

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN SAN AGUSTÍN

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ

SUMMARIO: I. *Introducción*. II. *La coerción religiosa en el África del imperio romano del siglo IV*. III. *Tolerancia e intolerancia religiosa en san Agustín*: 1. La herejía donatista. 2. La postura de san Agustín. 3. Los motivos del cambio: las epístolas 93 y 185. 4. Características de la defensa de san Agustín sobre la violencia saludable. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

LA libertad religiosa ha sido un tema relevante a lo largo de la historia: cómo poder tolerarse y evitar los conflictos cuando los rivales reclaman para sí la verdad. Si la verdad religiosa es la verdad de Dios entonces debería ser solicitada por todos y todos, por tanto, deberían acceder a ella.

No es necesario un gran conocimiento para saber cómo han procedido los cristianos, católicos, protestantes y ortodoxos a lo largo de la historia. No sólo no renunciaron a distintos tipos de presión para propagar sus versiones de la fe en Cristo sino que lo consideraron como un trabajo solemne, si no siempre, al menos algunas veces.¹

El mensaje pronunciado por Benedicto XVI el 1 de enero del 2011, *La libertad religiosa como camino para la paz*,² nos abre a numerosos campos de estudio y nos introduce de lleno en el objeto de este artículo que resulta de enorme actualidad. En efecto, en algunas regiones del mundo, la profesión y expresión de la propia religión comporta un riesgo para la vida y la libertad personal. Y además de ser un ataque a la dignidad del hombre, es una amenaza a la seguridad y a la paz e impide la realización de un auténtico desarrollo humano integral.

Salta a la vista que el desarrollo filosófico y teológico acerca de la libertad religiosa ha requerido de su tiempo, no solo porque la experiencia, como buena consejera, ha ido orientando la conducta y la convivencia hacia lo más saludable para conseguir la paz social, sino también porque ha sido necesario saber qué elementos entraban en juego para darles estatuto filosófico, teológico o jurídico según fuera el caso.³

El objeto de este artículo es estudiar la libertad religiosa en san Agustín. Ya san Ambrosio había propuesto algunos de los elementos esenciales a la hora de hablar acerca de este tema y los presentó según un modo concreto de entender

¹ K. WHITEHEAD, *Afirming religious freedom*, St Pauls, New York 2010, xi.

² Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 2011.

³ Cfr. ONU, *Informe provisional de la Relatora Especial sobre la libertad de religión y creencias*, in Doc A/65/207, de 29 de julio de 2010.

las relaciones entre la autoridad política y la religiosa: dualismo de ámbitos, desacralización del poder político, posibilidad de intervención religiosa en asuntos temporales, y siempre teniendo en cuenta el protagonismo de Dios en la historia de los hombres.¹

Pues bien, vamos a analizarlo en san Agustín, conscientes de que estos elementos no se entendían en su momento del mismo modo que hoy en día. La Iglesia y el Imperio en el siglo iv constituían dos poderes bien distintos que era imposible confundir por estrecha que fuera de hecho su unión. «Aun después de su conversión y de impregnarse totalmente de la influencia cristiana, el Imperio romano continuaba siendo un organismo autónomo que no debía a la religión de Cristo ni sus orígenes ni sus elementos constitutivos».²

En este artículo, se situará la libertad religiosa y la justificación del uso de la fuerza que hace san Agustín en su contexto histórico, para poder ver los límites dentro de los que ha querido servirse de la coerción imperial. Es bien conocido el ingente volumen de sus obras, por eso, y porque este tema lo trata a raíz de situaciones históricas concretas, hemos centrado nuestro estudio en el epistolario. Cuando aborda el tema de la tolerancia con el error lo desarrolla no como una teoría o una doctrina sino como respuesta a una serie de situaciones concretas.³ Las exigencias de la vida diaria van más allá de las cuestiones políticas: ¿se debe usar la fuerza para templar al hereje? ¿Es la mansedumbre de Cristo compatible con el ejercicio de un gobierno responsable? Agustín escribió mucho sobre estas materias en *La ciudad de Dios*, pero para descubrir lo que subyace a su pensamiento hay que recurrir a los escritos coyunturales o provocados por las circunstancias de la vida ordinaria en un obispo habitualmente muy ocupado. En otras palabras, hay que recurrir a sus cartas porque es ahí donde reflexiona sobre los problemas tal como aparecen, donde da respuestas, donde intercede ante la autoridad o da consejo a un amigo. Es un obispo con los pies en la tierra y con frecuencia «sus respuestas son *ad hoc* y *ad hominem*. No expone una gran teoría. En estos documentos simplemente se limita a dar fortaleza a sus discípulos o reaccionar ante acontecimientos actuales».⁴

El método con el que procederemos es pues ceñirnos al estudio de esas cartas, conscientes de que la complejidad de las situaciones políticas en las que vivió san Agustín nos invita a no enjuiciar con una mirada simplista las realidades de su tiempo. Fue una personalidad eminente que en muchos casos hizo

¹ Cfr. S. APELLÁNIZ, *Algunas consideraciones sobre la libertad religiosa en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, en J.A. ARAÑA, *Libertad religiosa e reciprocidad*, Giuffrè, Milano 2010, 210.

² J. LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma* 1, Marfil, Alcoy 1969, 109. La bibliografía fundamental empleada para este trabajo ha sido la obra citada de J. LECLER, la de E.M. ATKINS, R.J. DODARO, *Augustine political writings*, Cambridge University Press, New York 2001 y las *Epístolas* de san Agustín según la edición bilingüe comentada *Obras completas de San Agustín*, Bac, Madrid 1967. Todas las obras de san Agustín se citan según esta última fuente. Las obras o artículos en lengua no española han sido traducidos por la autora.

³ Cfr. ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xi.

⁴ *Ibidem*.

reflexiones agudas con las que iba por delante de su tiempo. Lo analizaremos así en el tema que nos ocupa, evitando las simplificaciones que desde el punto de vista histórico favorecen no tener en cuenta los matices y perder la objetividad en el análisis.¹

II. LA COERCIÓN RELIGIOSA EN EL ÁFRICA DEL IMPERIO ROMANO DEL SIGLO IV

Para entender el contexto adecuado en el que Agustín de Hipona desarrolla su pensamiento es necesario recordar cómo convivían en su época, en el norte de África, la Iglesia y el Imperio.

Hacia el año 400, la Iglesia católica se distinguía de las otras religiones por sus privilegios y por el hecho de que sus rivales habían sido reprimidos en varios niveles.² La preocupación por la unidad del imperio llevó a los emperadores no solo a suprimir el paganismo sino a reprimir por la fuerza toda disidencia confesional. Fue así como salió adelante el progresivo enriquecimiento de la legislación imperial con penas temporales muy graves – incluida la pena de muerte – contra donatistas y maniqueos entre otros. Aun siendo raramente aplicadas, estas penas encontraron lugar en el derecho romano,³ en el que los canonistas posteriores las encontrarán. Más en concreto, en África, las circunstancias especiales del donatismo provocaron un nueva represión. Después del 405, las leyes contra los donatistas eran las leyes del Edicto de Unidad y habían sido dictadas para obligar a los clérigos donatistas a integrarse en la Iglesia católica.

Es posible ver la legislación coercitiva en tiempos de san Agustín como inevitable extensión de la política de Constantino: los emperadores habían decidido dar su apoyo a la religión católica y tenían que asegurarse de que estos privilegios no se discutieran, como en el caso de África. Los emperadores romanos aplicaron su política a través de los obispos católicos. Éstos eran las únicas per-

¹ Cfr. LECLER, *Historia de la tolerancia*, 10.

² «Es Teodosio el Grande el que conduce a término el largo proceso de separación del imperio romano de la religión pagana. En el 380 con el edicto *Cunctos populos* se establece una clara dirección programática de política religiosa pues todos los súbditos del imperio a partir de entonces deben reconocer la fe de Nicea. Así se estaba indicando como meta última una única religión del imperio, en la que el pueblo del imperio se estaría identificado con el pueblo de la Iglesia. A partir del 388 los templos fueron destruidos o transformados en iglesias cristianas. Esto, junto con algunas otras circunstancias históricas, hizo que el paganismo fuera definitivamente marginado socialmente, no era posible ser pagano y ciudadano romano, al menos oficialmente [...] Sin embargo, la vida y pensamiento paganos continuaron en la vida de muchos, por eso los violentos ataques de Agustín a la Roma antigua, a su religión, a su cultura, tal como lo expresa en la Ciudad de Dios, no fueron un simple recurso literario», K.S. FRANK, *Manuale di storia della Chiesa antica*, Lev, Città del Vaticano 2000, 242 y 243.

³ Las leyes imperiales, editadas posteriormente en el Código Teodosiano, castigaban actos individuales para ciertos cultos religiosos, retiraban derechos civiles a los miembros de algunas sectas, a otros los excluían de sus cargos públicos. Ciertos ritos como la magia negra fueron incluso penalizados con la muerte. Esta pena fue extendiéndose hasta prohibir los sacrificios paganos y de forma intermitente se usó contra los maniqueos.

sonas capaces de asegurar su aplicación. La autoridad imperial habría sido inútil sin el celo de la instancia de la Iglesia católica.

Por otra parte, para poder entender el pensamiento de Agustín hay que recordar que se enfrentó con una visión del cristianismo africano que venía de años atrás y según la cual no había términos medios respecto a los ámbitos civil y espiritual, «entre la huida del mundo como camino alternativo de perfección y quienes habían esperado que la religión cristiana fuera compatible con la *civitas seculi*. Es esta orientación bipolar la que se dará en los cristianos donatistas que se puede definir también como una teología política: ellos se presentan como los moradores de la *civitas Dei* en oposición a la *civitas diaboli*». ¹ Es necesario, por tanto, insistir en que hay una gran complejidad en la explicación de las leyes imperiales contra los herejes, y más bien se puede suponer que la intolerancia fue la herramienta para mantener la unidad y estabilidad en el Imperio Romano.

III. TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSA EN SAN AGUSTÍN

1. La herejía donatista

El tema que nos ocupa es tratado por san Agustín a raíz de la defensa de la fe católica frente a la herejía donatista. La herejía como tal y el cisma posterior nacieron años antes de que Agustín sea nombrado obispo de Hipona, pero cuando él llega a la ciudad prácticamente toda ella está en manos de la *pars Donati*, así llamada por ser Donato el que encabeza esta posición en el 313.

La historia del cisma comienza hacia el año 305 cuando es consagrado obispo de Cartago Ceciliano. Entonces, un grupo de obispos nómadas se negó a reconocerlo con el pretexto de que el obispo que le había dado la consagración, Félix de Aptunga, había sido un *traditor* durante la persecución de Diocleciano ² y, por tanto, afirmaban, la consagración era inválida. Después de perder un proceso y de protestar en vano, también ante el Emperador, optaron por pasar a la oposición. Desde entonces se formó el partido que se nutría del idealismo de un cristianismo primitivo y de resentimientos personales.

Los donatistas fueron los anabaptistas y rigoristas de los siglos iv y v. ³ Sostenían que la Iglesia se compone sólo de puros, de donde deducían entonces que la validez de los sacramentos dependía de la pureza del ministro. Por eso rebautizaban y crearon ellos otra iglesia sin mancha. Los donatistas se presentaban como integristas exacerbados, externamente en nada se distinguían de los católicos, pero huían de ellos y maldecían sus sacramentos como si fueran artes diabólicas.

¹ M.A. GAUMER, A. DUPONT, *Coerción religiosa patrocinada por el Estado: su contexto en Norteáfrica donatista y el cambio de actitud de Agustín hacia aquella*, «Augustinus» LIV (2009) 347.

² Se consideraban con ese nombre aquellos que durante las persecuciones, huyendo del martirio, habían entregado los libros sagrados.

³ Cfr. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 134 y FRANK, *Manuale di storia*, 298-300.

Aunque la relación de los donatistas con los circunceliones es un tema de debate histórico,¹ lo que está claro es que éstos formaron un movimiento de agricultores rebeldes, sobre todo en Numidia, con una devoción fanática hacia el martirio. Constituían verdaderas bandas armadas que asaltaban las casas de campo o *cellae* y las iglesias y castillos de los católicos, de donde les vino el nombre de “circunceliones”. Entre otros desmanes, atacaron al clero católico y a los donatistas que regresaban a la Iglesia católica.² Era un mal generalizado que los cabecillas de la *pars Donati* contrataran a los circunceliones a su servicio, como tropas de choque y los llamaban soldados de Cristo.

Los obispos católicos convocaron un concilio en Cartago en el año 404 para dirigir esfuerzos y contener el levantamiento.³ Este concilio envió una delegación a la corte, no para pedir la disolución de la secta sino para pedir la aplicación de las leyes existentes contra los perturbadores de la paz. Algunos obispos pensaban que solo la fuerza podría volver a traer la paz a la ciudad, pero san Agustín no era de la misma opinión.

Hubo distintos sucesos, a principios del siglo v, el más importante de ellos, tanto para la historia de los donatistas como la de los católicos, fue cuando el procónsul Septimio aplicó al obispo donatista Crispín las leyes establecidas por Teodosio en el 392. Era la primera vez que se aplicaba la legislación antiherética teodosiana a la iglesia donatista, declarándola también enemiga del Estado.⁴

La legislación imperial siguió un largo recorrido hasta llegar a aplicar a los donatistas el estatuto jurídico del hereje. Después del concilio de Cartago del 411 y de la posterior condena del emperador Honorio en el 412, los obispos donatistas podían moverse con libertad, pero perdían, si no se unían a la iglesia católica, su jurisdicción. El donatismo pasaba a ser en adelante una herejía y el rebaustimo un sacrilegio. De hecho, el Edicto de unidad declaraba a los donatistas no solo cismáticos, sino también herejes y obligaba a las dos iglesias a unirse. No se habló de penas de muerte.⁵

A partir de entonces se puede decir que empieza el ocaso del donatismo – si bien la acción de los circunceliones durará hasta el 430 y el donatismo perdurará con éxito variable en el norte de África hasta la invasión árabe en el 637 –. El motivo puede ser porque, al minarse la integridad estructural de las iglesias católicas urbanas con las nuevas invasiones, la teología política donatista ofreciera un muro con el que proteger su forma de vida.⁶

El fenómeno donatista presentó una amplia gama de aspectos: económico-social, relaciones Iglesia-Estado, primado de Roma, etc. Pero el núcleo de la he-

¹ Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 351.

² Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* 111, 1 y 185, 15 (en adelante Ep.).

³ Alrededor de los años 400-430 se convocarán diversos sínodos o concilios en Cartago motivados por esta disputa.

⁴ Cfr. P. MONCLEAUX, *Historie litteraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*, Ernest LEROUX, París 1923, 59.

⁵ Cfr. Ep. 185, 26.

⁶ Cfr. P. BAYLE, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “Obligadles a entrar”*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2006, 285.

rejía y del cisma fue su significación eclesiológica, su diferente concepción de la Iglesia era el motivo fundamental de separación entre católicos y donatistas; los episodios que llevaron a la ruptura fueron simple catalizador. Se enfrentaban la Iglesia pneumatológica y la Iglesia de Cristo. Los donatistas veían exclusivamente un aspecto de la Iglesia: su carácter salvífico, por eso, consideraban contradictorio el que un ministro pudiera administrar válidamente un sacramento estando él en pecado; y, por eso, también reducían la iglesia a los que viven en gracia. La iglesia sólo sería de los puros. Conservaban la organización jerárquica, pero en su mente no pasaba de ser mera organización, sin tener razón de propiedad, para ellos la verdadera iglesia era la iglesia del Espíritu.¹

2. La postura de san Agustín

Su tono con los cismáticos fue siempre firme pero cortés, por eso se opuso durante años a la violencia contra los herejes.² «Tuvo presente siempre el recuerdo de sus errores pasados, por eso concedió a ciertas personas el beneficio de la buena fe [...]. Sin embargo, con los años, endureció progresivamente su actitud frente a los cismáticos».³ Quería persuasión no violencia. En sus escritos defendió por mucho tiempo los dos principios: el error como tal no tiene derecho alguno a la tolerancia pero nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad.⁴ «El término coerción en Agustín no tuvo un sentido técnico preciso, iba desde la exhortación en contra del hereje hasta la represión [...], y ello porque no pensó nunca en hacer una teoría sistemática que legitimara de algún modo la violencia».⁵ Solo los excesos y la mala fe de los cabecillas de los donatistas pudieron hacer que cambiara de opinión y defender primero la ley, exigir luego una aplicación moderada de la misma y aceptar finalmente, como mal menor, la coacción de conciencia.⁶

No incitó jamás y exhortó a la moderación. No defendió la pena de muerte por delito de fe: una iglesia que hiciera derramar sangre le causaba horror.⁷ Defendía que los obispos debían hacer valer su derecho de intervención en los asuntos de pena capital. Él, por ejemplo, lo hizo en favor de los asesinos de Restituto, su presbítero. Ejecutar a los herejes es una abominación y su sangre

¹ Frente a ello se opusieron Optato de Milevi y Agustín. Optato recuerda que hay una Iglesia jerárquica (que es también comunión) por voluntad de Cristo; a esto puede reducirse el argumento histórico de Optato: los católicos somos los únicos verdaderos continuadores de lo que Cristo instituyó. Más profunda es la visión de Agustín, pero está en la misma línea de Optato: Cristo fundó su Iglesia jerárquica y le confió el ministerio de aplicar la Redención, la Iglesia actúa por medio de sus legítimos ministros. Independientemente del estado de gracia del ministro que actúa, es la propia Iglesia quien engendra nuevos hijos de Dios, es Cristo mismo quien bautiza, quien ofrece su Sacrificio al Padre.

² Cfr. Ep. 23, 6 y 7.

³ LECLER, *Historia de la tolerancia*, 95.

⁴ En palabras de san Agustín: *Nadie cree sino queriendo*, en *Tractatus in Iohannis evangelium*, xxvi, 2 (año 406) y *Amad a los hombres, destruid los errores, preciaos de la verdad sin soberbia, defended la verdad sin severidad*, en *Contra litteras Petilianas* 1,31 (año 400-403).

⁵ E. LAMIRADE, *Coercitio*, en C. MAYER (ed), *Augustinus Lexicon I*, Schwabe, Basel 1986, 1038.

⁶ Cfr. Ep. 93 (año 408); 97; 100 (año 409); 133; 134 (año 411-412) y 185 (año 417).

⁷ Cfr. Ep. 100 (año 409) y 139, 2 y 3.

deshonraría el martirio de los verdaderos servidores de Dios, por eso la única sangre derramada en la Iglesia debía ser la de los mártires.¹ «Apenas podemos comprender hoy el sombrío fanatismo de esta lucha [...] Las actas del donatismo son un desierto de tozudez y sangrienta seriedad».²

La controversia con los donatistas se convertirá en el asunto más prolongado – si no el más importante – de su vida ministerial. Los circunceliones eran una realidad local en los alrededores de la ciudad de Hipona. Después de ser consagrado obispo en el dirigió sus fuerzas al área más débil de la iglesia donatista: su teología política, pues a pesar de lo que habían defendido en un principio – resistencia pasiva e incluso a veces antagónica a los poderes seculares –, acabaron defendiendo que un delegado imperial los reconociera como la única religión del Norte de África e incluso llegaron a defender el uso de la fuerza imperial.³

Cuando Agustín es nombrado obispo y ocupa el mismo puesto que su homólogo de la jerarquía cismática. Aprovecha entonces la primera ocasión para ponerse en contacto con él a través de una carta donde le da a elegir si el trato entre ellos puede empezar a ser meramente epistolar o prefiere quedar en una conversación privada.⁴ Años después, entra en relación con un grupo serio de donatistas que le presentan las actas del sínodo que depuso a Ceciliano por haber sido consagrado por Félix. San Agustín les explicó el real curso del sínodo donde fueron rebatidos y depuestos los sectarios; más tarde reunió todos los argumentos en una carta.⁵ Los datos que han llegado hasta nosotros nos hacen concluir que, la mayoría de las veces, apenas los adversarios de Agustín atisbaban la fuerza de sus razonamientos, desaparecían como por ensalmo.⁶ A través de esta polémica y de las numerosas cartas, se nos aparece una imagen de Agustín llena de inteligencia y de paciencia, como pastor de almas.

Los Padres de la Iglesia se habían resistido a toda acción violenta para enmendar a los hombres y convertirlos. La razón más esencial de esta actitud estaba en la libertad de la fe. No se entra en ella por la violencia, sino por la condición personal, con el apoyo y la iluminación de la gracia. Después de Tertuliano, Lactancio, Hilario, Atanasio y Ambrosio, san Agustín lo expresará en una fórmula corta que será frecuentemente usada en lo sucesivo: *Credere non potest nisi volens*, el hombre no puede creer más que queriendo.⁷

Sin embargo, si el error era difundido, predicado y propagado por todos los medios y arrancaba de la fe común a grupos considerables e incluso a provincias enteras, lo que había que hacer, si el emperador se mostraba adicto a la Iglesia, era buscar, sin titubear, la intervención del Estado. A veces era el Estado mismo el que ejercía su autoridad por iniciativa propia. La mayoría de los obispos de la época de Agustín estaban de acuerdo con esta opinión.

¹ Cfr. Ep.139, 2. Ep.100, 2, Ep. 133,1 y 2: Agustín interviene para que se perdone la vida a los asesinos de Restituto y Ep.185.

² VAN DER MEER, *San Agustín*, 151.

³ Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 350.

⁴ Cfr. Ep.33.

⁵ Cfr. Ep. 43.

⁶ Cfr. Ep. 44 y 49.

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Tractatus in Iohannis evangelium*, xxvi, 2.

A pesar de todo, durante largos años, Agustín creyó en la eficacia de los medios pacíficos. Solo pedía la ayuda del Estado para proteger a las poblaciones católicas contra los excesos sectarios. Su primera carta sobre el cisma, del año 392, dirigida a Maximino obispo donatista, revela claramente sus disposiciones primeras. Él intenta un pacífico intercambio de pensamientos y por esta razón quiere «posponer la discusión hasta que ninguna fuerza armada esté presente».¹ Las primeras cartas, las previas al edicto de unidad del 405, están marcadas por una extrema cortesía,² a pesar de que la represión oficial contra los donatistas era un hecho establecido en tiempos de Agustín. Su desagrado respecto de la violencia se ilustra también en la carta a Eusebio,³ y en la que dirige a un padre que quiere obligar a su hija donatista a regresar a la fe católica, donde le explica los motivos por los que no debe hacerlo.⁴ Al principio no estaba ni siquiera a favor de aplicar la legislación imperial contra la herejía.⁵

Pero, a lo largo de la polémica, que se prolonga en medio de excesos de todo género por parte de los donatistas, Agustín acaba por cambiar de opinión. Sin abandonar las discusiones, se abre a la idea de que hay que recurrir en caso de necesidad a la fuerza, a la acción enérgica del poder civil. Pero, aun después del edicto, Agustín muestra cierta renuencia – como veremos más adelante al hablar de las epístolas 93 y 185 – aunque acabe finalmente aceptando el uso de la fuerza.

En el concilio de Cartago del 404 la mayoría, exasperada por los atentados donatistas, se había mostrado partidaria de medidas radicales. Agustín se esforzó en moderar los espíritus y se conformó, finalmente, con reclamar la protección de los católicos contra la violencia.⁶ El gobierno imperial fue de hecho mucho más lejos: en el año 405, promulgó un verdadero edicto de unión que implicaba la supresión de la iglesia donatista. Esta vez, san Agustín lo aprobó y no consta que cambiara su actitud, a partir de entonces, a favor del uso de la fuerza.⁷ Se descubrió, no sin cierta sorpresa, que había incontables donatistas que sintieron alivio al abandonar su posición de tozudez y, por eso, san Agustín empezó a considerar que tal vez esa postura de tozudez necesitara una fuerte sacudida.

Para defender su cambio de postura, dirá que san Pablo enumera, entre los frutos de la carne: el adulterio, las disensiones, las herejías y los excesos. Concluye que, si los donatistas encuentran justo que actúe el rigor de las leyes contra los envenenadores, no pueden encontrar injusto que se castiguen las herejías y las disensiones impías. No solo por los desórdenes sociales que acompañan al cisma y a la herejía, sino porque están puestos entre los crímenes, con el mismo título que el adulterio y el envenenamiento.⁸

En la Edad Media santo Tomás pondrá en el mismo plano la herejía y la acu-

¹ Ep. 23, 7.

² Cfr. Ep. 23, 33, 35, 44, 49, 51 y 66.

³ Cfr. Ep. 34, 1.

⁴ Cfr. Ep. 35, 4.

⁵ Cfr. Ep. 88, 7.

⁶ Cfr. Ep. 93.

⁷ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationes* II, 5.

⁸ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Epistolam Parmenii*, I, x, 16.

ñación de moneda falsa.¹ Crímenes civiles y crímenes religiosos se ponen en el mismo plano, punibles unos y otros por la misma autoridad secular. Es esto exactamente lo que hacían las leyes imperiales en tiempo de Agustín, al colocar la herejía entre los crímenes de lesa majestad. De esta manera recibían una especie de confirmación por parte de un gran obispo. Por otra parte, en ese tiempo la violencia y el uso de la fuerza eran formas habituales de coacción.

Además, san Agustín hará una interpretación de la parábola de la cizaña de la que la intolerancia medieval y moderna sacará un gran provecho. En la parábola el Señor explica que se darán juntos el trigo y la cizaña pero que no hay que cortar la cizaña hasta el día del juicio porque se puede cortar el buen grano. Agustín aducirá que, si los herejes son notorios, se les distingue bien y no hay por qué esperar al fin de los tiempos.

Cuando el Señor dice a sus servidores que querían cortar la cizaña: “Dejadla crecer hasta la siega” dio la razón al añadir “por miedo que al querer cortar la cizaña, cortéis al mismo tiempo el buen trigo”, con lo cual se muestra suficientemente que si este temor no existe, si se está bien seguro de la solidez del buen grano, es decir, cuando el crimen de un individuo es conocido y aparece tan execrable a todos que no haya ningún defensor, entonces la severidad de la disciplina no debe dormirse, porque cuanto más diligente es la conservación de la caridad tanto más eficaz es la corrección de la perversidad.²

Era consciente de que la tolerancia era la táctica que debía seguir el pastor, pero le parecía que había casos donde la violencia se hacía inevitable.³ También aceptó que se impusieran a los herejes penas en las que perdían derechos civiles.⁴ A los que no cesaban de lamentarse de las intervenciones del Estado, les recordaba implacablemente que también ellos habían apelado al brazo secular; ahora ese brazo se había vuelto en contra de ellos y tenían que oír la dura verdad.⁵

3. *Los motivos del cambio: las epístolas 93 y 185*

Su posición definitiva en la represión del cisma fue expuesta en dos cartas célebres, en ellas explica claramente las razones de su evolución.⁶ Se puede deducir que los motivos no estuvieron solo en circunstancias externas sino que se debieron también al fenómeno de haber ido integrando ideas a lo largo del tiempo. Con el cambio de opinión san Agustín se sumó a la opinión de la mayoría de los obispos africanos. Ellos consideraban legalmente permitida, incluso antes del Edicto de Unidad, las medidas represivas contra los paganos y la violencia, en cuanto defensa justificable contra los excesos de los donatistas.

La primera epístola donde explica su cambio es la 93, fechada en el año 408. Se dirige a Vicente, obispo donatista. En realidad, Vicente era obispo rogatista – un cisma dentro del ya cismático donatismo –, pero no defendía el uso de la

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* II-II, q.10, a.8, ad. 1 y II-II q.11, a.3, ad. 3.

² AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Epistolam Parmenii*, III, II, 13.

³ Cfr. Ep. 185, 21.

⁴ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra litteras Petilianii* 1, 102.

⁵ Cfr. Ep. 144, 1 y 2.

⁶ Cfr. LECLER, *Historia de la tolerancia*, 100 y 101.

violencia pues ésta les haría indignos de participar de la Iglesia de los puros. Por este motivo, se deduce indirectamente de la carta, recuerda a san Agustín que no pueden obligarles por la fuerza a entrar en comunión católica, de acuerdo con las leyes antidonatistas imperiales ya señaladas.¹

El tema general de la carta consiste en que una cierta violencia ejercida contra los cismáticos o los herejes no es mala en sí, no tiene por objeto directo hacerles creer, sino hacerles reflexionar, hacerles apartar el obstáculo proveniente de una naturaleza pecadora, arrastrada por el peso de los hábitos. Hay que tener en cuenta que la violencia era un lugar común en el momento en que Agustín escribe esta epístola. Además, para lograr un objetivo la exhortación al cumplimiento de la ley podía tener un carácter fuertemente persuasivo.

Esta doctrina en san Agustín se apoya en la fórmula *compelle intrare* (Lc 14,23) que proviene de la parábola del banquete de bodas. La emplea para justificar la aplicación de las leyes imperiales antidonatistas emanadas del Edicto de unidad que por entonces se estaba aplicando con mayor rigor en el norte de África. De acuerdo con el estatuto jurídico del hereje, a partir de entonces, se igualaba la condición jurídica de éste con la del cismático. Ya no había distinción en la aplicación de la ley. La coerción y el terror comienzan a aplicarse a quienes están fuera de la comunión católica.²

La tesis de san Agustín es clara y señala desde el comienzo de la carta las ventajas que tiene aplicar las leyes imperiales contra los herejes. La finalidad es doble: por un lado la unidad católica y por otro el conocimiento de la verdad. Y por eso, el empleo de la corrección va dirigido a cohibir y a corregir.³ Está hablando de la utilidad de los medios legales para el arrepentimiento de los donatistas. Todos los que se han convertido no habrían llegado a curarse si no se les hubiera ligado con el vínculo de la ley.

Esta doctrina contiene una observación psicológica, fundada teológicamente en el dogma del pecado original, conocida y practicada por los educadores de su tiempo. Pero es una observación peligrosa, porque el poder civil y sus agentes no pueden tener la flexibilidad y la psicología de los educadores. Sin embargo, permanecerá en adelante muy persuadido de la bondad de su teoría.

No debéis considerar la violencia en sí misma, sino la cualidad de la cosa a la que se obliga, si es buena o mala. No es que alguien pueda ser bueno a pesar suyo, sino que el temor de sufrir lo que no quiere, o bien le hace renunciar a la terquedad que le retenía, o bien le mueve a reconocer la verdad que ignoraba.⁴

Al principio pensaba que tenía una situación jurídica fácil de resolver, pues era aplicar las leyes de Teodosio contra los arrianos ahora contra los donatistas,

¹ Cfr. R CACITTI, *In Africa ramusculos. Il donatismo nell'epistolario di S Agostino*, en *Agostino e il donatismo: Lectio Augustini XIX, Settimana agostiniana pavese* (2003), Instituto Patristicum Augustinianum, Roma 2007, 46-51.

² Cfr. J.F. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93 de San Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa*, «Augustinus» LIV (2009) 35 y 36.

³ Cfr. Ep. 93, 1.

⁴ Cfr. Ep. 93, 16.

aunque solo sobre aquellos obispos que todavía hicieran uso de violencia dado que no quería obtener cristianos fingidos. Sin embargo, después de ver los frutos, manifestará abiertamente su cambio de parecer: en su propia ciudad natal había comprobado la eficacia de la aplicación de la ley y se encontró con una conversión masiva al catolicismo del partido de Donato.

Agustín había visto tantos ejemplos en este sentido que estaba impresionado: «Son los ejemplos puestos ante mis ojos por mis colegas los que me han hecho renunciar a mi primera resolución. Porque mi primer sentimiento era el de no forzar a nadie a volver a la unidad de Cristo [...] Esta opinión ha sido superada por mí no por las palabras de los contradictores sino por ejemplos clarísimos». ¹ Efectivamente, no quería conversiones fingidas, aunque después manifestará su cambio de parecer al comprobar la eficacia de la aplicación de las leyes. ² Refirió también ciertas confesiones que le habían hecho frecuentemente los conversos. ³

Era consciente de que las medidas coercitivas eran en vano si no iban acompañadas de instrucción, si solo se atemorizaba y no se instruía se convertiría el método en un despotismo cruel. Por otra parte, si se instruía pero no se atemorizaba, como estaban endurecidos por la costumbre, se encaminarían tal vez de forma demasiado tediosa por el camino de la salvación. Esta severidad mitigada buscaba que los herejes abandonaran el error más que castigarlos por un delito, a diferencia de los paganos que entonces tenían penas más severas, incluso como ya se ha visto, la pena capital. ⁴

Más amplia todavía es la carta de Agustín al tribuno Bonifacio, escrita casi diez años después que la anterior. Bonifacio era cónsul africano y había escrito a Agustín pidiendo que le explicara la diferencia entre arrianos y donatistas. ⁵ Así como en la epístola anterior se había contentado con una alusión al texto evangélico de Lc 14,23 aquí se explica más a fondo. Los que vinieron voluntariamente significan la obediencia perfecta; los que fueron obligados, la desobediencia reprimida. Se podría objetar, sin embargo, que la violencia a que se refiere aquí es el temor causado por los milagros de Cristo. Pero en este caso, responde san Agustín, los primeros invitados, es decir, los judíos, también sintieron el mismo temor ante los milagros del Señor. Se trata pues de violencia exterior, la que ejerce la autoridad temporal, por eso, concluye:

Si en virtud del poder que Dios le ha concedido, en el tiempo señalado, por medio de los reyes religiosos y fieles, la Iglesia fuerza a entrar en su seno a los que encuentra en

¹ Ep. 93, 17.

² Este cambio de opinión es manifiesto también en *Retractationes* II, 5: «Hay dos libros míos cuyo título es Réplica a la secta de Donato. En el primero dije que no me agradaba que los cismáticos sean obligados violentamente a la comunión por la fuerza de un poder secular. Y en verdad que entonces no me agradaba, porque no había experimentado aún a cuánta maldad se atrevía su impunidad y cuánto bien podría acarrearles la vigilancia de la autoridad para convertirlos».

La obra a la que hace referencia san Agustín ha desaparecido, escrita probablemente entre el 397 y el 400.

³ Cfr. Ep. 93, 18.

⁴ Cfr. Ep. 93, 10.

⁵ Cfr. Ep. 185.

los caminos y calles, es decir, entre los cismas y las herejías, que éstos no se lamenten de ser violentados, sino que consideren a dónde les llevan.¹

En esta carta Agustín nos hace partícipes de su posición personal durante los debates que tuvieron lugar en el concilio de Cartago del 404.² Su posición, al principio, estaba de acuerdo con la concepción romana de no intervención del poder civil en asuntos eclesiásticos, salvo en el caso de problemas en el orden público. La intervención de la autoridad imperial debía limitarse a funciones de simple vigilancia sin ninguna implicación religiosa. En los debates de este concilio, los obispos estuvieron de acuerdo en el hecho del recurso al poder civil como medio para llegar a un remedio eficaz, pero estaban divididos en lo relativo a la naturaleza de los medios.

Un grupo, seguramente compuesto por los más ancianos, recordaba las sanciones impuestas a los donatistas en los primeros edictos y proponía la aplicación de la ley pura y dura contra el donatismo. El otro grupo, en el que se incluía san Agustín, quería una actitud meramente defensiva en la utilización de las leyes de Teodosio, como medida de protección contra la violencia padecida. El concilio acordó apelar al emperador adoptando esta segunda posición.³

Finalmente, cuando en el 405 Honorio promulga el Edicto de Unidad, se prohibió toda manifestación donatista y se obligó a los fieles a unirse a la comunión católica. En un clima tan represivo como el que se vivió entonces en África muy pocas personas podrían haberse sentido libres para determinar, sin ayuda de un impulso externo, sus propias opciones.

Se trata de un cambio motivado por las consecuencias que Agustín intenta justificar basándose sobre todo en la doctrina de la gracia. Sólo Dios tiene el poder de convertir al hombre pero junto con esto defiende que fuera de la Iglesia no hay salvación. En tal perspectiva, el proceso de aprendizaje y exhortación puede contar tanto como el temor al castigo. En el ámbito de su competencia se muestra siempre partidario de unir aprendizaje y medidas coercitivas pero no fue capaz de que cesara la violencia en manos de algunos de sus colegas.⁴

4. Características de la defensa de san Agustín sobre la violencia saludable

a. Interpretación del *compellere intrare*

Como ya se ha visto, hasta los primeros años episcopales, Agustín rechazó de plano el uso de la fuerza en materia religiosa, pero luego en breve espacio de tiempo cambió de postura. Para justificar su nueva actitud, recurre a Lc 14,23, donde se pueden leer las palabras del Señor: obligadles a entrar (*compelle intrare-cogite intrare*)

Compelle intrare que repitió hasta la saciedad el medioevo, *cogite intrare* había leído san Agustín en la versión africana de la Biblia, con variantes respecto a la Vulgata que ig-

¹ Ep. 185, 24.

² Cfr Ep. 185, 25.

³ ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 36.

⁴ FRANK, *Manuale di storia*, 301.

noran hoy quienes no dudan en hacerle responsable del *compelle intrare* medieval. [...] Ideó esta teoría *ad casum* y no para una indiscriminada y universal aplicación, pues este mismo teólogo es el pastor que sale en defensa de sus diocesanos y no se puede disociar esta teoría con su modo de actuar en cada caso (con Marcelino, con Apringio...). A todos quiere arrancar de la muerte eterna tratando de compaginar las dos actitudes que quedan reflejadas en este texto.¹

Cuando cita la parábola en la epístola 93 no usa el verbo *compellere* de la Vulgata sino el *cogere* que encontró en la *Vetus* latina. No es un detalle menor.² Él devuelve a *cogere* un importante matiz semántico: significa juntar, no simplemente forzar por la fuerza física. Esta definición suministra una estrategia en el debate antidonatista. Para convertirlos debe encontrar caminos que en sus corazones graben senderos. El término *cogo* connota una intensa actividad sustancial, a través de la cual se realizan acciones.³ El consentimiento interno es necesario en san Agustín, tal vez por eso escoge *cogere* frente a *compellere*.

Además, frente a los excesos en las penas o castigos interviene frecuentemente para obtener indulgencia. Siempre dispuesto a invocar misericordia de la autoridad, a distinguir entre culpa y culpable y a atemperar con el perdón las penas.⁴ En la epístola 93 se manifiesta a favor de las penas que sean justas pero expresa su preocupación de que se persiga a los donatistas por afán de combatirlos, se manifiesta también en contra de la confiscación injusta de los bienes.

San Agustín habla de los donatistas como enfermos y necesitados de medicinas convenientes. «La medicina del castigo debe ir unida a la instrucción».⁵ Esto nos puede dar el matiz, en su caso, de una coerción más terapéutica que punitiva, con un significado de persuasión y educación y no tanto de castigo. Su teoría sobre la coerción es una respuesta a situaciones concretas y al final viene a ser el resultado de su reflexión sobre la gracia y el libre albedrío.

b. No defendió la pena de muerte

No defendió nunca la pena de muerte. Lo escribe explícitamente en su epístola 100 al procónsul que fue enviado al Norte de África para resolver el problema donatista. Agustín temía que el procónsul, impresionado por los crímenes cometidos, optase por una acción severa y áspera.

Caso parecido ocurre en la carta 133 remitida a Marcelino, donde san Agustín dice expresamente que no se aplique la ley del talión contra los asesinos de un sacerdote católico. Más aún, explica que matar a los herejes no es eficaz e incluso puede ser contraproducente porque implica matarles antes de que hayan tenido la oportunidad de convertirse. Y ese es exactamente el único propósito de las medidas coercitivas: hacer que quienes están en el error regresen al buen

¹ P. LANGA, *Tolerancia e intolerancia en los escritos antidonatistas de San Agustín*, «Augustinus» LI (2006) 307.

² Cfr. K.H. CHELIUS, *Compelle intrare*, en C. MAYER (ed.), *Augustinus Lexicon I*, Schwabe, Basel 1986, 1086 y 87.

³ Cfr. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 55.

⁴ Cfr. Ep. 90, 103, 104, 153, 155.

⁵ Ep. 93, 3.

camino. Matar a los no convertidos los entregaría al infierno, este no puede ser el objetivo de alguien que actúa por amor al prójimo.¹ La situación de la disputa donatista le permite recordar que legalmente la pena de muerte existe, y no hay motivo para suponer que no se aplique, pero es incompatible con el ministerio episcopal. La severidad mitigada tiene como objeto sacar a los herejes del error en que se encuentran.²

A pesar de que en vida de san Agustín se produjo la ejecución de Prisciliano, él nunca defendió la pena de muerte por motivos religiosos.³ Poco después del concilio de Cartago del 411 y del edicto imperial del 412 donde se decreta la unión y se promulgan leyes contra los donatistas, Agustín exhorta a aplicar las leyes con mansedumbre católica y evitar la pena capital aunque esté conforme con alguna medida coercitiva. Se trata de un cambio lleno de consecuencias que Agustín trató respetuosamente de defender. Sin quererlo, y ciertamente sin la posibilidad de prevenir la consecuencia que iba a tener, formuló un anticipo de la teoría de la que se serviría la Inquisición.⁴

Tampoco toleró la ejecución de los paganos que intentaran restaurar la religión pagana y cometieran actos de violencia contra los católicos.⁵ Por deseable que sea su conversión, nunca hay que proceder con violencia.⁶

c. Misericordia al aplicar la pena

San Agustín trata este tema, entre otros lugares, en la epístola 153, 9-15 al comentar la perícopa de la mujer adúltera. La carta es la respuesta a una carta anterior de Macedonio, comandante militar en África, sobre las peticiones de clemencia del obispo al poder civil. Escrita en el 413 ó 414 contiene una interesante reflexión sobre la intercesión de los obispos y la aplicación de la justicia.⁷ Recuerda las palabras del Señor que invita al perdón y corrige al pecador. A los jueces les recuerda su debilidad y los exhorta a la clemencia mediante la que darán corrección al culpable. Esta carta, al hablar de la función mediadora que ante la autoridad civil ejercen los obispos, es también una reflexión sobre la justicia y la misericordia, sobre el perdón como camino de corrección.

¹ Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 358.

² Cfr. Ep. 93, 10.

³ Prisciliano, acusado de magia en el año 383, fue ejecutado por el emperador Máximo que se dejó influir por los adversarios de Prisciliano. Contra la condena a muerte hubo una amplia protesta en el interior de la Iglesia por aplicar a delitos canónicos penas civiles. Martín de Tours y Ambrosio de Milán no quisieron permanecer en comunión con aquellos obispos que habían firmado la condena en el concilio de Burdeos luego ratificado por Máximo. Agustín regresa de Italia en el 388. Cfr. A. ROUELLE, *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, en «Revue des études anciennes» 83 (1981) 85-96 y también FRANK, *Manuale di storia*, 301 y 302.

⁴ Cfr. Ep. 139,2 y Ep. 153. También después del concilio de Cartago del 411, cuando Honorio impone a los donatistas penas más severas, se deja expresamente de lado la pena de muerte pues, como ya Agustín había aprendido de la teología política donatista, era mejor negarles una oportunidad de revivirse a sí mismos mediante el martirio (cfr. MONCLEAUX, *Historie litteraire*, 59 y 61).

⁵ Cfr. Ep. 91, 1; Ep. 104,1.

⁶ Cfr. Ep.91.

⁷ Cfr. E. SÁNCHEZ, *El comentario de Ambrosio y de Agustín sobre la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11), «Augustinus» XLVI (2001) 321.*

San Agustín apela a la común debilidad para invitar a perdonar y no a buscar la venganza, no discute la ley, solo mira con misericordia al pecador. Es continuo su esfuerzo por marcar la diferencia, no solo entre perdonar y aprobar el pecado sino también entre el hombre pecador y su pecado; el hombre ha de ser amado y por eso ha de serle ofrecido el perdón. Si los obispos interceden por los criminales no es porque se asocien a ellos sino porque viendo en ellos al hombre pecador buscan con el perdón una oportunidad de conversión. «Agustín presenta la perícopa de la adúltera como un ejemplo de la misericordia de Cristo, que no se opone a la ley sino que mira al fondo del corazón, cuando afirma que solo puede juzgar y condenar quien no tiene pecado, que la justicia permite la condena pero que la conciencia de la necesidad de la misericordia divina lleva a ser misericordioso al juzgar a otros».¹

Hemos querido introducir este comentario porque la epístola está escrita en plena polémica donatista. También se ocupará de esta perícopa en el *Tractatus* 33 sobre el evangelio de san Juan. Los puntos principales que ahí trata son los mismos que acabamos de analizar.² En este caso, el relato de la adúltera viene presentado como prueba de la mansedumbre del Cristo. En san Agustín es fundamental el papel que juega Cristo en su pensamiento político. En efecto, como Cristo es verdadero hombre, es capaz de ejemplificar una vida humana justa, que consiste en el amor de Dios y al prójimo.

Solo en la vida, muerte y resurrección de Cristo pueden las virtudes cívicas como la piedad o el coraje ser perfectamente completadas. En consecuencia, es natural para los cristianos usar a Cristo como el modelo a imitar, como Agustín sugiere al comentar el pasaje de la mujer cogida en adulterio.³

IV. CONCLUSIÓN

«¿Se puede decir en propiedad que fue Agustín el primer cristiano que defendió la violencia religiosa? Es un error considerarlo como una teoría de Agustín en la que además se suele ignorar su negación de la pena de muerte. La desarrolla más bien como una serie de respuestas a situaciones concretas y a menudo con un pensamiento marcado por el conocimiento humano de la tensión que hay entre las ideas y los hechos».⁴ Al verse forzado a ponderar la justificación y el poder de la violencia, «resuelve el problema con la distinción entre fuerza autorizada o no autorizada. Apela al conocido capítulo XIII de la epístola de san Pablo a los Romanos donde explica que la máxima autoridad viene de Dios. Toma el ejercicio de la autoridad con gran seriedad, sea por parte de quien sea, gobernadores, obispos o padres, porque tendrán que dar cuenta del uso que han hecho en el juicio».⁵

Si no hay autoridad que no proceda de Dios, no es lícito resistirse a esta auto-

¹ SÁNCHEZ, *El comentario de Ambrosio*, 333; cfr. también Ep. 153, 9.

² El *Tractatus* se empieza a escribir a finales del 406, también en plena polémica antidonatista.

³ ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xvi.

⁴ *Ibidem*, xxiii.

⁵ *Ibidem*, xvii.

ridad.¹ «El gran doctor con toda la tradición a sus espaldas ha sabido discernir el carácter legítimo de antiguas constituciones políticas: es decir, su papel querido por Dios para mantener el orden y la necesidad de someterse a él, incluso cuando los reyes sean apóstatas o paganos».²

Para poder entender de fondo la libertad religiosa en san Agustín, y el uso que defiende de la fuerza imperial en materia religiosa, hay que tener en cuenta, por un lado, la fuerte expansión de la Iglesia en la época teodosiana y, por otro, la preocupación que existía del poder que iba adquiriendo la Iglesia en la sociedad romana. Esta expansión de la Iglesia se consideraba el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y la legislación coercitiva formaría parte de ella, ya que no había, según lo que se consideraba entonces, autoridad del tipo que fuera, que no procediera de Dios.

Ahora bien, su tesis acerca del imperio romano como instrumento divino del evangelio fue pasando a un segundo plano a lo largo de los años, no así su convicción de la coerción saludable. En sus primeras cartas y escritos, donde dice que las conversiones se suceden rápidamente, se percibe cierto optimismo sobre el colapso del paganismo, como si se estuviera dando por cumplida la profecía de la expansión de la Iglesia. Tal vez por eso aprobó al final el estatuto teodosiano con sus métodos de represión, como un recurso para forzar a abrazar la ortodoxia cristiana. Visto así Teodosio sería un instrumento. Es de ese tiempo su epístola 93. Sin embargo, en los escritos posteriores, rechaza esta teoría aunque no rechazará el uso de la violencia en materia religiosa.³ Este cambio puede tener su explicación en el debate pelagiano y en asuntos como la gracia, el pecado original, el tema de los hábitos y la libertad moral.⁴

Aunque san Agustín trata de la libertad religiosa en un contexto histórico concreto, y debido a unas circunstancias concretas, parece que llega a ello, y permanecerá después en esta postura, en cierta manera influido por su teología: doctrina del pecado, de la gracia, de la supremacía de lo salvífico y de que todo está sometido al sacerdocio de Cristo. «Cristo es el único instrumento de la gracia por el que Dios asistirá al ser humano, estos necesitan de esta gracia porque

¹ Cfr. Ep. 93, 20. Unos años después de la composición de esta epístola, Agustín redacta *La ciudad de Dios* (412-425), es ahí donde explicita esta tesis de un modo más claro y contundente y niega al Estado y a la república romana títulos de verdadera justicia porque no se daba al verdadero Dios lo que debía darse: «Si el Estado es la empresa del pueblo y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un Derecho y tampoco hay Derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado» (*La ciudad de Dios* XIX, 21,1) y un poco más adelante: «En fin voy a callarme sobre la casta de seres a quienes el Estado romano ofrecía sacrificios, que hable la ley del Dios verdadero: El que ofrezca sacrificios a los dioses fuera del Señor, será exterminado. (Ex 22, 19)» (*La ciudad de Dios*, XIX, 21, 2). Para san Agustín en la ciudad de los impíos no hay verdadera comunidad porque ésta, para existir, tiene que estar asentada en dar a Dios lo que se merece (cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 23, 5).

² H.X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique*, J. Vrin, Paris 1955, 119. También al final del libro XIX de *La ciudad de Dios* Agustín mitiga un poco el rigorismo anterior aceptando otras definiciones de Estado (cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 24).

³ Cfr. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 52.

⁴ El conflicto con el pelagianismo empieza alrededor del 410.

han heredado los efectos del pecado de Adán y esto les deja inhabilitados para conocer qué requiere la justicia».¹

El núcleo de la cuestión parece estar entonces en el desarrollo de su teoría sobre la gracia. Dios puede incluso hacer uso de la corrección por parte del Estado para ofrecer al hombre la ocasión de arrepentirse. La conversión en sí misma permanece en el interior del hombre, donde solo la gracia de Dios puede tocar al hombre y cambiarlo. El hombre no puede separar los grandes movimientos de la historia de la mano de Dios porque aislados no tendrían sentido. «Su teología del imperio romano como instrumento divino del Evangelio perdió importancia. Ahora bien, rechazó la teología imperial, no el uso de la violencia en materia religiosa. Esta aparente contradicción [...] tiene como trasfondo el debate pelagiano y asuntos como la gracia, el pecado original, la predestinación y la libertad».² Esta relación entre gracia y libre albedrío y la reflexión sobre la coerción son más bien en Agustín posturas pastorales donde, de algún modo, quiere conjugar la autoridad, por un lado, y por otro el delicado equilibrio que hay entre las acciones humanas y las divinas en el proceso de salvación. Su interpretación del hombre como débil y pecador le hace acentuar la responsabilidad de los que tienen el poder.

Es decir, parece haber influencia de su doctrina sobre la *consuetudo* – la costumbre, el hábito – y la gracia a la hora de hablar de la coerción. En san Agustín la aceptación de medidas externas que contribuyan a una mejora moral está particularmente asociada al análisis de la fuerza del hábito, análisis que es una de sus grandes aportaciones al pensamiento ético. Y en concreto, respecto de los donatistas, opinaba que tenían como una muralla constituida por un hábito duro.³ Y por eso también escoge el verbo *cogite* frente al *compelle*, para recalcar que es necesaria la instrucción y no basta con un cambio exterior sin conversión interior.

«Para Agustín la política es el arte de lo posible y su pensamiento político no es ni utópico ni revolucionario. Está firmemente convencido de que la vida de los individuos puede ser transformada por la santidad pero no espera que la cristianización del imperio produzca una comunidad de santos».⁴ Y es por eso que, para romper con esas tendencias y hábitos él defiende la necesidad de cierta presión externa. Sin embargo, a ésta deben acompañarla sus contrarios: presiones de fuera y mejora interior, temor pero también amor, imposición y al mismo tiempo libertad.

¹ ATKINS, DODARO, *Augustine*, xv.

² ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 54.

³ Cfr. Ep. 93, 1-3.

⁴ ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xxiii.

ABSTRACT

En algunos sectores se considera la figura de san Agustín como el baluarte de la intolerancia religiosa. En este artículo se pretende situar la libertad religiosa y la justificación que hace san Agustín del uso de la fuerza en su contexto histórico para poder entender los límites dentro de los que se quiso servir de la coerción imperial en materia religiosa. Su postura cambió con el paso de los años: de ser un defensor de los medios pacíficos, de que se ha de actuar con la palabra y se tiene que vencer con la razón, pasó a defender la coerción. Se analizan por ello también los motivos del cambio evitando las simplificaciones.

St Augustine is considered by some like a bastion of religious intolerance. The current article aims at placing religious freedom and the justification St Augustine makes of the use of force in their historical context, in order to understand the limits within which he wanted to resort to imperial coercion in religious issues. His standpoint evolved over time: initially he defended peaceful means, the use of words, and the triumph of reason, and it was only eventually that he defended coercion. To avoid over simplification, the reasons for this change are also analyzed.

STATUS QUAESTIONIS