewig, *Desde Nícea a Calcedonia*, en Jedin, Hubert *Manual de Historia de la Iglesia*, t. II, *La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, Editorial Herder, 1990, p. 42-45.)

¹⁴⁹ Alzati, Cesare *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁰ Véase Ciáuriz, María José, *Libertad, difamación, discriminación...*, *cit.*, pp. 18 y ss.

¹⁵¹ Alzati, Cesare, *op. cit.*, p. 33.

una tradición constitucional compartida, que expresa un acerbo común de principios informadores de las legislaciones nacionales.¹⁵²

A partir de la efectiva consideración del factor religioso como un factor social que no puede desconocerse.¹⁵³

No hay duda de hasta qué punto late en estas ideas la moderna realidad del liberalismo, combatiente contra toda religión o ideología religiosa en un sector de sus orígenes decimonónicos y en buena medida liberado hoy de esa carga. La doctrina no ha dejado de preguntarse, en todo caso, sobre la compatibilidad entre religión y liberalismo político en la hora presente, con respuestas varias; y el tema no es baladí, pues la transmisión histórica de la libertad religiosa desde sus orígenes hasta hoy estaría en juego de obtenerse una ruptura entre toda forma de modernidad y todo el contenido de la tradición.¹⁵⁴ Por eso hay que aceptar, para calificar el valor de la herencia clásica en nuestro mundo actual, que “son principios básicos del liberalismo la dignidad inalienable de la persona, la primacía del individuo frente a la colectividad, la desconfianza frente al poder político (y la consiguiente necesidad de someter a éste a limitación y control)”, y que “en el cristianismo estaban ya las semillas de todo ello”.¹⁵⁵

IX. CONCLUSIÓN: EL SENTIDO HOMOGÉNEO DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Vale la pena reproducir aquí, como palabras finales de este trabajo, las que ha escrito el profesor Alzati como resumen de su estudio ya varias veces citado; según nos dice, la renovada reflexión historiográfica sobre los acontecimientos que se desarrollaron en el ámbito romano entre el primero y el cuarto decenio del siglo IV nos impone el enfrentarnos con problemas más que nunca actuales en la vida política de las sociedades contemporáneas: señaladamente el interrogante en torno a los fundamentos de la justicia y a la cuestión del reconocimiento público tributado a la dimensión religiosa. Debe

¹⁵² Véase Porras Ramírez, José María, *La libertad religiosa como derecho fundamental*, en Porras Ramírez, José María (coord.), *op. cit.*, p. 20.

¹⁵³ Véase el epígrafe “El factor religioso como factor social”, en León Benítez, María Reyes y Leal Adorna, María Mar, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

¹⁵⁴ Véase Palomino Lozano, Rafael, *Neutralidad del Estado y espacio público*, *cit.*, epígrafe “La religión en el mundo contemporáneo”, pp. 21 y ss.

¹⁵⁵ Contreras, Francisco José, *Liberalismo, Catolicismo y Ley natural*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013, p. 17.

subrayarse cómo la recepción del Cristianismo como *religio licita* en el contexto del Imperio no constituye una respuesta a instancias de origen cristiano; y puede también y sin duda constatarse que la integración de las estructuras de la Iglesia cristiana en los ordenamientos imperiales, llevada a cabo por Constantino, determinó con el tiempo fenómenos de recíproco condicionamiento, claramente expresados en la confesionalidad política de las Edades Medieval y Moderna. Si en Europa la superación de tal confesionalidad se ha traducido en la marginación de la dimensión religiosa de la vida pública y social, en las colonias inglesas del Nuevo Mundo, una vez independientes, esa misma preocupación se tradujo al final del siglo XVIII en la 1a. Enmienda, la cual, a través del rechazo de cualquier confesionalidad de Estado, tributó un reconocimiento fáctico a la dimensión pública del hecho religioso y a su ineludible pluralismo, lo que constituye una nueva proposición del antiguo reconocimiento constantiniano.¹⁵⁶

Todo lo cual resume a la perfección cuanto ha sido el argumento fundamental que ha inspirado estas páginas, en recuerdo en los inicios del siglo XXI de lo que en los inicios del siglo IV vino a suponer el Edicto de Milán. La historia continúa siempre; la relación entre religión, sociología y cultura es un hecho que se ha demostrado perenne e indeclinable;¹⁵⁷ la presencia hoy de signos de carácter positivo provenientes del pasado viene a descubrirnos la continuidad, por fortuna siempre constatable, de un sustrato de derechos esenciales del ser humano que nunca han logrado borrar de la conciencia colectiva los totalitarismos de todo tipo que, una y otra vez, han intentado imponerse a lo largo de los siglos.¹⁵⁸ Tal es el significado esencial de la libertad religiosa.

¹⁵⁶ Alzati, Cesare, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁷ Poole, Diego *op. cit.*, p. 81, “La pretensión de separar la religión y la cultura es una falacia inmensa”.

¹⁵⁸ “Los choques conciencia contra ley y religión frente a secularismo es un tema crucial en la historia y en el presente” (Navarro-Valls, Rafael “Prólogo” a Rubio López, José Ignacio, *op. cit.*, p. 21). La frase se refiere a los Estados Unidos, pero puede considerarse que posee valor universal.