

Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el Imperio Romano

(En torno a *RoCh* de Frend)

GONZALO BRAVO
Universidad Complutense de Madrid

I

Una obra reciente de W. H. C. FREND (*The Rise of Christianity*, London, Longman and Todd, 1986, 1022 pp.) ha replanteado la cuestión del desarrollo histórico del cristianismo antiguo en términos poco convencionales: la difusión espacio-temporal del cristianismo resulta ser inseparable de la evolución política del Imperio; la implantación del mensaje cristiano en determinados ámbitos y grupos sociales fue debida sobre todo a la solidez espiritual de la nueva doctrina frente a la notoria fragilidad de otras creencias religiosas del período. Aunque la problemática social del cristianismo queda en cierto modo relegada ante la importancia de estos dos hechos básicos, es justo destacar que la obra de F. presenta un rico contenido en otros muchos aspectos que, como la comunidad, el dogma o la patrística, son asimismo importantes para tener una «visión horizontal» de la cristiandad durante el primer milenio de su historia. Ello hace que en *RoCh* los temas doctrinales e ideológicos merezcan mayor atención y análisis que los políticos y sociales. Pero es sobre todo la forma en que los contenidos han sido estructurados, la que nos permitirá, en principio, una reflexión metodológica sobre la concepción general de la obra y, posteriormente, una valoración crítica de algunas hipótesis e interpretaciones propuestas por el autor.

Ciertamente, por su estructuración formal en partes y capítulos este grueso volumen se aproxima más al concepto del manual clásico que al de una monografía sobre el cristianismo, lo que realmente es. Pero es preciso reconocer la oportunidad y utilidad de una obra de estas características, que aborde de forma actualizada y sistemática la mayor parte de las cuestiones relativas a la doctrina e historia del cristianismo antiguo, máxime cuando en nuestro panorama historiográfico suelen abundar, por el contrario, los estudios monográficos referidos a temas concretos o aspectos puntuales de dicha evolución. Se piensa a menudo que, en la investigación histórica, otro tipo de enfoques sólo pudo conducir a generalida-

des difícilmente verificables o, en la mayoría de los casos, a un tratamiento superficial de los problemas planteados. Pero estudios como el presente demuestran que esto no siempre es cierto, que no necesariamente la investigación circunscrita a un campo muy particular de su objeto proporciona resultados más satisfactorios para el historiador que aquella que se nutre de referencias y elementos aparentemente exógenos al tema concreto de investigación. Esta última opción exige, no sólo integrar en el discurso histórico las teorías e interpretaciones más relevantes aportadas por la historiografía sobre el tema sino también la peculiar visión de conjunto del fenómeno propuesta por el autor. Un estudio de estas características no puede considerarse un «handbook» más ni una monografía corriente sino ante todo una nueva síntesis de la historia romana imperial en general y de la historia de la Iglesia en particular.

Cada uno de los capítulos se acompaña con una útil nota bibliográfica comentada dirigida especialmente a los estudiantes, que precede a la información sobre fuentes y bibliografía específica de cada uno de los temas tratados, seguida de las «notas» propiamente dichas, reservadas casi exclusivamente a referencias documentales. El interés de este impresionante aparato crítico radica en que facilita la elaboración inicial o un estado de la cuestión sobre dichos temas. Además, como suele ocurrir con las obras de síntesis destinadas a lectores de diferentes niveles de formación, el estudio se complementa con un amplio esquema cronológico (desde el nacimiento de Octavio-Augusto en 63 a. de C. hasta la toma de Jerusalén por los persas en 614) que a modo de *sipnosis* registra los acontecimientos políticos y religiosos, culturales e historiográficos más destacables del período (Págs. 912-985), completados a su vez con una serie de mapas que ilustran los momentos más significativos de la evolución.

Desde esta perspectiva formal llama la atención el volumen un tanto desmesurado de *RoCh*, que contrasta claramente con la tendencia actual a la elaboración de síntesis breves que proporciona una rápida visión histórica del tema y dan cuenta al mismo tiempo del estado de las cuestiones «esenciales» todavía vigentes en la investigación (p. ej. R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire* (A.D. 100-400), Yale, 1984). No obstante, más de mil páginas sobre cristianismo antiguo representan un volumen de datos y referencias poco asimilable para quienes se inician en el estudio de esta problemática intentando descubrir en ella las «features» que diferencian a la Iglesia y al cristianismo antiguos de su desarrollo histórico posterior. En este sentido la obra de F. constituye un inapreciable instrumento de trabajo y consulta tanto para estudiantes como profesionales, aunque el estudio haya sido concebido como una obra de carácter enciclopédico y la sistematización de los datos recuerde en ocasiones los cánones decimonónicos, según los cuales la erudicción basada en el mayor número posible de referencias documentales y bibliográficas suplía el vacío de la crítica en un relato en exceso tradicional. Como contrapartida,

la estricta organización cronológica del discurso permite al lector una fácil localización y selección de los temas tratados.

II

Antes de pasar a valorar los aspectos no formales de la obra parece conveniente reseñar —aunque sólo sea de forma sumaria— algunos de sus contenidos. Se impone por tanto una selección que, dado nuestro interés en el tema, se centra principalmente en las relaciones Iglesia-Estado durante el Imperio Romano, lo que, por otra parte, constituye el hilo conductor de la evolución analizada en este estudio. Por esta razón la obra ha sido dividida en cuatro partes conforme a criterios cronológicos estrictos, patentes también en la mayor parte de los epígrafes que encabezan los 24 capítulos en numeración corrida que constituyen este estudio.

La Primera Parte (cap. 1-7) trata sobre las relaciones entre Judíos y Cristianos durante los dos primeros siglos del Imperio. No obstante, F. remonta los orígenes de aquéllos a la época del cautivero babilónico, a comienzos del s. VI a. de C., pasando después en rápido análisis la situación del ámbito palestino en los siglos posteriores hasta el tiempo de Jesús de Nazareth y la misión paulina de la incipiente Iglesia de Cristo. Pero las diferencias litúrgicas y doctrinales entre la sinagoga judía y la Iglesia cristiana no eran claras al principio para las autoridades romanas. Tras las eventuales persecuciones contra los cristianos realizadas por Nerón en el año 64 y por Domiciano tres decenios más tarde, de un lado, y las sucesivas guerras contra los judíos en 70-74 bajo Vespasiano y sobre todo la segunda revuelta del 132-135, bajo Adriano, de otro lado, se marcaron con nitidez las diferencias religiosas y políticas entre ambos grupos de tal manera que, hacia mediados de este siglo, las sectas judaicas apenas lograron mantener viva la Sinagoga en algunos reductos orientales (Babilonia, Efe-so, Sardes) y occidentales (Roma, Cartago) donde la comunidad judía seguía siendo importante, mientras que la Iglesia cristiana afianzaba su desarrollo al amparo de un «imperio» en paz y prosperidad. A pesar de las medidas adoptadas por Trajano, de las que tenemos noticias a través de la correspondencia mantenida con Plinio, gobernador de Bitinia en 112, la actitud de los cristianos ante el Estado preocupaba más por su carácter obstinado y recalcitrante que por su condición religiosa contraria a rendir culto a los dioses tradicionales de los romanos. Se perseguía el simple nombre de cristiano y el cristianismo era considerado ilegal «sin saber muy bien por qué» (p. 150) aunque en realidad el movimiento cristiano no fue preocupante para los emperadores hasta el reinado de Marco Aurelio (pp. 161-180). Para entonces la comunidad cristiana se había difundido por todas las regiones de habla griega y había arrigado con fuerza en algunas ciudades occidentales: Roma, Lyon, Cartago. Se trataba todavía de

una religión clandestina, cuyos seguidores constituían una exigua minoría localizada en los estratos medianamente cultos de las ciudades, aunque según Celso, detractor del cristianismo y defensor a ultranza de los cultos paganos, los cristianos constituían ya «una multitud» que englobaba a artesanos, esclavos, mujeres, niños y peregrinos. Entretanto las clases populares seguían aferradas al culto de los dioses tradicionales o de otras deidades recientemente incorporadas al panteón romano porque veían en la realización de los sacrificios y la celebración de las fiestas culturales una especie de prolongación del culto imperial que la clase dirigente del Imperio trataba de mantener y difundir en los ámbitos provinciales. Un movimiento cultural de amplio alcance favoreció la difusión de cultos de carácter místico, especialmente el de Mitra, Serapis e Isis por diversas regiones occidentales del Imperio, pero también la divulgación de nuevas filosofías (neoplatónicos y pitagóricos) geocéntricas y cosmogónicas que pretendían restablecer la armonía entre los dioses y los hombres sobre la base de una concepción unitaria del universo regido por la providencia divina: la idea de un dios supremo culminando la jerarquía de dioses celestiales era próxima a la del «dios único» del gnosticismo cristiano que paralelamente había germinado en la escuela de Alejandría. Muchos ciudadanos se sintieron insatisfechos con las explicaciones tradicionales y comenzaron a buscar las respuestas a sus problemas en los principios defendidos por la nueva doctrina cristiana, que aparecía ante ellos como la única alternativa a los patrones ideológicos, políticos y sociales que habían configurado la civilización grecorromana. Puesto que la nueva religión atacaba los fundamentos ideológicos de la sociedad autoritaria tradicional, los cristianos, además de ser perseguidos, a finales del s. II comenzaron a ser considerados un peligro para el Estado y para el Imperio, auténticos «conspiradores» y fanáticos defensores de sus propias creencias. Los primeros mártires cristianos predicaron con su ejemplo ganando adeptos de la nueva doctrina en las principales ciudades del Imperio.

La Segunda Parte (cap. 8-14), bajo el título genérico de «Cristianismo e Imperio Romano» aborda los problemas de la implantación definitiva del cristianismo con especial énfasis en la reafirmación de la ortodoxia eclesial entre la época severiana (193-235) y la revolución constantiniana (305-330). Corresponden a este período las persecuciones más cruentas: de Septimio Severo en 202-203, de Decio en 250-251, de Valeriano en 257-258 y sobre todo la llamada «Gran Persecución» de Diocleciano del 303-304, continuada por Galerio y Maximino Daya en Oriente hasta el 311-312. Las medidas persecutorias contra los cristianos fueron la consecuencia de dos hechos de significación histórica similar. De un lado, el cristianismo «salió de las sombras» en expresión de F. (cap. 8) en abierta pugna con las creencias religiosas tradicionales de los romanos; el pluralismo religioso debió dejar paso al sincretismo (p. 275), auspiciado por la propia familia imperial, posición desde la que podía tenderse un puente con las creen-

cias dualistas y monoteístas cristianas y ortodoxas de la época; se establecieron las bases universales de la ortodoxia eclesiástica frente a las tendencias anticristianas y las interpretaciones de los gnósticos; el autor de esta sistematización doctrinaria fue Orígenes de Alejandría. De otro lado, las comunidades cristianas de las principales ciudades del Imperio se organizaron de forma jerárquica en torno al obispo, su cabeza visible y principal responsable del funcionamiento de la institución frente a las autoridades imperiales y provinciales. Pero la cristianización se entendía de un modo diferente en Oriente que en Occidente; mientras allí pretendió establecer la armonía entre la Iglesia y el Imperio, aquí se manifestó ante todo como un desafío político a las formas de vida tradicionales de los romanos, no sólo en el aspecto religioso sino también en el político y social. La necesidad de una filosofía no cristiana de corte monoteísta era sentida por la clase dirigente de la época para contrarrestar la creciente influencia de la «new people» que, de creer a Eusebio, habría conseguido incluso la infiltración de un pro-cristiano en el trono imperial (Filipo el Arabe) a mediados de siglo. Pero la «crisis» que por entonces aquejaba al Imperio dejó profundas huellas no sólo en el Estado y la sociedad sino también en las conciencias de los romanos. Mientras se producía un progresivo deterioro de la vida humana y la ruina de los cultos paganos ligados a las ciudades, el cristianismo hizo grandes progresos entre los estratos acomodados y los grupos medianamente cultos de la sociedad imperial alcanzando incluso a algunos miembros de la clase dirigente. Hacia mediados de siglo, Cipriano de Cartago, refiriéndose a la congregación romana de su tiempo no duda en calificarla como «amplissima» (p. 313). Desde el edicto de tolerancia de Galieno en 260, los cristianos disfrutaron un largo período de paz que se prolongó ininterrumpidamente durante más de cuarenta años. Pero ya a finales del siglo III la situación religiosa del Imperio inquietaba a los emperadores de la Tetrarquía. Un edicto de Diocleciano contra los maniqueos en 297 —en plena guerra con Persia— acusaba a los seguidores de esta secta de «conspiradores» contra el Estado. Unos años más tarde una nueva y definitiva persecución contra los cristianos pareció inevitable. La Iglesia se había fortalecido con la paz, había reorganizado sus cuadros y jerarquías e incluso, si se acepta la fiabilidad del testimonio de Lactancio, había hecho adeptos entre los miembros de la propia familia imperial: Prisca y Valeria, esposa e hija de Diocleciano, respectivamente, eran posiblemente cristianas (R. Teja, «Cristianos y paganos en el *de mortibus persecutorum* de Lactancio», *Festschrift F. Vittinghoff*, Köln-Wien, 1980, pp. 465-476). Aunque en Occidente es ciertamente dudoso que se aplicaran las normas dictadas desde Nicomedia, en Oriente la persecución se mantuvo con notable intensidad hasta el 312, la llamada «era de los mártires» (p. 481) reseñada por un testigo excepcional: Eusebio de Cesarea. La implantación social del cristianismo era ya un hecho incuestionable que, al parecer, fue asumido por los corregentes Constantino y Lici-

nio en la proclamación oficial de «libertad de cultos», el llamado edicto de Milán de 313 transmitido por Lactancio (*de mort. pers.*, 48), de dudosa autenticidad. Se despejaba así el camino de la «revolución constantiniana» (cap. 14) que, sin embargo, el emperador no podría realizar sin vencer la fuerte resistencia de las iglesias provinciales: donatistas, arrianos, melecianos, novatianos. El cisma se consumó con la fijación del «credo» en el mal conocido concilio de Nicea reunido en mayo del 325 e inaugurado por el propio emperador (p. 498). Este período se cierra con la fundación de una *nova Roma* en 330 que llevaría el nombre del emperador: Constantinopla.

La Tercera Parte (cap. 15-21) de la obra trata sobre la consolidación del cristianismo en el Imperio. Frend aborda la problemática doctrinal de la Iglesia en el marco de un análisis comparativo entre la realidad religiosa de Oriente y Occidente, desde las medidas adoptadas por Constantino hasta el concilio de Calcedonia en 451. Especial atención recibe en esta sección el estudio de los movimientos religiosos de los ss. IV y V (donatistas, priscilianistas, pelagianos, monofisistas), a algunos de los cuales F. asigna un fuerte contenido social. Pero la problemática fundamental se centra en la querrela religiosa interna que siguió a los acuerdos dogmáticos del primer concilio ecuménico de Nicea en 325 y que llevó a la separación entre «ortodoxia» y «herejía». El decidido apoyo imperial a la Iglesia católica redundó en beneficio de los episcopados provinciales, que aumentaron en número e incrementaron sus respectivos patrimonios. Como ejemplo, sirva el caso de la Galia: en menos de tres décadas —desde el concilio de Arlés de 314 al de Serdica de 342-43— el número de obispados galos se habría cuadruplicado, pasando de 9 a 34 (p. 505). Por su parte, las cuestiones doctrinales acerca de la naturaleza divina de Cristo giraron en torno al carácter «homo-ousios» (pp. 498 y ss.) del Hijo respecto al Padre, expresión que acabaría asumiéndose como «homoiousios», esto es «semejante» al Padre. Tras la fracasada revolución pagana de Juliano (p. 604), Oriente y Occidente siguieron trayectorias religiosas paralelas. La síntesis entre ambas sólo se produjo en época teodosiana mediante la promulgación de los sucesivos decretos de 391 y 392 prohibiendo los cultos paganos en todo el Imperio. A finales del s. IV la compleja fusión Iglesia-Estado se había consumado, pero la nueva civilización cristiana no modificó los fundamentos de la «vieja» sociedad romana, por lo que el proceso político continuaría su curso al margen de las querellas religiosas intestinas. El ataque bárbaro a las provincias occidentales durante la primera mitad del s. V rompió eventualmente el equilibrio político y religioso ya existente entre Oriente y Occidente de tal manera que, hacia mediados del siglo, el Concilio de Calcedonia en vano intentaría restablecer la situación e incluso tender puentes entre las dos comunidades escindidas de la antigua cristiandad: la latina occidental y la griega oriental. Sin embargo esta división no se consumó de hecho hasta bien entrado el s. V, cuando Roma adqui-

rió la primacía sobre los otros cuatro arzobispados existentes (Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Cartago) y no, como aquí se pretende, en paralelo con la división política (*partitio imperii*) post-teodosiana. En realidad, todavía en esta época la separación entre Oriente y Occidente en el terreno político y religioso era mucho menos nítida de lo que a menudo se supone.

En fin, la Cuarta Parte (cap. 22-24) de este estudio gira en torno a las vicisitudes de la Iglesia en época justiniana, con breves referencias a la situación anterior (Occidente bárbaro) y posterior (Oriente monástico) a este período crucial para la historia del cristianismo antiguo. Justiniano combatió con fuerza todo tipo de herejía e intentó erradicar los reductos de cultura pagana todavía existentes en el Imperio a mediados del s. VI vinculados con la enseñanza de doctrinas filosóficas, especialmente en Atenas. La «Reconquista» occidental emprendida por los generales de Justiniano, Belisario y Narsés, contra el Africa vándala y la Italia ostrogoda, respectivamente, contribuyeron a forjar la idea de una unidad religiosa inexistente entre las dos «Iglesias» divididas: la «ortodoxa» del mundo bizantino y la «católica» del mundo latino occidental. No obstante, la llamada *renovatio* justiniana (p. 828) estableció las bases de una nueva relación Iglesia-Estado que se mantendría vigente en el mundo bizantino durante varios siglos.

III

Al término de este apretado resumen sobre más de novecientas páginas de texto y al hilo de la evolución propuesta por el autor sólo cabe realizar algunas puntualizaciones, no referidas tanto a discrepar en cuestiones concretas cuanto a discutir algunas cuestiones de enfoque y algunos argumentos que, a nuestro juicio, oscurecen el «mensaje» final de esta obra.

En principio, la organización de *RoCh* resulta en exceso tradicional. Aunque en los epígrafes de los respectivos capítulos se haya evitado caer en los tópicos historiográficos al uso, su distribución interna obedece generalmente a criterios convencionales. Quizá el más notorio sea establecer secuencias cronológicas estrictas, que son prácticamente ininterrumpidas desde la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 hasta el papado de Gregorio I en 604. El resultado es un discurso histórico en el que los elementos descriptivos predominan claramente sobre los analíticos y explicativos. Interesa sobre todo describir la evolución del fenómeno religioso cristiano y, secundariamente, vincular ésta con la situación histórica romana imperial, a la que se hace esporádicas alusiones o cómodos resúmenes de carácter meramente introductorio. De hecho, la rigidez del esquema cronológico utilizado impide también una organización más racional

de los contenidos expresada en una estructuración de capítulos y apartados según criterios temáticos, que sin duda habría proporcionado una «visión vertical» del fenómeno cristiano en los primeros momentos de su historia. En vano se buscará en la obra un epígrafe que bajo el rótulo «Persecution» dé cumplida cuenta del fenómeno persecutorio como tal (p. 109: Nerón; p. 318: Decio; p. 452: Diocleciano) y mucho menos del «conflicto» paganismo-cristianismo durante el s. IV, por citar sólo dos procesos de notable interés en la consolidación de la doctrina y la ideología religiosa cristianas. Aunque naturalmente estos temas hayan sido tratados por el autor, dado que constituyen sin duda dos momentos significativos en la historia del cristianismo antiguo, su tratamiento queda diluido en varios capítulos correspondientes incluso a distintas partes de la obra, dispersión difícilmente evitable adoptando esquemas cronológicos demasiado rígidos. Este tipo de enfoque no pasaría de ser una cuestión meramente formal si no modificara esencialmente la naturaleza del discurso histórico y condicionara al mismo tiempo la validez del método histórico utilizado. En efecto, el discurso de F. está concebido en términos genéticos, sin duda apropiados para el estudio del «Rise», pero que proporcionan una visión limitada de los hechos si, como es el caso, aquí el análisis estructural es insuficiente y, en consecuencia, virtualmente inexistente el tratamiento dialéctico de las relaciones Iglesia-Estado, necesario si se pretende establecer la significación histórica del fenómeno cristiano, no como un hecho aislado sino englobado en el juego de tendencias ideológicas, religiosas o no, del Imperio romano. Desde esta perspectiva, la interpretación del cristianismo como fenómeno ideológico se plantea en estrecha vinculación con la evolución política y social imperial, de tal manera que el cristianismo (ideología y doctrina) evoluciona con el Imperio, y no al revés. Por las mismas razones una historia de la Iglesia, presentada como evolución paralela a la del Estado romano imperial, no resulta satisfactoria en términos históricos a pesar de que en algunos momentos, especialmente a finales del s. III, ambas instituciones se mostraron en abierta rivalidad.

Por otra parte, algunos cambios estructurales son tan sólo el resultado final de un largo proceso, de orígenes difusos, que adoptó múltiples trayectorias en su decurso. Pero F. prefiere casi siempre el estudio coyuntural al análisis de estructuras. Este último hubiera probablemente evitado al autor calificar como «revolucionarios» algunos cambios que se adscriben arbitrariamente al trascurso de poco más de un decenio. En este sentido sería admirable que F. pudiera explicar, por ejemplo, en qué consistió realmente la consabida «revolución constantiniana» (pp. 473 y ss.) «entre el 311 y el 325», porque tal cambio —si lo hubo— no se circunscribe desde luego a esta década y resulta difícil admitir una evolución tan rápida de la estructuración ideológica del Imperio. Los que en realidad fue el resultado de un proceso histórico de límites poco definidos se presenta aquí como

producto de una coyuntura política de límites cronológicos precisos. El resultado de esta supuesta revolución religiosa debería encontrar su coherencia en la figura de Constantino como emperador netamente cristiano, imagen que no se corresponde con la realidad y además contradice los hechos, dado que se admite (pp. 484 y 488) el uso y mantenimiento de símbolos y formalismos paganos todavía en 319, 321 e incluso en 326, durante la celebración de los *vicennalia* del emperador en Roma. El propio autor se da cuenta de la fragilidad de estos argumentos y propone más adelante que dicho «cambio» no se consumó en realidad hasta el 330, con la fundación de Constantinopla, la *nova Roma*. Pero en realidad el origen de este proceso se remonta a la segunda mitad del s. III. El régimen de tolerancia hacia los cristianos se había iniciado ya a partir del edicto de Galieno del 260, proceso que sólo fue eventualmente interrumpido en los últimos años de la Tetrarquía, cuando las relaciones Iglesia-Estado habían adquirido ya dimensión de rivalidad política, que Constantino pretendió anular por la vía de la asimilación.

Cuestiones similares se plantean en torno a la interpretación del conflicto bajoimperial entre paganismo y cristianismo, un tema fijado definitivamente por la historiografía de las últimas décadas (A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century*, Oxford, 1963), que precisa una urgente revisión. Aunque el tratamiento del tema es fundamental para establecer el nivel de relaciones Iglesia-Estado, F. parece más interesado en trazar las líneas generales de evolución de la Iglesia mediante un pormenorizado análisis de las cuestiones doctrinales que en analizar el contexto sociopolítico e ideológico bajoimperial en el que se fundamentan las querellas religiosas de la época. La formación e incremento del patrimonio, que constituía la base real del «poder eclesiástico», quedan así relegados ante la preminencia indiscutible que, en esta época, ostentan las disputas internas en el seno de la comunidad cristiana, sin tener en cuenta que el fortalecimiento de la Iglesia frente a la comunidad pagana resultaría más comprensible desarrollando adecuadamente este supuesto que argumentando una pretendida «solidez espiritual e ideológica de la doctrina eclesiástica» en un marco dogmático teóricamente unitario, pero constantemente amenazado por el cisma. En realidad, a la rivalidad tradicional existente entre «paganos» y «cristianos» se sumó ahora el conflicto interno de las diversas iglesias provinciales, cuyos miembros más destacados alentaron movimientos sociales importantes en las provincias de Africa, Galia, Hispania, Italia, Britania y Egipto, entre otras. Organizados en grupos, facciones o sectas de carácter rigorista, donatistas, circunceliones, priscilianistas, pelagianos y monofisistas trasladaron a menudo sus diferencias religiosas al plano político o social. La intervención imperial en la solución de estos conflictos persiguiendo con severidad inusitada la herejía tan sólo contribuyó a separar aun más a estos grupos ideológicos. Pero con ello el Estado lograba un do-

ble objetivo: de un lado, rompía la cohesión entre ellos que ponía en peligro la estabilidad del poder imperial, ya amenazado también por enemigos «externos»; de otro lado, debilitaba el potencial revolucionario de los grupos insurgentes que concitaban en su causa a buena parte de las masas campesinas y urbanas. En efecto, tales movimientos se enmarcan en un contexto sociopolítico que trasciende con claridad el ámbito religioso propiamente dicho. F. ha observado justamente esta diferencia al caracterizar a los circunceliones africanos como un «movimiento campesino revolucionario inspirado en ideas apocalípticas» (p. 723). Pero sin establecer una tipología mínima de los conflictos sociales tardorromanos (G. Bravo, *Klio* 65(1983), pp. 392 y ss.), resulta arriesgado determinar las diferencias entre unos y otros movimientos. En este sentido, resulta difícil admitir la interpretación del donatismo africano como «mass movement» (p. 655) frente al priscilianismo hispano-galo como «aristocratic movement» (p. 713), por no hablar del pelagianismo que, a pesar de denunciar la injusta distribución de la riqueza y propugnar cambios sociales importantes por vía de la reforma moral, es considerado una mera disputa teológica y ética frente a las posiciones agustinianas (p. 679). Todo ello induce a pensar que F. ha vuelto sobre sus propias tesis y reafirma de nuevo su convicción de que el movimiento donatista africano tenía un fuerte contenido social (p. 655), pero tal caracterización no es extensiva a otros conflictos religiosos contemporáneos. Pero resulta ciertamente débil el argumento de que la «respuesta» provenía de los estratos más acomodados de la población para considerar al priscilianismo hispano-galo como un simple movimiento religioso de carácter rigorista con escasa incidencia social.

IV

Finalmente, tratándose de una obra de carácter enciclopédico, no tendría objeto discutir aspectos puntuales. Pero algunos argumentos y afirmaciones, ciertamente discutibles y no suficientemente analizados, podrían inducir a equívoco al lector que no esté muy familiarizado con la problemática histórica de la Antigüedad, y desde luego resultan chocantes a estudiosos y estudiantes del mundo romano, acostumbrados a cuestionar más que a asumir sin reservas ciertos paralelismos, sin duda forzados, entre situaciones históricas supuestamente homogéneas. En este sentido, ni siquiera a título ilustrativo se podría equiparar con rigor la condición jurídica o social de los campesinos «provinciales» romanos de época imperial a la de los penestras tesalios e ilotas espartanos (p. 16), a quienes correspondería justamente sin embargo la caracterización «between freedom and slavery», propuesta por Finley hace algunos años (cfr. ahora en *La Grecia antigua: Economía y sociedad* Barcelona, 1984, pp. 127-147). En realidad el *status* del colono romano no se modificó en términos negativos

hasta época bajoimperial y sólo en situaciones muy concretas manteniéndose, en cambio, la tradicional condición de «libre» frente a los «esclavos» incluso en época justiniana, como ha demostrado recientemente J. M. Carrié (*Opus 2* (1983), pp. 207 y 250 n. 113). Algo similar ocurre con afirmaciones tales como «las fronteras políticas, religiosas y culturales (del Imperio) no siempre coinciden» (p. 314), que presuponen una imagen del Imperio en exceso estática y con una clara delimitación territorial e ideológica que no se corresponde en muchos casos con la realidad (cfr. ahora P. Garnsey-R. Saller, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, Berkeley, 1987), porque la noción de *limes* imperial es geográfica y no cultural. De hecho, los cambiantes límites del dominio territorial romano en algunos sectores del *limes*, con avances y retrocesos periódicos a partir de s. III, no siempre se corresponden con el ámbito de influencia romana, donde las formas de vida del Imperio coexistían con las de otros sistemas políticos o culturales. E incluso más, en ocasiones las «modas» extranjeras llegaban a dominar de tal manera que su fuerza se dejaba sentir, no sólo entre las poblaciones romanas limitáneas, sino también en las de interior. Tal es el caso bien conocido de la difusión de la religión de Mani por las provincias orientales del Imperio en la segunda mitad del s. III. Pero que el maniqueísmo penetrara en el Imperio de la forma en que lo hizo es la mejor prueba de que la «frontera» cultural, en el caso de haber existido, sería débil, dado que las ideologías de procedencia persa acabaron configurando el «ceremonial» de la propia monarquía romana imperial.

Que el vehículo primordial de esta difusión de las ideas, costumbres y cultos extranjeros fueran los soldados y oficiales del ejército romano no autoriza a afirmar tampoco que el militarismo, por ejemplo, fuera «el culto más extendido del mundo mediterráneo entre 170 y 240» (p. 276). Afirmaciones categóricas de este tipo, bastante frecuentes en *RoCh*, exigirían previamente la solución de un cuestionario histórico aún no resuelto: ¿se ha realizado el estudio comparativo de los diversos cultos?; ¿se ha discutido la fiabilidad y representatividad de los distintos testimonios?; y en tales circunstancias, ¿por qué no se convirtió en «culto oficial»? (cfr. al respecto R. McMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale, 1981, pp. 102 y ss.) En sentido inverso resulta asimismo discutible que el cristianismo fuera simplemente «una secta común no comprometida con una misión universal» (p. 180) hasta la época de Marco Aurelio (161-180), dado que, frente a otras doctrinas, el carácter universalista del cristianismo pasa por ser uno de los principios básicos e inspiradores de la nueva ideología mesiánica desde sus comienzos y, particularmente, del mensaje paulino (cf. G. Puentes, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, espec. pp. 121, 145, 206 y 213 y ss.) Pero ello no significa que su implantación fuera rápida ni sistemática. El proceso fue sin duda largo y complejo; acabó afectando a gran parte de las «élites» provinciales, pero no a todas. Por eso resulta exagerado afirmar que «las familias

dirigentes del imperio pagano se convirtieron en las familias dirigentes de la Iglesia cristiana» (p. 905): Nó solo en Roma e Italia sino también en las provincias, algunas familias influyentes se aferraron a sus creencias tradicionales a juzgar por los motivos iconográficos representados en los mosaicos tardorromanos. No habría, por tanto, mecanicismo alguno en este proceso, sino un progresivo desplazamiento de los círculos tradicionales de poder por otros nuevos.

Naturalmente, en una obra de estas características son inevitables también ciertas inexactitudes o deficiencias formales, fácilmente subsanables en próximas ediciones. A las ya registradas por E. D. Hunt (*JRS* 76, 1986, p. 301) podrían añadirse las siguientes: «Jones» es citado reiteradamente por Duncan-Jones, no sólo en texto y notas (pp. 188 y ss.) sino incluso en bibliografía (pp. 186 y 465); el Concilio de Elvira es fechado en «ca. 309» (p. 448), en vez de 300/06; la llamada *Historia Augusta* no fue escrita por diversos «biógrafos imperiales» (p. 455) sino compilada y reelaborada a finales del s. IV o comienzos del V por un solo autor a pesar de la denominación *Scriptores Historiae Augustae* que se suele dar al conjunto de la obra; la obra anónima del s. IV editada por J. Rougé (París, 1966) no es «*Expositio totius mundi et rerum*» (p. 589) sino *Expositio totius mundi et gentium*; resulta impropia la identificación de *Ossonoba* con «Lisboa?» (p. 712) y no con Faro; o que la sede del obispado de Prisciliano (Avila) sea incluida en el extremo sudoriental de la enigmática «provincia eclesiástica de Galicia» (p. 712). En fin, el texto podría haberse enriquecido recogiendo aportaciones tales como las de T. D. Barnes, *The New Empires of Diocletian and Constantine*, Harvard, 1982, pp. 175 y ss. (para las *Acta Martyrum*) y de R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios*, Salamanca, 1974 (para la problemática histórica contenida en los textos de la Patrística tardía).

Pero estas mínimas observaciones no empañan en absoluto el indiscutible valor didáctico e historiográfico de *RoCh*, una obra de síntesis que tardará en ser sustituida como «guía» de investigaciones y estudiosos de la historia de la Iglesia primitiva y, en consecuencia, de la historia política y social de la Roma imperial, en la que tradicionalmente ocupa un importante capítulo. Entretanto, *RoCh* de Frensd será obra de consulta obligada para estudiantes y profesionales, historiadores de la Iglesia e historiadores del Imperio, debido a la ingente documentación recogida y analizada aquí con el fin de ilustrar desde una triple perspectiva (comunidad, dogma y patrística) los numerosos problemas que tuvo que afrontar el cristianismo en el primer medio milenio de su historia.