Constantino, ¿el primer emperador cristiano?

Religión y política en el siglo IV

Josep Vilella Masana (ed.)

UBe

Universidad de Barcelona. Datos catalográficos

Constantino, ¿el primer emperador cristiano? : religión y política en el siglo IV

Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, del 20 al 24 de març de 2012
Bibliografia
ISBN 978-84-475-4247-5

I. Vilella Masana, J. (Josep), ed.
1. Constantí I, emperador de Roma, ca. 280-337
2. Imperi Romà, 284-476 3. Religió i política
4. Congressos

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
www.publicacions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu

© Los autores

Ilustración de la cubierta:
Fresco con crismón (siglo IV d.C.). Villa romana de Lullingstone (Eynsford, Kent, Gran Bretaña). British Museum (Londres, Gran Bretaña).

ISBN 978-84-475-4247-5
Depósito legal B-25.170-2015
Impresión y encuadernación Gráficas Rey

Este libro ha sido financiado por las siguientes entidades:

1. Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT) de la Universidad de Barcelona, grupo de investigación consolidado por la Generalitat de Catalunya (2014 SGR 362).
2. Facultat de Teologia de Catalunya.
3. Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) del Gobierno de España.
4. Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya.
5. Departament de Governació i Relacions Institucionals de la Generalitat de Catalunya.
6. Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós (INSAF).

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada mediante ningún tipo de medio o sistema, sin autorización previa por escrito del editor.

Índice

Prólogo 11

PRIMERA PARTE
Dos relatores y coetáneos de la *svolta*

Lattanzio e Costantino. Arnaldo Marcone 21
Costantino il Grande, primo imperatore cristiano. L'imperatore e il vescovo bibliotecario di Cesarea. Raffaele Farina 31

SEGUNDA PARTE
"Visiones" y "conversión"

Constantino frente a una controvertida elección: entre Apolo y Cristo. Pedro Antonio Barceló Batiste 39
"Naciste emperador": el panegírico a Constantino del año 310. Santiago Castellanos García 47
Costantino e il monogramma di Cristo. Jos Janssens 53
Commonitus in quiete: la visione di Costantino tra oracoli e incubazione. Luigi Canetti 71
Ni Orosio ni Zósimo: la conversión como estrategia política. Gonzalo Bravo Castañeda 89

TERCERA PARTE
Italia

Roma: Massenzio, Costantino e gli spazi urbani. Clementina Panella 99
Arco di Costantino. Patrizio Pensabene 127
Constantin et la christianisation de la Campanie. Janine Desmulliez 137
Senatus dignitas non nomine quam re illustrior: Costantino e l'aristocrazia senatoria. Rita Lizzi Testa 149
Costantino, l'Africa e i privilegi dell'Italia: osservazioni sulla redistribuzione statale nel IV secolo. Domenico Vera 163

CUARTA PARTE
Iglesias y eclesiásticos

Eusèbe de Césarée, Constantin, et le « dossier du donatisme ». Michel-Yves Perrin 183
Consideraciones sobre las *Urkunden* del conflicto arriano preniceno. Josep Vilella Masana 193
Las iglesias del concilio de Nicea. David Abadías Aurín 219

L'incontro-scontro politico-ideologico tra Chiesa e Impero: la relazione tra Costantino e Atanasio di Alessandria alla luce dell'*Apologia contra Arianos*. Mattia Cosimo Chiriatti . . . 235
Un modelo constantiniano de política religiosa: el sínodo de Tiro de 335. Almudena Alba López . . . 243
Constantin est-il devenu arien ? Pierre Maraval . . . 249
El oficio episcopal en época de Constantino. José Fernández Ubiña . . . 257

QUINTA PARTE

Tradición pagano-imperial

Costantino e l'editto ai "provinciali d'Oriente". Giorgio Bonamente . . . 271
Las medidas antipaganas atribuidas a Constantino en la *Vita Constantini*. Sergi Guillén Arró . . . 289
Constantino y los ríos del Imperio: tradición e innovación. Santiago Montero Herrero . . . 299
Constantino y la *aeternitas Romae*. Javier Andrés Pérez . . . 315
La *statio principis* de l'empereur Constantin : figure augustéenne ou prince révolutionnaire ? Stéphane Benoist . . . 325
Augusto, un modelo para Constantino. Esteban Galindo López . . . 337
Constantine and the Imperial Succession. Timothy David Barnes . . . 349
La función propagandística de la epigrafía bajo Constantino: el caso de los miliarios catalanes. Diana Gorostidi Pi, Oriol Olesti Vila y Ricard Andreu Expósito . . . 359

SEXTA PARTE

Aspectos legislativos

El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal. María Victoria Escribano Paño . . . 377
Procesos de causas de magia durante el principado de Constantino: los casos de Sópatro de Apamea y Atanasio de Alejandría. Esteban Moreno Resano . . . 393
Entre la permisividad y el desprecio: los judíos en la legislación de Constantino. Raúl González Salinero . . . 401
El *comes* José, paradigma del judío en época constantiniana. Carles Lillo Botella . . . 411
El emperador Constantino y los espectáculos del anfiteatro. Juan Antonio Jiménez Sánchez . . . 421
Echoes of the Great Persecution: Punishments in Constantine's Legislation. Mar Marcos Sánchez . . . 427
Crocifissione abolita da Costantino. Angelo Di Berardino . . . 439

SÉPTIMA PARTE

Fortleben

Pour une relecture de la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée : Constantin, nouveau Moïse ou nouveau Paul ? Luce Pietri . . . 465
Constantino frente a Constancio II: la deformación de la memoria histórica en el debate entre "arrianos" y "nicenos". Ramón Teja Casuso . . . 473
L'immagine di Costantino in alcuni autori latini sul finire dell'Antichità cristiana. Michele Di Marco . . . 485
Maior temptatio: Constantino y el *imperator christianus* en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona. Raúl Villegas Marín . . . 499
La politica religiosa di Costantino negli storici ecclesiastici: tra elogio e distacco. Roberta Franchi . . . 509

Constantino como modelo en el *De magistratibus populi Romani* de Juan de Lido.
Margarita Vallejo Girvés 519
El τόπος constantiniano y el apostolado monárquico en Gregorio Magno.
Pere Maymó Capdevila 529
Concepciones universalistas en torno a la imagen de Constantino el Grande frente a Persia.
José Antonio Molina Gómez 541

Bibliografía citada 549

Las medidas antipaganas atribuidas a Constantino en la *Vita Constantini*

Sergi Guillén Arró
Universitat de Barcelona (Barcelona)

Resumen. La actuación de Constantino ha sido objeto de un estudio constante y minucioso a lo largo de la historiografía debido a su trascendencia y repercusión, resultando, al respecto, de gran importancia su relación con el paganismo. La *Vita Constantini* le atribuye una política claramente antipagana en beneficio de la religión cristiana. Asentado en el análisis de la biografía eusebiana, este estudio toma en consideración esta supuesta política, pretendidamente sistemática y generalizada, de prohibición de prácticas paganas por todo el Imperio y que facilita la imagen de un emperador campeón del cristianismo.

Abstract. Constantine's actions have been the subject of constant and detailed studies in modern historiography because of their great scope and their consequences, his relationship with paganism taking on great significance. The *Vita Constantini* describes his politics as clearly anti-pagan, to the benefit of the Christian religion. Based on the analysis of Eusebian's biography, this paper considers the supposed policy on the subject of the prohibition of pagan practices across the Empire, allegedly systematic and widespread, which supports the image of the emperor as a champion of Christianity.

La figura del emperador Constantino, largamente tratada en la historiografía, sigue —y seguirá— generando debates en torno a numerosos aspectos de su vida y de su obra política. Una de las cuestiones que ha provocado una abundante —aunque controvertida— bibliografía es la referida a sus creencias religiosas y, en especial, a su supuesta conversión al cristianismo, materia que ha originado una amplia polémica conocida como *quaestio Constantiniana*.[1]

Estrechamente vinculado con esta problemática, el objetivo del presente estudio consiste en analizar —a partir del contenido de la *Vita Constantini* de Eusebio— el alcance de la política religiosa constantiniana en relación con los cultos tradicionales, genéricamente denominados "paganos" (término que ha suscitado diversas interpretaciones[2]). Como es sabido, el vocablo *paganus* fue acuñado por los propios cristianos y, básicamente, hacía referencia a los adeptos de las religiones politeístas, con inclusión de supersticiones y

* El autor forma parte del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana* (GRAT), dirigido por el prof. J. Vilella. Este estudio se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación HAR2010-15183/HIST (MICINN) y 2009SGR-1255 (AGAUR).

1. Para el estado de la cuestión y la evolución historiográfica de la problemática, *uide*, especialmente: G. Bonamente, "Per una cronologia della conversione di Costantino", en Idem – N. E. Lenski – R. Lizzi Testa (ed.), *Costantino prima e dopo Costantino / Constantine before and after Constantine*, Bari 2012 (Munera. Studi Storici sulla Tarda Antichità, 35), p. 89-111; K. M. Girardet, "Das Jahr 311: Galerius, Konstantin und das Christentum", *ibid*., p. 113-131; M. Wallraff, "*In quo signo uicit*? Una rilettura della visione e ascesa al potere di Costantino", *ibid*., p. 133-144. Además, remitimos a las obras siguientes: H. A. Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", en N. E. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2012 [primera edición: 2006], p. 111-136; M. J. Edwards, "The Beginnings of Christianization", *ibid*., p. 137-158; T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester – Malden 2011, p. 2-26; C. Buenacasa Pérez, "La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo", en J. A. Tamayo Errazquin (ed.), *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao 2011, p. 145-169, en part. p. 145 [= Buenacasa, "La «conversión»"]; P. Maraval, *Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien* (306-337), Paris 2011, p. 11-21; R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge – New York 2011, p. 3-4 y 15.

2. C. Mohrmann, "Encore une fois: *paganus*", *Vigiliae Christianae*, 6 (1952), p. 109-121 (Eadem, *Études sur le latin des chrétiens*, III, Roma 1965 [Storia e Letteratura, 103], p. 277-289); P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans*

de prácticas mágicas. Mediante esta denominación, los cristianos pretendían desprestigiar las religiones cívicas tradicionales en su conjunto, a pesar de que en el seno del denominado "paganismo" coexistieran muchas y variadas formulaciones, algunas de las cuales —caso del neoplatonismo— también mostraban un rechazo de las prácticas mágicas y de las supersticiones mitológicas denostadas por los cristianos.[3]

Constantino, héroe y protagonista de la obra eusebiana

Compuesta de cuatro libros, la *Vita Constantini* fue redactada con posterioridad a la muerte del emperador, y se publicó *ca.* 340-341,[4] cuando su autor también había fallecido. Podemos sospechar, por consiguiente, que los contenidos de la obra no pudieron ser controlados ni supervisados —cuando menos, en su totalidad— por el monarca difunto y que Eusebio utilizó esta biografía para ofrecer una versión acorde con las necesidades ideológicas del momento y, sobre todo, para complacer a su nuevo benefactor, Constancio II, de cuya adhesión a la religión cristiana no puede dudarse. De hecho, incluso resulta plausible pensar que el propio Constancio II hubiera intervenido en la "confección ideológica" del retrato paterno. Además, cabría igualmente plantearse la participación de otras manos tras la muerte de Eusebio, pues, en opinión de Timothy D. Barnes, en 339 la *Vita Constantini* no estaba aún terminada ni habría sido objeto de una revisión final, puesto que en la versión que nos ha sido transmitida se perciben dos estilos literarios diferenciados que autorizan a postular la actuación de otro autor.[5]

La redacción de esta biografía imperial permitió a Eusebio ofrecer una visión muy personal de Constantino, dando a entender que, desde su infancia, éste había tenido contacto y conocimiento de la religión cristiana. Desde el inicio de la obra, insinúa las simpatías hacia el cristianismo de su padre, Constancio Cloro, en cuyo *comitatus* habría una notable presencia de cristianos —algunos de los cuales serían obispos—.[6] Es evidente que, de esta forma, Eusebio trataba de prestigiar el linaje familiar de la dinastía constantiniana y justificar la posterior evolución religiosa de Constantino, converso y defensor del cristianismo.

En el pensamiento eusebiano no existe lugar para la disensión religiosa: no olvidemos que el cristianismo constituye una religión monoteísta y, además, exclusivista.[7] Así, pues, toda la familia de Constancio Cloro

---

l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien, Paris 1990, p. 11; E. Moreno Resano, *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza 2007 (Monografías de Historia Antigua, 10), p. 101-102 [= Moreno, *Constantino*].

3. Caso, por ejemplo, de los *Saturnalia* de Macrobio. Sobre la persecución de la magia en la Antigüedad Tardía, *uide*: A. A. Barb, "The Survival of Magic Arts", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London 1963, p. 100-125; G. Marasco, "La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d.C.", en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Roma 2002 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 78), p. 73-88; J. B. Rives, "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity*, 22 (2003), p. 313-339; R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004 (Munera. Studi Storici sulla Tarda Antichità, 21), p. 220-224; V. Neri, "L'applicazione delle leggi sulla magia in età tardoantica", *Rivista Storica dell'Antichità*, 35 (2005), p. 345-364; M. García Teijeiro, "Legislación imperial contra magia y adivinación en el siglo IV", en E. A. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz (ed.), Eusébeia. *Estudios de religión griega*, Madrid 2011 (Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 34), p. 139-160; J. A. Jiménez Sánchez, "Los magos en la *Hispania* tardorromana y visigoda", en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la* Hispania *tardorromana y visigoda*, Madrid 2013 (Thema Mundi, 5), p. 119-138.

4. Averil Cameron expone, en su introducción a la traducción inglesa de la *Vita Constantini*, los detalles acerca de la obra y su cronología: Av. Cameron – S. G. Hall, *Eusebius,* Life of Constantine. *Introduction, Translation and Commentary*, Oxford – New York 1999, p. 9-12; *cf.*, asimismo, M. Gurruchaga, *Eusebio de Cesarea,* Vida de Constantino, Madrid 1994 (Biblioteca Clásica Gredos, 190), p. 7.

5. T. D. Barnes, "Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice", *American Journal of Philology*, 105 (1984), p. 69-72, en part. p. 69 (Idem, *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982-1993*, Ashgate 1994 [Collected Studies, 438]) [= Barnes, "Constantine's Prohibition"].

6. Nada permite presuponer que uno de dichos obispos fuera Osio de Córdoba; al respecto, *uide* J. Vilella Masana, "El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico", en S. Benoist – C. Hoët-van Cauwenberghe (ed.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Villeneuve d'Ascq 2012 (Histoire et Civilisations. Histoire, 1.419), p. 193-218, en part. p. 197-198. En el mismo sentido, Barnes opina que la relación del padre de Constantino con los cristianos de Galia y *Britannia* resultaría una exageración de Eusebio: T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) – London 1981, p. 268 [= Barnes, *Constantine and Eusebius*].

7. Respecto a la mentalidad pagana, *uide* G. W. Bowersock, "From Emperor to Bishop: The Selfconscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.", *Classical Philology*, 81 (1986), p. 298-307, en part. p. 300: "had the Christian God not

debía ser presentada como cercana al cristianismo.[8] De esta manera, se ofrecía una imagen completa y coherente con lo que Eusebio pretendía transmitir: un monarca que, por vez primera en la historia de Roma, apuesta y cree en el cristianismo. Esta presentación del personaje resultaba necesaria, habida cuenta de que el reinado de Constancio Cloro había coincidido con el más atroz período de persecución del cristianismo. Gracias a la *Vita*, tanto Constancio Cloro como Constantino se convertían en valedores de la causa cristiana.

No obstante, según Eusebio, la conversión de Constantino no derivó de estos contactos previos con el cristianismo ni de un progresivo acercamiento a dicha religión, sino que fue resultado directo de la visión de 312. La *Vita Constantini* nos muestra una percepción de Constantino que va mucho más allá de la adopción de unas simples medidas a favor de la tolerancia del cristianismo. Los detalles biográficos ofrecidos por Eusebio —quien soslaya las devociones religiosas anteriores del emperador— trazan la imagen de un Constantino que actúa, desde los inicios de su reinado, como el gobernante cristiano ideal. Ello permitirá, como ha puesto de manifiesto Harold A. Drake,[9] que el relato eusebiano se convierta en el arquetipo del monarca cristiano durante los siglos siguientes.

El emperador de Eusebio no podía ser simplemente un político que, con la colaboración de Licinio, buscaba la paz[10] y la concordia, tras la sangrienta persecución de Diocleciano, mediante los acuerdos de Milán de 313. La *Vita* fue más lejos y desarrolló la idea —ya acuñada por Lactancio— que ubicaba la conversión constantiniana en el contexto previo a la batalla del Puente Milvio, cuando el monarca fue informado de que el símbolo de su visión correspondía a una imagen cristiana.[11]

Como es lógico, este Constantino eusebiano, afín al cristianismo y decidido a prestarle su solícita colaboración, debía enfrentarse a las otras confesiones religiosas, especialmente a las paganas. No debe olvidarse que, en los siglos precedentes, la intelectualidad pagana había mantenido arduos debates en confrontación con el cristianismo[12] a causa de la profunda animadversión entre ambas religiones que, en buena parte, derivó del monoteísmo y exclusivismo de la teología cristiana. Eusebio, por tanto, necesitaba presentar a un emperador alejado de las prácticas ancestrales y, ante la ausencia de leyes que avalaran esta visión de Constantino —leyes que no se promulgarán hasta épocas más tardías—, redacta unos pocos episodios biográficos —especialmente en su libro III— que le permiten presentar a un monarca que siente un profundo escepticismo y desagrado hacia la religión tradicional. Eusebio utilizó su gran erudición bíblica[13] para construir un relato apologético en el que Constantino lidera una misión divina en contra del paganismo.

La política religiosa constantiniana posterior a la derrota de Licinio

Eusebio no podía construir su imagen del emperador campeón del cristianismo sin atribuirle acciones legislativas antipaganas. En consecuencia, en el libro II de la *Vita Constantini*, el obispo de Cesarea alude a medidas de su príncipe dirigidas a los funcionarios adscritos al paganismo, mediante las cuales prohibía las prácticas sacrificiales, a la vez que instaba a revelar —y a no ocultar— la condición de cristiano.[14] De esta manera, el Constantino de Eusebio, una vez único emperador, habría mostrado a las claras su predilección por los seguidores del Galileo y su disposición a ejercer su patronazgo de manera activa, por ejemplo pro-

been a jealous god, the pagans would have had no difficulty at all in accommodating Constantine, and it was perhaps not until relatively late in his reign that Constantine himself finally faced the awkward necessity of unseating the other gods in order to make room for his own".

8. Eus. Caes., *Vita Const.*, 1, 13.

9. H. A. Drake, "Constantine and Consensus", *Church History*, 64 (1995), p. 1-15, en part. p. 1 [= Drake, "Constantine"], muestra el prototipo de monarca ideal a través de la figura de Constantino.

10. *Ibid.*, p. 5; R. H. Storch, "The «Eusebian Constantine»", *Church History*, 40 (1971), p. 145-155, en part. p. 152 [= Storch, "The «Eusebian Constantine»"].

11. Eus. Caes., *Vita Const.*, 1, 29.

12. A partir del detallado estudio de Eric R. Dodds, se sabe que dicha polémica se llevó a cabo en diferentes niveles y que no sólo estuvo protagonizada por la intelectualidad pagana: E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1990 [primera edición: 1965], p. 103.

13. Tal como ha puesto de manifiesto Barnes (*Constantine and Eusebius*, p. 164), en realidad Eusebio era más un erudito de la Biblia que un experto apologeta.

14. Eus. Caes., *Vita Const.*, 2, 44.

mulgando leyes filocristianas o presidiendo concilios, una implicación que sobrepasó ampliamente la simple convocatoria y las tareas organizativas. Ese mismo decidido partidismo procristiano se halla muy presente en la carta a Sapor II,[15] datada entre 324 y 325 y documentada también por Teodoreto de Ciro.[16] Dicho documento permite a Eusebio presentar al emperador como un cristiano convencido y decidido a coaccionar al Gran Rey persa para que protegiera a sus súbditos cristianos. El obispo de Cesarea puede subrayar tanto el apego de Constantino por la que éste denomina la "verdadera religión" como su repulsa hacia los rituales paganos (aunque, en buena lógica, cabría interpretar que el monarca se refiere, en realidad, a la liturgia sasánida).

Con todo, en la *Vita* también existen indicios que contradicen este decidido apoyo constantiniano en pro de la religión cristiana, caso de algunos pasajes en el relato sobre la fundación de Constantinopla y de la interpretación forzada de determinadas leyes para convertirlas en favorables a los intereses cristianos.

En realidad, algunas frases eusebianas en los episodios biográficos posteriores a 324 permiten postular que, a pesar de que su relato sitúe de manera categórica la conversión total de este emperador en 312, ésta resultó mucho más gradual y se intensificó a partir de 324. En nuestra opinión, así puede deducirse, por ejemplo, de su preámbulo al edicto a los provinciales, donde afirma que el emperador iba incrementando "cada vez más" su adhesión a la fe cristiana.[17] Cabría interpretar, pues, las actuaciones constantinianas posteriores a 324 a la luz de estas consideraciones, en consonancia con lo que ha sido definido, por Barbara S. Rodgers, como una "metamorfosis"[18] progresiva.

Según el obispo de Cesarea, la carta de presentación de Constantino en la parte oriental del Imperio fue el "edicto a los provinciales de Oriente",[19] datado en 324, cuyo texto reproduce, al parecer integralmente. Además de plantear otros asuntos, el documento intenta convencer a los orientales de la absurdidad de la religión pagana y asevera que no ha emprendido medidas expeditivas contra los cultos ancestrales por hallarse muy arraigados en la tradición.[20] En consecuencia, Eusebio justifica que Constantino se abstuviera en esta cuestión en aras de un objetivo que estaba por encima de su religiosidad personal: su ideal supremo de la *pax*.

Poco después del envío de esta epístola, en el año 325, tuvo lugar la reunión del concilio de Nicea, el cual, ciertamente, supuso un paso adelante en la vinculación del emperador con el cristianismo. No resulta casual, pues, que, al finalizar el sínodo, Constantino justifique su intención de asegurar la concordia en el seno de la Iglesia, indicando que debe evitarse que los paganos puedan burlarse de las disensiones entre cristianos.[21]

Es, precisamente, la implicación constantiniana en esta gran asamblea lo que permite a Eusebio introducir referencias a la existencia de un edicto de persecución del paganismo que se arguye como generalizado y sistemático, pero que, en realidad, el biógrafo infiere de la destrucción de unos pocos templos paganos.[22] Menciona ejemplos incontestables de demoliciones de santuarios paganos que, sin duda, precisaron el beneplácito del emperador:[23] Mambré[24] y Jerusalén[25] en Palestina, Egas[26] (*Aigai*) en Cilicia, Heliópolis[27] y

15. *Ibid.*, 4, 9-13; Al respecto, *uide* Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 270.

16. Theodor., *Hist. eccl.*, 1, 25, 1-11.

17. Eus. Caes., *Vita Const.*, 2, 47, 1.

18. B. S. Rodgers, "The Metamorphosis of Constantine", *The Classical Quarterly*, 39 (1989), p. 233-246.

19. Eus. Caes., *Vita Const.*, 2, 48-60. Para un análisis completo y detallado de este texto, *uide* la contribución, en este mismo volumen, de Giorgio Bonamente (en las p. 271-287).

20. Eus. Caes., *Vita Const.*, 2, 60.

21. *Ibid.*, 3, 21, 2.

22. *Ibid.*, 2, 44; 2, 45 y 4, 25, 1; *cf.* Hieron., *Chron.*, *a.* 331. Compartimos la opinión, expresada por Drake ("Constantine", p. 5) —general en la historiografía sobre la cuestión—, de que Eusebio exagera unas acciones que fácilmente pueden explicarse por razones políticas.

23. Los templos eran una propiedad estatal, por lo que su destrucción requería autorización: Y. Janvier, *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969 (Publications des Annales de la Faculté des Lettres. Travaux et Mémoires, 56), p. 244-249; C. Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis*, 9 (1997), p. 25-50 [= Buenacasa, "La decadencia"].

24. Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 51-53.

25. *Ibid.*, 3, 26-32. *Vide* L. Voelkl, "Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius", *Rivista di Archeologia Cristiana*, 29 (1953), p. 52 [= Voelkl, "Die konstantinischen"].

26. Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 56.

27. *Ibid.*, 3, 58.

Afaca en Fenicia.[28] No obstante, sería interesante puntualizar las causas por las cuales fueron éstos los templos destruidos y no otros. En tres de ellos (Jerusalén, Mambré y Heliópolis) se había programado la construcción de una iglesia sobre el lugar. En las dos primeras ubicaciones, porque aquel sitio era especialmente santo para los cristianos, casos de Mambré y del Santo Sepulcro de Jerusalén (construido con la aportación de numerosos recursos[29]). En el tercero (Heliópolis), la destrucción del templo y la construcción de la basílica tendrían que ver, como han indicado diversos autores,[30] con las mismas motivaciones de carácter ético o moral con que se justifican las actuaciones contra los templos de Afaca[31] y Egas, pues los dos primeros eran dos santuarios dedicados a Afrodita en los que se practicaba la prostitución sagrada,[32] mientras que en Egas los sacerdotes curaban enfermedades en nombre de Asclepio.

Más que a las consecuencias de una política antipagana, la mayor parte de estas destrucciones de templos se debería, en nuestra opinión, a una promoción de las construcciones cristianas (derivada de la filosofía de los acuerdos de Milán de 313). Aunque en el *Codex Theodosianus* no hallemos leyes específicas en relación con el patrocinio de estas edificaciones,[33] la implicación de Constantino en la elección de los lugares y en la subvención de los gastos edilicios quedó reflejada tanto en la historiografía cristiana como en la pagana de los siglos IV y subsiguientes,[34] ambas alusivas a la promoción imperial de esta primera edilicia cristiana.[35] Cabe destacar, asimismo, el papel desarrollado por Helena en la subvención de iglesias, pues, durante su peregrinaje por Tierra Santa, la *Augusta* tuvo a su disposición el tesoro imperial[36] para dichas actividades.

Dentro de esta supuesta línea antipagana, Eusebio incluye, en diversas ocasiones, la confiscación de bienes a los santuarios y el expolio de sus adornos preciosos.[37] Como se ha puesto reiteradamente de manifiesto, la confiscación de tesoros fue algo habitual en momentos de crisis económica: así lo estipularon, por ejemplo, Nerón o Diocleciano, emperadores en absoluto sospechosos de filocristianismo.[38] En el fondo, esta incautación constituye otro buen ejemplo de cómo Eusebio ofrece una interpretación distorsionada de las actuaciones constantinianas con el fin de dar solidez a su forzado retrato, en clave cristiana, del monarca.

Al referirse a la fundación de Constantinopla, Eusebio afirma, aunque exageradamente, que el emperador decidió "purgar de idolatría" la nueva urbe que estaba construyendo y que no hubiera en ella ninguna

28. *Ibid.*, 3, 55, 2-5.

29. Como relata Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 266: "after Athanasius departed to Gaul, Eusebius delivered a speech on the Church of the Holy Sepulcher, whose dedication he had helped to perform in September. Eusebius expatiated on the generosity of the emperor in building the church and endowing it richly with objects made of gold, silver, and precious stones, which Eusebius described in flowery rhetoric".

30. Los motivos para la destrucción del templo de Heliópolis han sido analizados ampliamente desde diferentes puntos de vista. *Vide*, entre otros: A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932, p. 184 [= Piganiol, *L'empereur*]; Buenacasa, "La decadencia", p. 30; G. Bonamente, "Einziehung und Nutzung von Tempelgut durch Staat und Stadt in der Spätantike", en J. Hahn (ed.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin 2011 (Millennium-Studien, 34), p. 60 [= Bonamente, "Einziehung"].

31. Compartimos la opinión de T. D. Barnes en relación con las causas que llevaron al cierre del templo de Afaca: Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 247.

32. S. Bradbury, "Constantine and the Problem of anti-Pagan Legislation in the Fourth Century", *Classical Philology*, 89 (1994), p. 123 [= Bradbury, "Constantine"].

33. *Vide*: Voelkl, "Die konstantinischen", p. 57-58; C. Buenacasa Pérez, "La arquitectura y el arte al servicio de la propaganda del emperador y de la Iglesia (siglos IV-V): legislación imperial y postulados cristianos", *Siculorum Gymnasium*, 54 (2001), p. 233-258, en part. p. 235 [= Buenacasa, "La arquitectura"].

34. G. T. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *Journal of the Society of Architectural Historians*, 33 (1974), p. 5-16, en part. p. 15.

35. Entre la abundante bibliografía al respecto, destacamos: A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger, 34), p. 54-55; R. Krautheimer, "The Ecclesiastical Building Policy of Constantine", en G. Bonamente – F. Fusco (ed.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*, II, Macerata 1993 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata, 67/21), p. 509-552; Bonamente, "Einziehung", p. 65; V. Aiello, "Edilizia religiosa e finanziamento imperiale al tempo dei Costantinidi", *Cristianesimo nella Storia*, 33 (2012) [G. Ruggieri (ed.), *Chiesa e denaro*], p. 425-448.

36. *Cf.* Buenacasa, "La arquitectura", p. 241.

37. Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 54, 2.

38. Piganiol, *L'empereur*, p. 186; L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 [primera edición: 1977] (Biblioteca M. D'Auria, 8), p. 96 [= De Giovanni, *L'imperatore Costantino*]; Buenacasa, "La decadencia", p. 31, n. 26 (con abundante bibliografía). En su opinión, cabría relacionar dichas confiscaciones con las reformas fiscales llevadas a cabo por Constantino, especialmente con la acuñación del *solidus aureus*, en un momento en que el mineral de oro escaseaba (*ibid.*, p. 30).

de las prácticas cultuales paganas.[39] No obstante, el cotejo del relato eusebiano con el resto de fuentes más o menos contemporáneas de la fundación muestra la inconsistencia de esa aseveración, empezando por el acto fundacional en sí, que se realizó mediante el ritual tradicional y, por lo tanto, se ajustó al *ius sacrum*.[40] Destaca la presencia en dicho ritual de dos personajes muy próximos a Constantino: Sópatro, un filósofo neoplatónico que gozaba de la estima del emperador, y el hierofante Pretextato, quien, según Zósimo, se encargaba de un culto mistérico.[41]

A ello cabría añadir, además, que la nueva *Vrbs* fue adornada desde el primer momento con elementos decorativos vinculados a los cultos tradicionales y procedentes de los templos más famosos de Oriente.[42] Igualmente, Filostorgio[43] relata que en la plaza del foro de Constantino se erigió una columna que culminaba con una estatua del emperador como νέος ἥλιος[44] y que rápidamente se convirtió en el símbolo visual que identificará a la ciudad durante los siglos venideros. No obstante, cabe reconocer, como argumenta Joseph Vogt, que en Constantinopla se desconoce la presencia de estructuras arquitectónicas paganas esenciales en toda ciudad clásica, tales como el templo Capitolino, el culto a Vesta y la presencia de colegios sacerdotales.[45]

En la configuración del arquetipo de emperador cristiano que Eusebio modela en torno a la figura de Constantino, resultaba también vital mostrarlo como un activo legislador en defensa de los intereses ético-morales y económicos de la Iglesia frente a las confesiones religiosas rivales. Al respecto, entre otras medidas destacables, creemos relevante que Eusebio mencione la ley del *dies Solis* (de 321), tradicionalmente interpretada —por influencia del pensamiento eusebiano— como una ley de carácter cristiano, de ahí que se la conozca como la "ley del domingo". La interpretación de esta *constitutio* no está exenta de controversia, y, de acuerdo con la propuesta de Esteban Moreno Resano, quizás cabría pensar que con ella no se pretendía la cristianización del calendario romano, sino que, simplemente, se incluía un *dies festus* más en el calendario pagano. Esta disposición ha generado interpretaciones distintas a causa, sobre todo, de la conservación parcial de la misma y de las discordancias que presentan las dos versiones existentes (recogidas en el *Codex Theodosianus* y en el *Codex Iustinianus*). [46]

En la biografía eusebiana adquieren gran relevancia las disposiciones imperiales que, presuntamente, Contantino promulgó contra el paganismo; Eusebio incluso atribuye al emperador una repulsa total y explícita de las prácticas paganas.[47] En la *Vita*, recoge un conjunto de anécdotas constantinianas que presuponen leyes en contra de la ejecución de sacrificios.[48] Con todo, y a pesar de las pretensiones de Eusebio, las fuentes y la arqueología del período atestiguan que la práctica de los mismos siguió desarrollándose con normalidad, aunque con algunos cambios, como la exención de participar en dichos rituales concedida a los magistrados cristianos.[49]

Por otro lado, según Eusebio, Constantino también habría legislado —en sentido represivo— sobre muchas otras cuestiones relacionadas con la tradición romana, entre las cuales los oráculos —de cuya supues-

39. Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 48, 2.

40. G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974 (Bibliothèque Byzantine. Études, 7), p. 29-37.

41. Zos., *Hist. noua*, 4, 3, 3; Iohann. Lyd., *De mens.*, 4, 2. En relación a Sópatro, *uide PLRE*, I, p. 846, *Sopater* 1 y la contribución, en este mismo volumen, de Esteban Moreno Resano (en las p. 393-400). En lo referente a Pretextato, la *Prosopography of the Later Roman Empire* se muestra partidaria de identificar a dicho personaje con Vetio Agorio Pretextato: *PLRE*, I, p. 722-724, *Vettius Agorius Praetextatus* 1.

42. Zos., *Hist. noua*, 2, 31.

43. Philost., *Hist. eccl.*, 2, 17.

44. Dicha escultura constituye un ejemplo del eclecticismo existente en la ciudad de Constantinopla, donde se promueve la construcción de algunas iglesias, a la vez que se fomenta la simbología pagana, *uide* Buenacasa, "La «conversión»", p. 163.

45. Respecto a la construcción de templos paganos en Constantinopla, *uide* J. Vogt, "Constantinus der Grosse", en *RAC*, III, Stuttgart 1957, col. 306-379, en part. col. 353.

46. En contra de lo que asegura Eusebio respecto a la cristianización del *dies Solis*, remitimos a los fundamentales estudios de Moreno, *Constantino*, p. 231-240; Idem, "La ley constantiniana del *dies Solis* en su contexto político y legislativo", *Studia Historica. Historia Antigua*, 27 (2009), p. 187-206, en part. p. 188-190.

47. Especialmente, en Eus. Caes., *Vita Const.*, 4, 10.

48. *Vide* n. 57.

49. Así lo ponen de manifiesto diversos pasajes de los discursos de Libanio: Lib., *Orat.*, 30, 6; 52, 8; 62, 8. Drake, "Constantine", p. 6, recuerda que negarse a realizar los cultos constituía uno de los motivos de las persecuciones contra los cristianos. Ahora, al ser el cristianismo una *religio licita*, a los magistrados cristianos se les exime de efectuar tales rituales.

ta represión no existen otros testimonios—, la erección de estatuas, los juegos de gladiadores y, especialmente, la aruspicina privada.[50] En la historiografía moderna, quienes han aceptado este testimonio han justificado esta legislación prohibitiva en función de razones morales, por tratarse de rituales de carácter oculto[51] (especialmente en el caso de los oráculos y de la aruspicina). La moralidad de los cultos constituyó también la explicación utilizada por el obispo de Cesarea para justificar, de manera expresa, alguna de las medidas constantinianas, caso de la prohibición, en Alejandría, del culto nilótico practicado por andróginos.[52]

En el caso de la aruspicina privada, no era la primera vez que ésta era vista con recelo en el seno del paganismo, precisamente por las características ocultas del ritual.[53] Como es sabido, la religión romana era eminentemente pública, y las prácticas escondidas ya habían sido perseguidas, en el pasado, por los paganos[54] —caso, por ejemplo, de las reuniones litúrgicas de los cristianos de los tres primeros siglos—. En el Imperio cristiano, su práctica no sólo fue percibida con preocupación por el hecho de que pudiera tener una incidencia mágica en la salud de los monarcas, sino también por su instrumentalización política, por alentar pretensiones ilegales de acceso al trono.[55]

Respecto a la prohibición de juegos, Juan A. Jiménez Sánchez ha puesto de manifiesto la improbabilidad de una iniciativa legislativa en este sentido en tiempos de Constantino. De hecho, este estudioso se muestra partidario de la inexistencia de una política antilúdica por parte de los emperadores bajoimperiales, tal como se colige del contenido de las leyes recogidas en el *Codex Theodosianus* relativas a manifestaciones lúdicas. En ellas, no se prohíben los *ludi* (que tenían una gran trascendencia en la autoglorificación imperial), sólo se exhorta a no realizar este tipo de espectáculos en los días en que se conmemoraban efemérides cristianas.[56]

Cabe reconocer asimismo que, en consonancia con el relato eusebiano, la leyenda de un Constantino persecutor del paganismo a partir de la victoria sobre Licinio en 324 fue avalada en una *constitutio* de Constante del año 341, la cual menciona una ley precedente —hoy perdida— que su padre había promulgado prohibiendo los sacrificios.[57] En opinión de Barnes, aunque resulta comprensible el escepticismo general de los historiadores con respecto a la existencia de dicha ley[58] y a la veracidad del testimonio eusebiano,[59] su pérdida no sería un hecho ni extraordinario ni aislado, puesto que Sozomeno indica la existencia de tres leyes

50. Eus. Caes., *Vita Const.*, 4, 25, 1; *cf.* Zos., *Hist. noua*, 2, 29, 4. En relación a esta cuestión, *uide* L. Desanti, Sileat omnibus in perpetuo diuinandi curiositas. *Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990 (Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Ferrara, 2A/26), p. 137-146; De Giovanni, *L'imperatore Costantino*, p. 31-37; S. Montero Herrero, *Política y adivinación en el Bajo Imperio romano: emperadores y harúspices (193 d.C.-408 d.C.)*, Bruxelles 1991 (Collection Latomus, 211), p. 63-78; C. Santi, Sacra facere. *Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008 (Mos Maiorum, 1), p. 206-207.

51. Según Moreno, Constantino prohibió estas prácticas por considerar que eran peligrosos los rituales de carácter oculto: E. Moreno Resano, "La política de fundación de ciudades de Constantino (306-337)", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie 2: Historia Antigua*, 19-20 (2006-2007), p. 285-307; Idem, *Constantino*, p. 152-154. *Vide* asimismo: Barnes, "Constantine's Prohibition", p. 70; Bradbury, "Constantine", p. 132.

52. Eus. Caes., *Vita Const.*, 4, 25, 1.

53. Respecto a la práctica de la aruspicina durante el siglo IV, *uide* M. V. Escribano Paño, "Constantino y Licinio: las leyes constantinianas a propósito de los *haruspices* (319-320)", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 57 (2010), p. 197-216, en part. p. 198 [= Escribano, "Constantino y Licinio"].

54. Intelectuales paganos, como Celso, nos permiten constatar que la gran desconfianza respecto de las reuniones cristianas se derivaba del carácter oculto de las mismas, pues imposibilitaba un conocimiento certero de las acciones que allí se llevaban a cabo: Cels., *De uera doctr.*, *apud* Orig., *C. Cels.*, 1, 1.

55. Escribano, "Constantino y Licinio", p. 200, 208 y 211, expone los motivos por los cuales esta práctica también era mal vista por los paganos.

56. En relación con la organización de los *ludi* romanos y el papel que éstos pasan a tener en el Imperio cristiano, *uide* J. A. Jiménez Sánchez, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso – Roma 2010 (Ludica, 10), p. 318.

57. *Cod. Theod.*, 16, 10, 2 (341) [T. Mommsen – P. M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, I/2 (*Codex Theodosianus*), Berlin 1905, p. 897]: *contra legem diui principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare*. Respecto a este texto, *uedi* J. A. Jiménez Sánchez, "Constante y Constancio II y su legislación contra el paganismo", en E. Suárez de la Torre – E. Pérez Benito (ed.), Lex sacra. *Religión y derecho a lo largo de la Historia*, Valladolid 2010, p. 107-116, en part. p. 108.

58. Drake ("Constantine", p. 6) y Bradbury ("Constantine", p. 120-139) se postulan en este sentido. En contra de ello, Buenacasa ("La decadencia", p. 29), para quien el testimonio de Libanio (*uide* n. 49) —que Barnes conoce, pero minimiza ("Constantine's Prohibition", p. 72)— debe ser utilizado para negar la adopción, por parte de Constantino, de medidas generales de proscripción en contra del paganismo y de los sacrificios.

59. Barnes, "Constantine's Prohibition", p. 71-72, no está de acuerdo con la visión de Drake y de otros autores más escépticos.

constantinianas sobre la *manumissio in eccclesia*, de las cuales sólo dos quedaron recogidas en las compilaciones legales bajoimperiales. A ello se suma el hecho de que las disposiciones del emperador en torno al paganismo se entregarían mediante vía epistolar a los oficiales del Imperio, por lo que Barnes considera poco probable que Eusebio hubiera llegado a ver alguna copia de las mismas.

A partir de lo expuesto, resulta evidente que los indicios de una política antipagana atribuidos tradicionalmente a Constantino dependen, en buena medida, de cómo se interpreten, y que su presencia en la *Vita Constantini* responde a una utilización interesada —y, probablemente, distorsionada— y acorde con los objetivos casi "hagiográficos" de la biografía constantiniana. En realidad, el testimonio eusebiano se contradice con el facilitado por otras fuentes más o menos contemporáneas que presentan a este emperador como promotor y constructor de edificios paganos,[60] y con el título de *pontifex maximus* que mantuvo hasta el fin de sus días.[61] Y tampoco renunciaron a él sus sucesores Constancio II y Constante, a pesar de ser abiertamente cristianos y de haber impulsado medidas claramente antipaganas:[62] tal título les permitía seguir ofreciendo apoyo público a unos cultos tradicionales mediante los cuales se fortalecía la idea del Imperio y del emperador.

Con todo, creemos que no puede cuestionarse la adhesión al cristianismo por parte de Constantino. Así lo ponen de manifiesto, entre otros testimonios, el texto de la carta a los orientales, la misiva a Sapor o el contenido de la legislación filocristiana de este monarca, aunque, en nuestra opinión, todos estos testimonios constatan una progresiva aproximación de Constantino hacia el cristianismo desde el año 324, la cual culminará con una afinidad prioritaria —aunque no exclusiva— con esta religión. Por otra parte, y puesto que el "paganismo" comprendía, en realidad, muchas filosofías y prácticas cultuales diversas —algunas de ellas muy controvertidas—, tampoco sería extraño que Constantino hubiera mostrado su repulsa, públicamente y por escrito, a algunas de ellas de marcado cuño oriental —caso de los andróginos egipcios o de la prostitución sagrada—. La preservación de la integridad de la religión romana tradicional, de hecho, ya había sido asumida por emperadores anteriores, tales como Augusto[63] y Tiberio,[64] y, al respecto, Constantino se postularía como su continuador, eliminando aquellas prácticas añadidas que la estaban pervirtiendo.

Conclusiones

Eusebio de Cesarea nos presenta a un emperador que se beneficia de una alianza con el dios de los cristianos,[65] de forma que, ciertamente, marcó un punto de inflexión en el devenir del Imperio romano. Como se ha podido vislumbrar, el biógrafo describe y glosa a un Constantino partidario del cristianismo que se va alejando paulatinamente de la esfera religiosa pagana, llegando, finalmente, a rechazar abiertamente las prácticas ancestrales y a considerar la nueva religión —la cristiana— como una pieza clave en su programa político. No obstante, aunque exista un abismo entre el antipaganismo de Constantino (quien, en términos generales, no prohibió los cultos tradicionales) y el de Teodosio, la prudencia constantiniana no fue óbice para que Eusebio tratara de convencer a sus lectores del carácter antipagano de la política constantiniana, especialmente tras el concilio de Nicea, momento en el que el compromiso de Constantino con el cristianismo se había incrementado.

Ahora bien, al presentar una rápida e inmediata conversión en vísperas de la batalla del Puente Milvio, el obispo de Cesarea no proporciona detalles sobre la evolución de la religiosidad de Constantino, la cual debió de resultar de un proceso más lento y gradual. Es por ello que, en el relato eusebiano, no tienen cabida las referencias a la adhesión del monarca al culto solar, heredada de su padre Constancio Cloro y atesti-

60. Zos., *Hist. noua*, 2, 31.

61. Para la vida de Constantino y su relación con Eusebio, *uide* Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 245.

62. E. Moreno Resano, *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales (Constantino II, Constante y Constancio II, 337-361)*, Vitoria 2010 (Anejos de Veleia. Series Minor, 27), p. 212. A pesar de estar educados en la fe cristiana, estos emperadores no renunciaron al título de *pontifex maximus*.

63. Dio, *Hist. Rom.*, 56, 25, 5.

64. Suet., *De uita Caesar.*, *Vita Tib.*, 63, 2.

65. Estamos de acuerdo con Storch, "The «Eusebian Constantine»", p. 149. El Constantino que conocemos a través de Eusebio constituye una visión manipulada y deformada de la realidad.

guada abundantemente en la numismática constantiniana. Del mismo modo, tampoco deja traslucir la denominada *ambiguitas Constantiniana* que se desprende tanto de los panegíricos como del texto de la inscripción del Arco elevado en Roma para conmemorar su victoria sobre Majencio. Y, por ende, también silencia los episodios más comprometidos de la biografía imperial, caso de las ejecuciones de Crispo y Fausta,[66] o de Licinio y su hijo.

De todas maneras, biografiar a un personaje de la talla y de la complejidad de Constantino no debía de resultar nada fácil. Prueba de ello es la larga polémica y la variedad de las interpretaciones sobre los hechos de su reinado que se registran en la bibliografía pasada y presente, las cuales seguramente también continuarán en el futuro. El hecho de que, al final de su vida, Constantino aceptara ser bautizado debió de facilitar, sin lugar a dudas, la tarea eusebiana y debió de incidir tanto en la selección de los materiales como en la interpretación de los mismos. Por otra parte, ni a Constancio II ni a Eusebio les interesaba una biografía completa y rica en matices, pues buscaban, sobre todo, un texto apologético que legitimara la refundación del Imperio romano bajo los nuevos aires de los *christiana tempora*.

66. Zos., *Hist. noua*, 2, 29, 2; Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 270.