

Vilella Masana, Josep (ed.) (2015). *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona 606 p. Figs. b/n en el texto. ISBN 978-84-475-4247-5.



El libro reúne las actas del congreso internacional celebrado en Barcelona y Tarragona del 20 al 24 de marzo de 2012. En esos días se aproximaba el 1700º aniversario de la victoria constantiniana en Puente Milvio (28 de octubre de 312), momento, junto con la promulgación del llamado Edicto de Milán (febrero de 313), considerado clave en el giro hacia el cristianismo del Imperio romano. El título de la reunión, con interrogante, ya anuncia que el hecho se presta a matices, pues hace tiempo que los estudiosos cuestionan la “visión” de Constantino, a la vez que consideran que Majencio en absoluto era anticristiano; sin embargo, lo que fue una de tantas guerras civiles entre dos usurpadores alcanzó tal resonancia que hoy es el problema histórico más debatido. Debe señalarse el considerable esfuerzo realizado por el editor y su equipo, a los que felicitamos, pues no solo llevaron a bien la reunión, sino que ahora ofrecen una muy cuidada obra, aunque sea al precio de hacerlo tres años después, contenedora de 42 trabajos escritos en cuatro idiomas y donde solo la bibliografía final ocupa 58 páginas.

En el prólogo, Josep Vilella, director del Grup de Recerques en Antiguitat Tardana de la Universitat de Barcelona, que, con la colaboración de la Facultat de Teologia de Catalunya, organizó la reunión, expone las características del libro y justifica su división en siete partes. Todos los autores modernos coinciden en un punto y es en la imposibilidad de reconstruir los sentimientos religiosos de Constantino, cuya intimidad nos quedará siempre oculta, pero sí es posible debatir y contextualizar la actuación de un hombre público en cuanto que emperador; debemos recordar que su reinado (306-337) fue el segundo más largo del Imperio. Como bien sintetiza Vilella, Constantino, un sagaz estadista, resulta una figura tan polidrica como la luz que dijo que le había guiado

hasta la victoria. El subtítulo es explícito sobre las intenciones: se aborda la trabazón entre religión y política, para ello se juntan historiadores, filólogos, teólogos y arqueólogos, haciendo realidad no solo un enfoque multidisciplinar, sino contrastando, como se verá, interpretaciones divergentes, pues son mayores las incertidumbres que las certezas.

La primera parte lleva por título “Dos relatores y coetáneos de la *svolta*”, término traducible como “giro”, coherente tanto con el contenido, dos estudios italianos, como con el tema, pues cada uno analiza una fuente. A. Marcone, en *Lattanzio e Costantino*, repasa el *rhetor* africano converso al cristianismo venido a la corte de Tréveris como preceptor de Crispo, hijo de Constantino, y autor de las *Diuinae institutiones*, obra escrita con la finalidad de responder a los pensadores paganos, de la que produjo dos ediciones, una dedicada al emperador. Frente a la estudiosa DePalma, que había sugerido en 1994 fechas de 308-310, para la primera edición, y de 313, para la segunda, a partir del estudio textual de las copias medievales y de la influencia que en la legislación constantiniana ejercen ciertos pasajes, se propone una redacción vecina a 310, para la primera, y posterior a 324, para la dedicada.

El trabajo de R. Farina, *Costantino il Grande, primo imperatore cristiano. L'imperatore e il vescovo bibliotecario di Cesarea*, expone el gradual crecimiento del cristianismo, que también aplica al emperador, del que sostiene que tuvo una conversión progresiva, ya iniciada en la infancia, dando por buena la temprana negación del sacrificio en el Capitolio que argumentó Fraschetti (1986) —contra la versión defendida por Paschoud (1971)—, y culminada con el bautismo en su lecho de muerte (22 de mayo de 337). En la parte final cumple con la recuperación de Eusebio de Cesarea —sugerida por Benedicto XVI en 2007—, quien dijo que Constantino le reveló su “visión”. El obispo y bibliotecario palestino, considerado poco preciso, apologeta y servil por numerosos estudiosos modernos, es reivindicado como heredero de la tradición bibliotecaria alejandrina y un renovador de la misma en su versión cristiana. Una auténtica *svolta* cultural.

En la segunda parte, “Visiones y conversión”, se reúnen cinco trabajos. P. A. Barceló, con *Constantino frente a una controvertida elección: entre Apolo y Cristo*, recuerda el contacto privilegiado de regentes y dioses: Aureliano, antes de acometer la decisiva batalla de Émesa, tuvo una visión del dios Sol; Constantino hizo lo propio con Jesucristo. En un plano más inmediato, señala como la teología tetrárquica suponía el reconocimiento de la división de poderes, los dioses del panteón politeísta gozaban de iguales derechos; en la utilización del dios cristiano por Constantino subyacía la pretensión de aspirar al poder supremo sin tener que compartirlo. Barceló repasa las cuatro versiones de la “visión”: la del panegirista, que data en 313; la de Lactancio, que sitúa en 315, y las dos de Eusebio, una en 315 (*Hist. eccl.*, 9, 9, 2) y otra en 337 (*Vita Const.*, 1, 28-29) cuando, ya muerto el emperador, retrotrae el hecho a la campaña itálica. Tras la proclamación de Constantino por el ejército de Britania (306), su posición experimentó altibajos y un momento delicado fue el alzamiento de su

suegro Maximiano; aunque consiguió deshacerse de él, quedaba en precario y urgía crear el mito, de ahí el comienzo de las “visiones”. Luego vino la guerra contra el emperador en Roma: ante una campaña inicialmente adversa, la inesperada victoria alentó el mito. El autor (que difiere de Farina) retrasa la negativa a officiar en el Capitolio a 326; el hecho de que su padre, Constancio I, hubiera practicado cierta contención en la persecución de los cristianos no justificaría una temprana conversión, sino pragmatismo; la invocación al dios Apolo en 310 se enmarca en una lógica militar y la apelación a Cristo en 312 era factible después del Edicto de Galerio (311).

La aportación de S. Castellanos, “*Naciste emperador*”: *el panegírico a Constantino del año 310*, trata sobre el discurso de un retórico galorromano en el marco de la proclamación ilegal de Constantino. Se repasa la tradición de los panegiristas frente a autores que, como Elliot (1996), han defendido un Constantino cristiano antes de llegar al poder. La conclusión: se deben invertir los términos y valorar el uso político del lenguaje pagano, donde ya Constantino estaba construyendo su propia legitimidad al margen de la Tetrarquía, a la que pertenecía. En ese esfuerzo remontaría su linaje más allá de su propio padre y apuntaría a Claudio II (268-270), emperador que conservaba buena fama.

¿Qué símbolo lucieron las tropas de Constantino en Puente Milvio? A ello dedica J. Janssens su *Costantino e il monograma di Cristo*. La versión épica sugiere que hizo pintar el cristograma, sin embargo, es más probable que fuese la cruz monogramática, aunque se demuestra que, como signo oficial de la victoria, el emblema constantiniano, a su vez, se adoptó con rapidez. Para ello se repasan las indicaciones del panegírico de 310: en el templo de Apolo de Grand (Galia), el dios prometió treinta años de victorias mediante tres coronas con la cifra romana X en el interior. Lactancio (*De mort. persec.*, 44, 5), más próximo a la victoria, señala que en el sueño Constantino es exhortado a trazar en los escudos una X girada con la extremidad superior vuelta, lo que daría la cruz con la letra griega *rho* o estaurograma. Es Eusebio, más lejano a los hechos, quien describe el cristograma en el *labarum* (enseña de Constantino). La estrella de seis radios había sido un símbolo celta propio del *Sol Inuictus* (Apolo); en la segunda parte del trabajo se hace un repaso a la iconografía. El autor defiende una conversión anterior a la confrontación con Majencio.

El sueño y la visión constantiniana de cruces iluminadas en el cielo fueron interpretados como meros eventos astronómicos por Weiss en 1993. L. Canetti, en *Commonitus in quiete: la visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, realiza un documentado estudio donde no solo recuerda que ya hubo precursores de esa tesis a principios del siglo XVIII, sino que, sin descartarlos, no importa tanto lo que Constantino vio como lo que creyó haber visto o se convenció de ello. Se desarrolla una crítica a la reciente bibliografía anglosajona y se propone un nuevo método: la historia del recuerdo mediante el análisis léxico onírico de las fuentes. Ello lleva a enmarcar la polémica pagano-cristiana sobre los

oráculos y la apropiación cristiana del antiguo ritual de la *incubatio*. Canetti recuerda que se necesita un mundo que crea en un sueño, vector privilegiado de la epifanía divina. Constantino no creó un emblema (*labarum*), sino un objeto talismánico onírico; desde finales de 312 maduró sus convicciones y potenció la imagen de su elección divina en un determinado código. Nada nuevo, también su oponente Majencio consultaba adivinos y libros sibilinos; lo curioso es que Eusebio hable anacrónicamente de la destrucción por Constantino del *Asclepeion* de Aigai (Cilicia), lo que dice de la conquista cristiana del espacio sacro pagano. Canetti duda de que el pasaje de Grand sea fuente de Lactancio y Eusebio, también cuestiona la identificación de Apolo-Helios con el *Sol Inuictus* y se pregunta si el emperador no experimentó allí una *incubatio*, pues Apolo es una divinidad incubatoria, como su hijo Asclepio. Un pasado del que era necesario desembarazarse tras la victoria en Oriente contra Licinio, algo que captó Eusebio.

G. Bravo, con *Ni Orosio ni Zósimo: la conversión como estrategia política*, cuestiona como secundario el momento de la conversión y enfatiza que Constantino encajaría bien en un modelo de ambigüedad deliberada. De ella habrían surgido tanto las “visiones” recogidas por Eusebio, en un extremo, como las críticas de Zósimo, en otro. De este último analiza la sugerencia de que la conversión se habría producido con el fin de purificarse de sus delitos: las ejecuciones ignominiosas de su hijo Crispo y de la emperatriz Fausta (*Hist. noua*, 2, 29, 2-4), una imagen política negativa que no fue rebatida por historiadores cristianos como Orosio. Destaca como el emperador se negó a realizar el ancestral sacrificio en el Capitolio, puesto que, tanto si era ya cristiano como si no, el resultado era que dejaba en segundo plano el culto pagano. En conclusión, Orosio y Zósimo serían epígonos de tradiciones historiográficas, el auténtico “giro” era político, no religioso, al remodelar las bases del poder imperial. Incluso carece de relevancia que solo recibiera el bautismo en su lecho de muerte y de manos de un arriano, según el testimonio de Jerónimo (*Chron.*, a. 337).

“Italia” es el breve título del tercer bloque. C. Pannella, en *Roma: Massenzio, Costantino e gli spazi urbani*, realiza un estudio topográfico de la ciudad a comienzos del siglo IV. Majencio, el *Conseruator Urbis suae* de las monedas, impulsó la última gran intervención urbana. El derrotado emperador había puesto énfasis en el conjunto arquitectónico formado por la *Basilica Noua* y el Templo de Venus y Roma, un grandioso palcoscenio imperial; el hallazgo en 2006 de su posible insignia en las excavaciones próximas al Coliseo lo refuerza. Incluye la hipótesis de que la primera iglesia cristiana de la ciudad, la basílica de los Santos Apóstoles (hoy San Sebastián), fuese de ese período. Por contra, la obra civil de Constantino se limitó al Arco cuadriforme del Foro Boario y al mal conocido Palacio Sesoriano, que incluye una parte pública en las termas de Elena. La actividad se concretó en el extremo sureste de la ciudad, donde edificó la Basílica del Salvador, nueva residencia del obispo de Roma, llamada San Juan de Letrán en el siglo VII, sobre el anterior cuartel de los disueltos *equites singulares*,

fieles a Majencio, y la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén. Las basílicas de San Juan de Letrán y la primera de San Pedro del Vaticano (319-322) trazan el eje de la nueva ciudad cristiana, que deja de ser la capital del Imperio, pero que continúa siendo enorme, pues contaba con una población estimada de 700.000 habitantes. A la iniciativa imperial se debe el nacimiento del tipo de basílica con deambulatorio circiforme en los suburbios de Roma, donde forman la “corona” cristiana de la ciudad pagana.

Específica es la aportación de P. Pensabene: *Arco di Costantino*, monumento erigido en 315. El trabajo se divide en dos partes; la primera, descriptiva, analiza el mensaje de continuidad de la tradición pagana de los relieves, contradictorio con el contenido de la inscripción latina, analizada en la segunda parte. Se responsabiliza al orden senatorial de la construcción, reaprovechando relieves que sitúan al *Sol Inuictus* como deidad principal y a Marco Aurelio en escenas de sacrificios paganos, en una invitación al emperador a seguir las tradiciones, permisibles, a su vez, porque representan la exaltación de las *uirtutes* imperiales. Pero la ausencia de la ascensión de Constantino al Capitolio y las escenas de la guerra contra Majencio, que sitúan el conflicto civil en el mismo plano que la guerra contra los bárbaros, son respuestas del emperador; así deben entenderse los soldados partiendo de Milán portando la Victoria, mensaje en sintonía con la inscripción. Continuidad y suplantación, como el tondo adrianeo que luce el retrato de Constantino.

J. Desmulliez trata *Constantin et la christianisation de la Campanie*. Los puntos de partida son la *Vita* del papa Silvestre (314-335) y el polémico *Liber pontificalis* (ca. 535), que mencionan las iglesias que Constantino habría hecho edificar en Nápoles y Cápua, dotándolas de patrimonio y mobiliario litúrgico. La primera, de advocación ignota, es conocida (posterior Santa Restituta), dotada de cinco naves y ubicada en el centro urbano. En cambio, de la segunda, dedicada a los Apóstoles, se desconoce el emplazamiento, siendo candidatas San Pietro in Corpo, céntrica y donde se hallaron en el siglo XVIII restos de una basílica de tres naves, aunque quizás tardía, y la de los Santos Estefano y Agata, donde hay restos de una necrópolis paleocristiana en una zona excéntrica. La autora ve una política religiosa hacia la provincia después de 324, donde ya existían comunidades cristianas desarrolladas.

Se encontrará un análisis de las relaciones entre Constantino y la aristocracia senatorial en *Senatus dignitas non nomine quam re illustrior: Costantino e l'aristocrazia senatoria*, de R. Lizzi. La autora repasa primero la tradición historiográfica; de la imagen de desconfianza recíproca de Gibbon (1776) se pasó a considerar una dinámica de cambio gradual caracterizada por la gran inclusión de ecuestres (Seek 1883) y luego a ver el Senado como poco más que el consejo municipal de una ciudad con emperador ausente (Piganiol 1947). Con Alföldy (1948), el Senado pasaba a ser un reducto de tradición pagana y oposición, incluso militar; hasta Teodosio I. Chastagnol abrió el método prosopográfico (1960), que permitía a Arnheim (1972) diferenciar la situación entre Diocleciano y Constantino. Los trabajos de la segunda

mitad del siglo XX se han caracterizado por analizar las promociones; el cuadro ha sido reequilibrado, pero se sigue admitiendo su carácter innovador: los nuevos senadores ocupan más cargos en la administración. La segunda parte desarrolla testimonios contradictorios, desde el panegírico de Nazario (321) a la reacción de Juliano, el primero en criticar las medidas senatoriales de Constantino; luego de Aurelio Víctor y Eutropio, con el peor juicio sobre las acciones reformadoras, hasta Zósimo o Símaco. Del último se analiza cómo lo dice. La conclusión: medio siglo más tarde, la nobleza todavía era consciente de las oportunidades políticas que Constantino había restituido.

D. Vera aporta *Costantino, l'Africa e i privilegi dell'Italia: osservazioni sulla redistribuzione statale nel IV secolo*. Existen dos posturas en temas de historia económica, la que indica que la fiscalidad imperial fue motor del intercambio mediterráneo, como Wickham, 2005, y la contraria, en la que se inserta Vera, que considera la implicación fiscal poco significativa. La tendencia hacia la regionalización en los circuitos redistributivos, que venía desarrollándose desde la segunda mitad del siglo III, se recolocó con la fundación de Constantinopla, pues el grano de Egipto se destinó a la nueva capital. Ello fue motivo, desde 324, para que la recaudación de la *annona* de la ciudad de Roma se buscara en África, Sicilia e Italia Suburicaria. La prueba sería la fugaz creación, a fines del reinado de Constantino (324-337), de una prefectura del pretorio para África, un caso anormal de existencia para una sola diócesis, pero estratégica, y la eliminación de la Tripolitania de la lista de provincias suministradoras de aceite. De este modo, África quedó vinculada a Italia hasta la invasión vándala (429) y se explicaría la tolerancia relativa de Constantino con el cisma donatista.

En el centro del libro, la cuarta parte aborda “Iglesias y eclesiásticos”. Siguiendo con África, M.-Y. Perrin, en *Eusèbe de Césarée, Constantin, et le “dossier du donatisme”*, repasa la crisis acontecida en 312-314 en ese territorio y tratada en el libro X de la *Hist. eccl.* de Eusebio, que incluye seis documentos, cinco de ellos cartas del emperador. Se pregunta por el interés del de Cesarea por el cisma africano y por sus fuentes de información, aportando precisiones. Las cartas, contenidas en algunas ediciones griegas, fueron eliminadas en las versiones siríaca y copta, ello llevó a considerar dos ediciones eusebianas, donde la segunda habría buscado omitir los nombres de Licinio y Crispo; no obstante, Louth (1990) recordaba que ya Lawlor, en 1912, había señalado el carácter no sistemático de esa presunta eliminación. Las tesis modernas vuelven, así, a una sola edición; la no mención del concilio de Nicea sitúa la redacción entre finales de 324 y comienzos de 325. Se había considerado a Osio de Córdoba transmisor del dossier pero es improbable; el autor piensa en alguno de los obispos presentes en el concilio de Arles (314), quizás, sin ser concluyente, en Cresto de Siracusa. ¿Y el motivo? En Oriente Eusebio vivió las crisis meleciana y arriana, por ello se interesaría por el caso donatista y por la devolución de bienes a los cristianos africanos después de las persecuciones; allí

Constantino restituyó e hizo donaciones solo a los católicos, excluyendo a otras comunidades.

J. Vilella, en *Consideraciones sobre las Urkunden del conflicto arriano preniceno*, aborda la ordenación cronológica de los documentos sobre la controversia arriana. Los veinte primeros son anteriores a Nicea y fueron recogidos en la edición alemana de Opitz (1934), de la que se conserva la denominación *Urkunden* “documentos”; un trabajo que obliga a desarrollar la comparativa filológica y prosopográfica, bien resuelta. Opitz databa los escritos siguiendo la cronología larga (318-328), Vilella opta por la cronología corta, considerando el 321 como fecha del inicio de la disputa. La seriación queda así: la *Urk.* 6 sería la más antigua, redactada en Alejandría por los prelados excomulgados por el obispo Alejandro con el fin de extender la disputa más allá de Egipto; seguida por 14 y 15, que muestran un conflicto ya extendido, donde Alejandro solicita a otros obispos orientales que firmen contra los heréticos, pues estos habían obtenido simpatías en Siria; la *Urk.* 16 solicita el apoyo de Roma. Todas serían anteriores a la 4a, un texto de Alejandro a su *presbyterium* ante la adhesión de algunos clérigos de Mareótide a los postulados de Arrio, y a la 7, escrito de Eusebio de Cesarea al obispo alejandrino en defensa de los arrianos. Luego vendría la 2, cuando interviene el influyente Eusebio de Nicomedia por indicación de su homónimo palestino, que también habría animado a posicionarse a Paulino de Tiro (*Urk.* 8). El conjunto formado por 9, 3, 11, 12 y 13 son breves cartas cruzadas cuando los cabecillas arrianos todavía están en Alejandría. Les sigue la 10, con noticia de un concilio en Palestina que permitía a Arrio y a sus seguidores predicar en comunión bajo la autoridad de Alejandro, lo que acentuó la intransigencia de este. Ahora vendría la 1, cuando Arrio escribe a Eusebio de Nicomedia y está ya en Palestina, expulsado civilmente de Alejandría. Llegamos a las más recientes: en la 5 el de Nicomedia convoca un concilio en Bitinia para favorecer a Arrio y ganarse el favor del nuevo dueño de Oriente, Constantino, que ha derrotado a Licinio (18 de septiembre de 324). La 17 es una epístola del emperador al episcopado oriental zanjando el tema, pues la paz civil depende de la paz religiosa, y delegando en su comisionado, el obispo Osio de Córdoba, la reunión de un sínodo en Alejandría. La 4b es la irritada respuesta de Alejandro y su círculo, redactada por el joven Atanasio, con el tiempo su sucesor, contra los requerimientos constantinianos y, en especial, contra el obispo de Nicomedia. Con las 18 y 19, vemos a Osio favorecer la elección para obispo del antiarriano Eustacio en la estratégica Antioquía, y allí presidir, a principios de 325, una reunión para contrarrestar a los arrianos fuera de Egipto. Finalmente, la 20 es la invitación de Constantino a celebrar un concilio ecuménico en Nicea, donde Alejandro podía acudir fortalecido.

Relacionado con el anterior, D. Abadías, con *Las iglesias del concilio de Nicea*, señala que si algo define esa reunión es la prisa. No era para menos, al convocante, Constantino, ahora emperador único, le urgía cerrar discusiones y verse respaldado por una Iglesia unida. Sin embargo, después de las persecu-

ciones y al ritmo del crecimiento de inicios del siglo IV, no era el aspecto doctrinal el único elemento en disputa, el modo de organizarse “las iglesias” lo era tanto o más. Se repasa la alejandrina, un conjunto de comunidades herederas de apologetas, exegetas, filósofos cristianos y teólogos que se movían entre la unidad y la disgregación. La persecución, que en Egipto se alargó de 303 a 313, favoreció casos como el de Melecio, obispo de Licópolis (Asiut), que nombró presbíteros en diócesis ajenas. Los obispos, que habían comenzado como unos *primi inter pares*, tendieron a convertirse en la autoridad teológica y disciplinar de su jurisdicción. En Alejandría, entonces la segunda ciudad del Imperio, los presbíteros, agrupados en cinco distritos urbanos, gozaban de independencia; mientras el obispo Alejandro era portador de la nueva estructura episcopal otros contemporáneos, como “los Eusebios”, podían compartir con Arrio las “jerarquías paralelas”, a la antigua manera, sin coincidir por ello en los postulados doctrinales. Las fuentes de la densa teología alejandrina pueden remontarse a Filón, Clemente y, especialmente, a Orígenes (185-ca. 250). Abadías, seguidor de la “cronología larga” en los inicios del conflicto arriano, repasa los preliminares de Nicea, la teología de Arrio y el papel de las asambleas episcopales desde los siglos II-III, en especial la de Antioquía (252), no ecuménica pero sí mayor a las anteriores. Concluye que si durante los siglos II-IV las comunidades cristianas no se fragmentaron más fue por los obispos. A inicios del siglo III, el obispo Demetrio de Alejandría ya había intentado “controlar” sin éxito las congregaciones de su ciudad; la monarquía cristiana traía aparejada la “monarquía episcopal”, aunque la doctrina nicena no se impondría hasta el sínodo de Constantinopla (381); Arrio habría contribuido, de forma indirecta, a esa deriva.

Un Constantino en alza, que buscaba afianzar el cristianismo, se vio inmerso en las disputas eclesiásticas y doctrinales, con su corolario sociopolítico. M. C. Chiriatti, en *L'incontro-scontro politico-ideologico tra Chiesa e Impero: la relazione tra Costantino e Atanasio di Alessandria alla luce dell'Apologia* contra Arianos, muestra que, aunque el emperador favoreció la ortodoxia, la extrema intolerancia de Atanasio le causó problemas. Un desencuentro que le costó al obispo el exilio, aunque supo desplegar una hábil diplomacia. En un fuego cruzado, mientras el emperador deseaba zanjar la cuestión de Arrio, al obispo lo que más le inquietaba eran las maniobras de los melecianos, pues denunciaron su irregular acceso a la cátedra y, en posteriores ocasiones, diversos abusos. La tradición consideraba que la condena al exilio de Atanasio se debía a agotar la paciencia de Constantino, Chiriatti destaca que fue alejado de su diócesis por miedo a los usurpadores y para defender la integridad del obispo. Ello es dar crédito a la versión de Atanasio.

Prosigue A. Alba con *Un modelo constantiniano de política religiosa: el sínodo de Tiro de 335*. Tras Nicea, la imposición de Atanasio en la cátedra episcopal de Alejandría por su mentor, Alejandro, acentuó el conflicto con arrianos y melecianos. Constantino impuso una precaria paz, pero los adversarios de Atanasio forzaron un concilio en Tiro para juzgarlo; su condena al exilio no fue doctrinal sino derivada de

acusaciones de violencia impropia. La autora considera clave ese punto, aplicable a todos los concilios hasta 361: presidencia de una autoridad civil y obispos que hacen de jurado, imitando a los tribunales ordinarios. Tradicionalmente el exilio de Atanasio se había considerado derivado de su negativa a aceptar a Arrio, pero se valora a un Constantino que va a iniciar la dedicación de la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, en el marco de la celebración de sus treinta años de reinado, y al que urge obtener un consenso en el seno de una Iglesia dividida. El éxito en Tiro de la facción eusebiana, más dócil que la nicea, tuvo replica en el obispo de Roma, que convocó un sínodo independiente del poder imperial (340) para juzgar de nuevo los casos de Atanasio y Marcelo de Ancira, lo que fue el principio del refuerzo de la autoridad del sucesor de Pedro frente a una Iglesia imperial basada en un monarca terrenal que representa al monarca divino. La respuesta definitiva de la Iglesia apostólica al sínodo de Tiro fue el de Sárdica (343).

P. Maraval se pregunta *Constantin est-il devenu arien?* Jerónimo afirma que Constantino fue bautizado en su lecho de muerte por Eusebio de Nicomedia, arriano, de ahí que los historiadores modernos consideren que el emperador se decantó por esa herejía después de Nicea. Sin embargo, casi todos los autores de los siglos IV a VI, así como algunas cartas del propio emperador, contradicen ese cambio. Maraval realiza una lectura crítica de las obras de Atanasio, quien presentó a todos sus adversarios como “arrianos” que le perseguían y los agrupó falsamente en un bloque monolítico. Considera que permitir la vuelta del exilio del de Nicomedia o la admisión de Arrio no justifica cambios en el emperador; y el que algunos obispos de Oriente fueran depuestos tras Nicea, se debió a causas locales, no doctrinales, entre ellos el propio Atanasio. Por su parte, Jerónimo era sacerdote en Antioquía, una comunidad nicea fiel a la memoria del destituido obispo Eustaquio, quien tenía a los “Eusebios” por heréticos. Contra la tesis de Maraval, ver más adelante R. Teja.

J. Fernández Ubiña, con *El oficio episcopal en época de Constantino*, muestra, frente a una opinión extendida, que las medidas clericales del emperador no supusieron una revolución, pues muchos aspectos ya venían apreciándose; la política de Constantino solo habría supuesto, y no es poco, una aceleración de tendencias y una amplitud de su impacto social y religioso. Las funciones episcopales comenzaron a definirse a finales del siglo II e inicios del III, entonces los obispos asumieron la enseñanza, los necesitados y la representación de su Iglesia ante el exterior; la comunidad escogía a su obispo, vitalicio y ligado al territorio. Desde mediados del siglo III, la expansión del cristianismo y el enriquecimiento de las iglesias animaron las ambiciones, las camarillas y la pugna por el control de las principales sedes episcopales. La disciplina pasó delante del aspecto doctrinal, se dieron nombramientos de obispos por otros obispos, designación de sucesores y traslados de sedes. Al ritmo de las controversias donatista y arriana, los concilios regionales y ecuménicos se impusieron a los provinciales, y los obispos crearon un sistema económico paralelo al imperial (tesis de Mazzarino),

que aumentó la capacidad asistencial de la Iglesia. A inicios del siglo IV los obispos tanto podían garantizar la paz social como perturbarla y las acciones de Constantino condujeron al enriquecimiento eclesiástico. La nueva dignidad y autoridad de los obispos los convirtió en censores de la vida pública, aumentaron sus atribuciones judiciales —los acuerdos conciliares obligaban a los gobernadores provinciales—, podían legalizar manumisiones y, quizás siguiendo una ley de Licinio de 318, desarrollar la *episcopalis audientia* o recurrencia al obispo en litigios civiles.

La quinta sección del libro se dedica a la “Tradición pagano-imperial”. G. Bonamente, en *Costantino e l'editto ai “provinciali d'Oriente”*, realiza un documentado estudio sobre el edicto dirigido a los orientales tras la victoria sobre Licinio (324). En él, se apela a la paz y a la tolerancia religiosa; la novedad que aporta el trabajo es el análisis del tono, que deja ver la desaprobación de los cultos tradicionales de quien aún era *pontifex maximus* y, a la vez, *κοινὸς ἐπίσκοπος*. La violenta condena a los perseguidores, focalizados en Diocleciano, tiene que ver con la liquidación del experimento tetrárquico y con el inicio de una monarquía y una política filocristiana en un Oriente donde la capilaridad de la nueva fe era importante, y donde el emperador efectúa la distorsión histórica de unir el fin de la reciente guerra civil con el fin de las persecuciones. De aquí el abandono del *Inuictus*, de resonancias solares, por el más cristiano *Victor*. En suma, un edicto de tolerancia a los paganos, todavía numerosos, aunque en tono imperativo, donde se les limita la construcción de nuevos templos, pero en contradicción con el de Cesarea, que habla de destrucciones generalizadas.

En línea con la temática anterior, S. Guillén, con *Las medidas antipaganas atribuidas a Constantino en la Vita Constantini*, repasa la política religiosa posterior a 324. Concluye que el obispo de Cesarea presenta una imagen manipulada de un emperador que se beneficia de la alianza con el dios cristiano. La obra de Eusebio había servido para complacer a Constancio II, interesado en prestigiar el linaje familiar con la confección ideológica del retrato paterno, e incluso de la presunta simpatía del abuelo hacia los cristianos. El resultado fue el “Constantino” de Eusebio, un monarca que, por primera vez en la historia de Roma, apostaba por el cristianismo y cuya conversión no derivaba de contactos previos sino de una visión, el prototipo del monarca ideal. Era necesario eliminar todo rastro del político que, con la colaboración de Licinio, había buscado la paz y la concordia en 313. Para ello se sirvió de su gran erudición y, a imagen de otros personajes testamentarios, creó un Constantino que lideraba una misión divina contra el paganismo. Esa fe eusebiana entra en contradicción con el tradicional rito seguido en la fundación de Constantinopla o con pasajes de su misma obra, que exponen como la fe del emperador aumentaba gradualmente. La destrucción de algunos templos en Oriente y su expolio fue distorsionada por Eusebio, pues se debieron a motivos políticos y económicos concretos.

S. Montero aporta *Constantino y los ríos del Imperio: tradición e innovación*. Constantino dejó de acuñar

en las monedas imágenes de las divinidades fluviales. Ello contrasta con las representaciones de Maximino Daya (Orontes, Nilo) o de Hannibaliano (Éufrates). Eusebio añade que disolvió el colegio de sacerdotes eunucos consagrados al culto del Nilo y encargados de la medición anual de la crecida. Montero demuestra que no se rompe con la tradición pagana, recogida en los panegiristas, quienes presentan al Saona y al Ródano como obstáculos en la marcha contra Maximiano (309). Levantar un puente siempre reunió un halo sacrílego, el del Rin, entre Colonia y Deuz (310), se justificó por el sometimiento de los enemigos. El Adigio (312) sirvió para comparar al emperador con un torbellino. El Tíber (312) constituye la relación más importante del emperador, pues Majencio construyó un puente de barcas que cedió —o fue saboteado— en su retirada, pero según la fuente de turno fueron el río o el propio puente los agentes divinos, que Eusebio compara con la bíblica narración del faraón y su ejército tragados por el Mar Rojo. El Rin vuelve a ser objetivo de atención en la campaña contra los germanos (313) y el Danubio por el enfrentamiento con sármatas y godos (328), emulando a Trajano con un puente de piedra en *Sucidava* (Corabia, Rumanía).

J. Andrés Pérez muestra, en *Constantino y la aeternitas Romae*, como la eternidad de la ciudad fue un concepto unido a la ideología imperial vigente en el programa de reafirmación patriótica que Majencio utilizó contra Severo y Galerio. La victoria de Constantino debió ser para Roma un hecho inesperado; la política del nuevo emperador podía sacar provecho de una idea de eternidad presente en ambas partes. La *Vrbs* pasó a experimentar una compleja retórica de admiración e *imitatio* trasladada a Constantinopla. El autor demuestra que ni Majencio fue forzosamente impopular entre la ciudadanía romana, ni Constantino desatendió las “reliquias” paganas. La prueba es que llevó a la nueva capital el *Palladium*, estatua de Palas Atenea supuestamente traída desde Troya hasta Roma por Eneas.

S. Benoist, en *La statio principis de l'empereur Constantin: figure augustéenne ou prince révolutionnaire?*, aporta otro estudio con interrogante, ahora sobre la definición del oficio de emperador. En la primera parte se revisa como es tratado Constantino en la ambigua *Historia Augusta*; también en los panegíricos. En la segunda parte se evidencia la metamorfosis en la titulación imperial a través del análisis de 14 inscripciones seleccionadas. En el epílogo se recapitulan los nombres del príncipe y de sus hijos, la filiación dinástica y el entronque con Augusto. Los usos paganos, como el *diuus Constantinus*, los poderes y los títulos evidencian continuidad, también las fórmulas de acción e identidad. Como respuesta a la pregunta inicial, vemos a un emperador romano, dimensión ocultada por relatores como Eutropio o Eusebio.

En la misma línea se encuentra el trabajo de E. Galindo: *Augusto, un modelo para Constantino*. En relación con el emperador al que se dijo *felicior Augusto, melior Traiano* (Eutr. *Breu. Hist. Rom.*, 8, 5, 3), se comparan las *Res gestae* con la *Vita Constantini*. Ambos monarcas tuvieron muchas cosas en común: justificar su ascenso al poder, amplio uso de la propaganda, dejar sistemas de gobierno diferentes

a los que existían a su llegada, silenciar el nombre de sus oponentes (Majencio fue “el tirano”), contar con un ejército fiel a su persona y un antecesor ilustre. Pese a que la República y Diocleciano coincidían en desterrar el concepto dinástico, ambos lo recuperaron, heredaron ejércitos prestados, explotaron el prestigio como generales garantes de la paz, y justificaron sus triunfos por la predilección divina. El primero construyó una Roma de mármol, el segundo una nueva ciudad que llevaba su nombre, lo que lo acercaba a Alejandro, embelleciéndola con el expolio de prestigiosos lugares. En definitiva, las *uirutes* de Augusto fueron dotadas de nuevos valores semánticos: de la *pax deorum* se pasó a la nueva *pax dei*.

El especialista T. D. Barnes, en *Constantine and the Imperial Succession*, repara en las fechas de enlaces y en datos de la *Origo Constantini imperatoris* (siglo VI) para sostener que Constantino diseñó dos planes de sucesión. El sistema tetrárquico rompía con la herencia, pero lo hacía de forma relativa, pues Constantino y Galerio probablemente casaron con hijas de Maximiano y Diocleciano. De los cuatro emperadores solo dos tuvieron descendientes varones: Constantino (n. 273) y Majencio (n. ca. 282). El modelo sirvió a un proyecto temprano (315) de Constantino, cuando era responsable de Occidente y parecía que su segunda y todavía joven esposa, Fausta, no le daría ningún hijo. En ese momento propuso designar a su hijo Crispo (n. ca. 295) *Caesar* de su colega Licinio en Oriente, aceptando a cambio su cuñado Basiano como *Caesar* en Occidente, proyecto que abandonó cuando descubrió que Fausta estaba embarazada, hecho que provocó una guerra con Licinio (otoño de 316). Mucho después, con motivo de sus *tricennalia* (335-336), trazó un segundo plan concertando una serie de matrimonios para restablecer un colegio de cuatro emperadores, con sus hijos Constantino (*Augustus*) y Constante (*Caesar*), en Occidente, y su hijo Constancio (*Augustus*) y su sobrino Dalmacio (*Caesar*), en Oriente. Esta propuesta no prosperó al morir Constantino.

D. Gorostidi, O. Olesti y R. Andreu, en *La función propagandística de la epigrafía bajo Constantino: el caso de los miliarios catalanes*, inquieran sobre la propaganda política, primero con los formularios seguidos en *Emerita* y *Tarraco*, donde se observan los tres ejes constantinianos: diligencia con los ciudadanos (*amplificator totius orbis Romani*), bondad con el género humano (en especial: *bono generi humani natus*) y victoria sobre los enemigos (*triumphator omnium gentium*). A continuación, se valoran los miliarios documentados en Cataluña, desarrollando la tesis (Olesti 2009) de una política viaria en el noreste peninsular, que tendría como base la fortificación de Sant Cugat del Vallès, los miliarios hallados a su alrededor —la presencia de miliarios del joven Licinio II es relacionada con la presencia del primer *comes* documentado en *Hispania*—, la fortificación de *Barcino* y Sant Julià de Ramis (Girona), las defensas en Coll de Panisars, los *Claustra Pyrenaei* que menciona Orosio, el *Castrum Helenae* (Elna, Rosellón) y los 27 miliarios de la Narbonense de Constantino siendo todavía *Caesar*. ¿La finalidad? Se señala la vinculación del territorio con la *annona militaris*.

Los “aspectos legislativos” son reunidos en la sexta parte del volumen. Comienza M. V. Escribano con *El edicto de Constantino contra los hereéticos: la desviación religiosa como categoría legal*. El edicto de 326, contenido en Eusebio, fue la primera norma imperial que definió la herejía y la incorporó a las categorías legales romanas. El documentado estudio sitúa esa disposición en su contexto histórico y permite proyectarla en la legislación posterior. La ley, redactada en forma de edicto a los gobernadores y de epístola a los hereéticos, contiene inspiración cristiana, tal vez de Lactancio, pero su forma sigue la tradición legal romana, como el *rescriptum* de Diocleciano contra los maniqueos (302). La autora muestra que la ley tuvo escaso éxito, pues la norma contra los hereéticos de Teodosio II (435) menciona como activos a casi todos los grupos que Constantino había combatido; la verdadera importancia fue la futura definición criminal y la exclusión social del hereje, con la consecuente construcción de su imagen abominable, la voluntad de intervención imperial, la autoridad del obispo para distinguir entre ortodoxos y hereéticos y la previsión del arrepentimiento para salvarse del castigo. En suma, una norma agresiva, como habían sido las disposiciones tetrárquicas; pero Constantino instaba a los cristianos a no forzar todavía la conversión de los paganos.

Relacionado con lo anterior, E. Moreno, en *Procesos de causas de magia durante el principado de Constantino: los casos de Sópatro de Apamea y Atanasio de Alejandría*, repasa las dos acusaciones sobre magia que se conocen durante el reinado de Constantino. En ambas está presente la tradición no cristiana, pues una ley de 318 destinada a los medios rurales de Italia permitía algunos usos llamados *remedia*, curadores de enfermedades o salvadores de cosechas. Sin embargo, los casos se desarrollaron en Oriente: el del filósofo sirio Sópatro, un influyente cortesano condenado a muerte sin juicio entre 330 y 335, en una clara limpieza política que partía del propio emperador; y el de Atanasio, obispo de Alejandría, a instancias de los melecianos, que le acusaron del supuesto asesinato maléfico del presbítero Arsenio, sin llegar a juicio al descubrirse este con vida. Las dos causas se instruyeron de forma arbitraria para acabar con competidores políticos o doctrinales.

Los investigadores se han dividido ante la actitud de Constantino hacia los judíos, pues, si bien se garantizó su protección jurídica en la tradición romana, algunas medidas recortaron sus derechos. R. González, con *Entre la permisividad y el desprecio: los judíos en la legislación de Constantino*, se decanta por los autores que recalcan como el giro del emperador significó un perjuicio; en especial sigue a De Bonfils. Los ejemplos aludidos: aunque los sacerdotes judíos podían beneficiarse de exenciones personales y civiles (*munera curialia*), como los sacerdotes cristianos o paganos, se limitaron al patriarca en Tiberiades y a los miembros del Sanedrín, sin alcanzar a la diáspora. La ley no prohibía a los judíos poseer esclavos paganos o cristianos, pero sí su circuncisión, lo que equivalía a dejar a los amos en precario. Eusebio menciona una ley que condenaba la simple posesión de un esclavo cristiano por un judío, decretándose su

entrega a la Iglesia a cambio de una compensación económica, en la práctica una expropiación. Otra ley castigaba con la hoguera a los judíos que ejercieran violencia física contra los conversos al cristianismo, pues su tradición preveía la lapidación de los apóstatas. Dicha ley solo protegía a los judíos conversos a la fe nicena.

Contrapunto del trabajo anterior es el de C. Lillo, *El comes José, paradigma del judío en época constantiniana*. Mientras los cristianos pudieron elevar su doctrina al rango de ley civil, se iniciaba una existencia cada vez más deteriorada para paganos, judíos y grupos considerados hereéticos. La biografía de José de Tiberiades, recogida por Epifanio de Salamina, muestra las posibilidades sociales de un judío converso, que alcanza los más altos puestos de la administración estatal. José (ca. 290-361) era encargado de recaudar entre las comunidades judías en Cilicia, lo que no le haría muy popular; menos todavía su conversión cristiana, acompañada de agresiones en su comunidad, de las que fue salvado por el obispo. José llega a la corte de Constantino, quien oye su historia, y lo premia elevándolo a *comes* y diciéndole que le dará lo que le pida. Nuestro converso solicita permiso para construir iglesias cristianas en zonas judías donde no había griegos, samaritanos o cristianos, pues los judeocristianos ya no contaban. Las construyó con dinero imperial, en definitiva era el comisionado de un emperador que, pese a sus ambigüedades, se rodeaba de cristianos y cristianizaba el Estado romano.

J. A. Jiménez estudia *El emperador Constantino y los espectáculos del anfiteatro*. A fin de ensalzar al emperador, Eusebio afirma que Constantino abolió los combates de gladiadores. Como ya indicara Wiedermann (1992), se demuestra que el de Cesarea malinterpretó el rescripto de Beirut (325) dirigido al *uicarius* de Oriente, ordenándole que, ante la falta de mano de obra en las minas, se permutasen las condenas *ad ludum* por *ad metalla*, penas similares, no necesariamente mortales, pero con elevado riesgo. La documentación anfiteatral muestra la vigencia de los juegos: Constantino arrojó germanos a las fieras en Tréveris, ofreció juegos gladiatorios tras su entrada en Roma y, como otros emperadores, legisló sobre esa actividad, incluso en fechas tardías (333-335). Y en Oriente, pese a la recomendación, se organizaron *munera gladiatoria* en Antioquía en 328.

M. Marcos, en *Echoes of the Great Persecution: Punishments in Constantine's Legislation*, indaga si lo que vio Constantino durante las persecuciones de Diocleciano inspiró los brutales castigos contemplados en su legislación. Aunque Eusebio atribuya a Licinio barbaridades, solo Eutropio se percató de la severidad de las leyes constantinianas. La pena de muerte se amplió a 25 nuevos supuestos. Las torturas se agravaron, aunque no eran nuevas, como tampoco lo era no distinguir en su aplicación *honestiores* de *humiliores*. Seis constituciones establecían la *crematio* por diversos crímenes, el *patibulum* (crucifixión) seguía vigente, así como la *datio ad bestias*. Con el *culleus* (introducir el reo en un saco con animales y arrojarlo al mar o a un río) se recuperó una arcaica pena aplicada a parricidas en desuso durante el Imperio. Puede servir de ejemplo de crueldad el vertido de

plomo fundido en la boca de la nodriza cómplice de secuestro. De esta forma, las *amputaciones* entraron con fuerza en el código legal romano tardío. Otra huella: la consideración de la herejía como delito, los métodos en su búsqueda, el lenguaje condenatorio y el castigo por el fuego se inspiran en la persecución contra los maniqueos de Diocleciano (297-302) y en las acciones seguidas por Galerio y Maximino Daya. En resumen, se buscaba aterrorizar a los súbditos, que a buen seguro tenían referentes recientes.

No se conserva ninguna ley que nos diga cuándo se abolió la crucifixión, aunque con el ascenso del cristianismo ya no procedía. A. Di Berardino, en *Crocifissione abolita da Costantino*, realiza un largo repaso que intenta responder a esa pregunta. Se remonta a Pablo de Tarso, que inicia la primera reflexión teológica sobre la cruz, y prosigue con numerosos datos hasta finales del siglo IV. La consideración de la cruz como símbolo positivo llevó a la palabra *signum* como su representación gráfica, mientras que *σταυρός* retenía el significado de *patibulum*. El autor sostiene que el término *crux* en fecha avanzada no se refería ya a la crucifixión sino a la horca; no obstante, Fírmico Materno, en 330, todavía habla de la pervivencia de la crucifixión. Debemos esperar a los escritos del pagano Aurelio Víctor (ca. 361) que atribuyen a Constantino la abolición, aunque puede que se refiera solo a la prohibición del *crurifragium* (rotura de las piernas del reo). Por consiguiente, el tema sigue abierto.

Finalmente, la séptima parte lleva por título: "Fortleben", la pervivencia del recuerdo constantiniano. Comienza L. Pietri con *Pour une relecture de la Vita Constantini d'Eusèbe de Césarée: Constantin, nouveau Moïse o nouveau Paul?* Se demuestra que Constantino estuvo lejos de presentarse como un nuevo Moisés, al que solo citó en una ocasión, pues carecía de formación en las Escrituras; esa fue una construcción literaria del de Cesarea, que paralelizó a su gusto los detalles: ambos habrían vivido de jóvenes en la corte de un tirano (el faraón y Diocleciano); se convirtieron en dirigentes en episodios donde habrían perecido ahogados sus rivales (Mar Rojo y Tíber); y una inspiración divina les habría advertido de complots familiares (Aaron y Licinio). En sus cartas y alocuciones a Oriente, Constantino se presentó desde 324 como "servidor de Dios", apelación empleada también con los obispos, responsables internos, y utilizada en la pretensión de asumir la representación externa de la Iglesia. Frente a la reciente posición de Staats (2008), que sostiene que las sentencias paulinas influyeron en las constituciones imperiales, se evidencia que solo en una ocasión el emperador citó a Pablo. Pero aquí sí había coincidencias aprovechables: ambos reciben una revelación tardía, en un viaje, a pleno día, acompañada de señales luminosas, abrazan la nueva fe con similar certitud, sin meditación y se convierten en servidores de Dios, por tanto el complejo funerario proyectado por Constantino debe interpretarse en clave de convertirse en un apóstol vocacional. Como Pablo.

R. Teja, en *Constantino frente a Constancio II: la deformación de la memoria histórica en el debate entre "arrianos" y "nicenos"*, nos dice que más que los

treinta y un años de reinado de un Constantino que se reinventó a sí mismo muchas veces, son los diecisiete siglos de mito y estudio del "postconstantino" los que han creado infinidad de imágenes contrapuestas. En especial, el largo episcopado de Atanasio de Alejandría (328-373), interesado en hacer una apología de sí mismo, lanzó comparativas de Constantino y Constancio II según el momento, incluso con el error flagrante de situar al segundo en el Sínodo de Tiro (335). Fue Atanasio quien asoció a Constantino con la ortodoxia nicena frente a un hijo arriano, por ello el emperador arrianizante en sus últimos años de vida fue silenciado y convertido en un adalid de la ortodoxia, base de la leyenda medieval mantenida por las iglesias posteriores (católica y reformada). La literatura iniciada por Lactancio de contraponer emperadores buenos (cristianos) y malos (paganos) derivó en una nueva consideración de buenos (nicenos) y malos (arrianos y eusebianos). Si nos fijamos en Constancio II, Hilario de Poitiers recibió mejor a Juliano, pese a ser pagano; Lucifer de Cagliari lo calificó de anticristo y Optato de Milevi ignoró su reinado. Teja considera (contra Maraval) que sí eran arrianos Constantino y Eusebio de Nicomedia, por lo que, pese a las duras críticas, Lucifer de Cagliari era coherente. Ya Martin (1974) indicó el giro de Atanasio en 357, que recreó a un Constantino favorable a su persona frente a un abominable Constancio II. Osio de Córdoba trasladó las comparaciones a los hermanos Constante y Constancio II. Y Cirilo de Jerusalén trató de atraer la atención imperial con el aviso de la aparición de una cruz luminosa sobre el Gólgota. Se muestran las sutilezas de la retórica de los escritores cristianos: si Gregorio de Nacianzo, obispo capadocio, ensalzó un Constancio II contrapuesto a Juliano el Apóstata y lo situó sentado a la diestra de Dios, no extraña que, en Occidente, Ambrosio de Milán hiciese lo mismo con Constantino.

M. Di Marco, con *L'immagine di Costantino in alcuni autori latini sul finire dell'Antichità cristiana*, repasa algunas diferencias que llevaron a crear las imágenes de Constantino en la patrística, desde el Edicto de Tesalónica (380) hasta el fallecimiento de Beda el Venerable (735). Comienza con Jerónimo (post. 380), quien, al realizar una traducción latina de Eusebio, cambió numerosos detalles de largo recorrido, como es sabido, en especial el bautismo arriano del emperador. Rufino de Aquileya (ca. 402-403), otro traductor latino de Eusebio, que escribe mientras Alarico saquea Italia del Norte y el obispo Cromacio demanda obras que eleven la moral mediante el conocimiento del pasado, recrea un Constantino que, aunque obtiene el Imperio con la fuerza de las armas, lo recibe como recompensa divina por su sumisión a Dios; también ensalza a Elena, la madre del emperador, en su rol de localizadora en Jerusalén de la cruz de Cristo. Sulpicio Severo (ca. 403-404) pinta un Constantino sin sombras, con un destacado papel en Nicea, y comparte con Rufino el rol de Elena. Sin embargo, Agustín (ca. 415) no sigue la idea de *svolta* constantiniana (ver el siguiente trabajo de Villegas), pues busca desacralizar el poder imperial y guarda silencio sobre la madre. El galaico Orosio (417-418), compilador de calamidades de gran éxito en el Me-

dioevo, retoma el carácter de concubina aplicado a Elena, ya presente en Jerónimo, desplaza el título de primer emperador cristiano a Filippo el Árabe, reúne la larga lista de víctimas que fue dejando en su camino (menos Fausta) y narra Puente Milvio y su intervención en Nicea de forma lapidaria, a la vez que silencia los temas donatista y arriano. Casiodoro se interesó por Constantino en dos ocasiones; en 519 deja en buen lugar al emperador desde su visión de aristócrata romano, treinta años después, realiza una Historia eclesiástica donde calumnia a Sópatro, el filósofo pagano que se dice negó la absolución a Constantino por la muerte de su hijo Crispo, pues sabía que el paganismo también tenía medios de perdón, lo que le sirve para construir un rey niceno al que junta con la leyenda del bautismo romano. Acaba en el *Actus Sylvestri*, un relato hagiográfico de fines del siglo v que reconstruye la vida del papa Silvestre, al que se atribuía el milagro de la curación de la lepra del emperador; el cual, agradecido, ayudaba la Iglesia y recibía un bautismo romano. Esta obra será seguida por Gregorio de Tours, Adelmo y Beda, pero no por Isidoro de Sevilla, que continuó recogiendo el bautismo nicomedense.

Prosigue con Agustín el trabajo de R. Villegas Maior temptatio: *Constantino y el imperator christianus en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona*. Agustín, como otros autores de principios del siglo v, recuerda los gestos de la dinastía teodosiana, lo que le lleva a rechazar una *svolta* constantiniana. Según él, los problemas de la Iglesia solo habían mudado desde los emperadores perseguidores a los herejes, especialmente a los para él próximos donatistas; un plan de Dios contra el que nada podía hacer un emperador. De esta forma, el discurso del de Hipona se sitúa en las antípodas de la exaltación eusebiana, en un tiempo en el que la Iglesia, ya consolidada, resta importancia a la conversión de un emperador o a la represión estatal de cultos paganos, a la vez que justifica el declive romano como un cumplimiento profético de las Escrituras. Sin embargo, para contrarrestar al donatista Petiliano, obispo de Cirta, quien utiliza argumentos lactancianos en su defensa señalando la muerte de algunos apostólicos, en *De ciu. dei* 5, 25 se ve obligado a presentar a un Constantino sin claroscuros en su intervención frente al donatista Ceciliano.

R. Franchi realiza, en *La política religiosa di Costantino negli storici ecclesiastici: tra elogio e distacco*, otro estudio sobre la imagen de Constantino según los intereses de los escritores. El clásico libro de Burckhardt (1853) presentaba un Constantino ateo y oportunista, que se servía del cristianismo para gobernar y obtenía en Eusebio un sumiso que hacía de "teólogo de la corte"; más recientemente, Peterson (1983) considera que la fe trinitaria hacía imposible un poder totalitario en el plano religioso, por ello Eusebio habría dado dimensión teológica a la monarquía divina y al Imperio romano como modelo político, concepción en crisis en el Occidente de Ambrosio de Milán y en el Oriente de Juan Crisóstomo; pero, siguiendo a Farina (1966) Eusebio habría creado la teología política. Para justificar esa monarquía, el de Cesarea habría sido evasivo en ciertas cuestiones. A mediados del siglo v, Sócrates de Constantinopla

silenció la confiscación de bienes de templos y la masacre de familiares; el mérito que se atribuía a Constantino era haber impuesto la paz en la Iglesia. Su contemporáneo Sozomeno comparó el triángulo Constantino, Fausta y Crispo con la tragedia de Eurípides y con el tema bíblico de José y la mujer de Putifar; tal vez por la impresión del desenlace en la relación entre Teodosio II, Eudocia y Paulino, acontecida en 440. Finalmente, Teodoreto de Ciro pintó un Constantino campeón de la ortodoxia.

Muchos ven una imagen negativa de Constantino en Juan de Lido; en contra *Constantino como modelo en el De magistratibus populi Romani de Juan de Lido*, de M. Vallejo. Ya que Juan no podía criticar directamente a los emperadores de su tiempo (Anastasio, Justino I y Justiniano I), destacó a Constantino en lo favorable para evidenciar las carencias de esos gobernantes. Pese a haber fundado la capital de Oriente, Anastasio mandó fundir las estatuas de bronce que había erigido; Justiniano le echaba en cara haber perdido Escitia y Mesia, debilitando la frontera norte y, pese a que en su coronación Justino I fue aclamado como un nuevo Constantino, la documentación oficial hizo caso omiso. Se recuerda que en tiempos de Atanasio escribe Zósimo, la peor opinión sobre Constantino, y que otros autores lo silencian. Juan de Lido, que escribe en 554-559, coincide en las críticas de iniciar la corrupción administrativa, aumentar los impuestos y debilitar la frontera del Danubio, pero destaca que supo atraer a funcionarios eficientes, como Paladio; también que reorganizó las estratégicas provincias de Oriente y lo define como letrado y versado en armas.

P. Maymó, en *El τόπος constantiniano y el apostolado monárquico en Gregorio Magno*, recuerda que a mediados del siglo v el concilio de Calcedonia aclamó al emperador Marciano como *nouus Constantinus*, y que a finales del siglo vi el tópico que lo presentaba como príncipe cristianísimo ya se había consolidado. Era el momento de aplicarlo a reyes germánicos, así lo hicieron Gregorio de Tours, con el franco Clodoveo, y Juan de Biclario, con el visigodo Recaredo. Gregorio Magno, pontífice en 590-604, supo combinar *Romanitas* y *Christianitas*: súbdito del emperador de Oriente, trató con reyes germánicos de Occidente, de ahí su interés por el Constantino de Eusebio. En la *Ep. II*, 37, enviada en 601 a Etelberto, rey sajón de Kent, realiza esa comparación, alegrándose de que sea el primer rey inglés convertido al cristianismo. En otra carta dirigida a su esposa, la merovingia Berta, ya católica, la compara con la virtuosa Elena. Se muestra precursor de la realeza de derecho divino y del papel crucial, e irreversible para Occidente, de los reyes germánicos, que culminará con Carlomagno. Gregorio añadió el *nouus Constantinus* al margen de todo servilismo político o nacional.

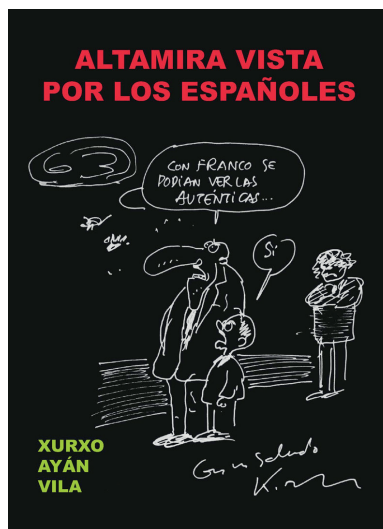
Cierra el libro J. A. Molina con *Concepciones universalistas en torno a la imagen de Constantino el Grande frente a Persia*. Tras una reflexión sobre el recuerdo político de Constantino en Catalina de Rusia, se repara en cómo los historiadores eclesiásticos tendieron a presentar un Constantino universal en la carta que envió a Sapor II, escrito recogido por Eusebio y Sozomeno. En teoría hacía profesión de fe y mostraba su intención de defender a los cristia-

nos allá donde estos se hallasen; incluso se cuenta también la rara conversión del rey de los iberos (Georgia) con el que Constantino habría entrado en contacto. Pese a que se hable de dificultades por los cristianos en Persia, y en el caso particular de Simón, obispo de Seleucia y Ctesifonte, por negarse a realizar la προσκύνησις ante el rey y el sol, no se documentan todavía persecuciones. Se repasa la realidad diplomática en el Imperio romano, muy diferente a la versión que refleja las preocupaciones teológicas de Eusebio de Cesarea.

Ignasi Garcés
Universitat de Barcelona
garcés@ub.edu

Bibliografía citada

- ALFÖLDY, A. (1948). *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford.
- ARNHEIM, M. T. W. (1972). *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*. Oxford.
- BURCKHARDT, J. (1853). *Die Zeit Constantins des Grossen*. Basilea.
- CHASTAGNOL, A. (1960). *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*. París.
- DE BONFILS, G. (1995). *Gli schiavi delgi ebrei nella legislazione del IV secolo, Storia di un divieto*. Bari.
- DEPALMA DIGESER, E. (1994). Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the *Divine Institutes*. *Journal of Early Christian Studies*, 2: 33-52.
- ELLIOT, T. G. (1996). *The Cristianity of Constantine the Great*. Scranton.
- FARINA, R. (1966). *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio de Cesarea. La prima teologia política del cristianesimo*. Zúrich.
- FRASCHETTI, A. (1986). Costantino e l'abbandono del Campidoglio. En: A. GIARDINA (ed.). *Società romana II*. Roma – Bari: 59-98 y 412-438.
- GIBBON, E. E. (1776-1788). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Londres [Historia de la decadencia y caída del Imperio romano. Madrid, 2006].
- LAWLOR, H. J. (1912). Eusebiana. *Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, Bishop of Caesarea*. Oxford.
- LOUTH, A. (1990). The Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica*. *Journal of Theological Studies*, 41: 111-123.
- MARTIN, A. (1974). Athanase et les méliens (325-335). En: C. KANNENGISSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. París: 31-61.
- MAZZARINO, S. (1980). *L'Impero romano, III*. Roma – Bari [Primera edición: 1956].
- OLESTI, O. (2009). Transformaciones en el paisaje del Alto al Bajo Imperio: Rufinus Octavianus y el Noreste Hispánico a principios del s. IV d.C. En: B. ANTELA-BERNARDEZ, T. ÑACO del HOYO (eds.). *Transforming Historical Landscapes in the Ancient Empires*. BAR International Series, 1.986. Oxford: 213-224.
- OPITZ, H. G. (1934-1935). *Athanasius Werke, III/I, [Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328]*, 1-2. Berlín – Leipzig.
- PASCHOD, F. (1971). Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin. *Historia*, 20: 334-353.
- PETERSON, E. (1983). *Il monoteismo come problema político*. Brescia [Primera edición alemana: 1935].
- PIGANIOL, A. (1947). *L'Empire Chrétien (325-395)*. París.
- SEEK, O. (1883). *Q. Aurelii Symachi quae supersunt*. Berlín (MGH aa 6/1).
- STAATS, R. (2008). Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus. *Vigiliae Christianae*, 62: 334-370.
- WEISS, P. B. (1993). Die Vision Constantins. En: J. BLEICKEN (ed.). *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss* (Frankfurter althistorische Studien, 13). Kallmünz: 143-169.
- WICKHAM, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford – Nueva York.
- WIEDERMANN, T. E. J. (1992). *Emperors and Gladiators*. Londres – Nueva York.
- Ayán Vila, X. (2015). *Altamira vista por los españoles*. JAS Arqueología Editorial, Madrid. 301 páginas. ISBN: 978-84-944368-2-6 (paper) i 978-84-944368-3-3 (pdf).



El cielo siempre ha sido un buen lugar hacia el que mirar y con el que soñar, lo mismo que el techo