

CRISTIANISMO Y MUNDO ROMANO

V y VI ciclos de conferencias
sobre el Mundo Clásico

Área de Derecho Romano
Facultad de Derecho de la UPV/EHU

José Ángel Tamayo Errazquin (ed.)

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

ARGITALPEN
ZERBITZUA
SERVICIO EDITORIAL

Cristianismo y mundo romano.

V y VI CICLOS DE CONFERENCIAS SOBRE EL MUNDO CLÁSICO

José Ángel Tamayo Errazquin (ed.).

Área de Derecho Romano. Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado y
Derecho Romano.

Facultad de Derecho de la UPV/EHU

San Sebastián 15, 16 y 17 de Diciembre de 2007 y 15, 16 y 18 de Diciembre de 2008.

Han hecho posible esta edición además de los autores:



El presente libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D: *El derecho de asilo en época visigoda*, SEJ2006-08570, del Ministerio de Ciencia e Innovación. Se inserta, además, en la actividad efectuada por el Grupo de Investigación del sistema universitario vasco IT 546-10.

© Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua
Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco

ISSN: 978-84-9860-588-4

Lege gordailua / Depósito legal: BI 3305-2011

Fotokonposizioa / Fotocomposición: Rali, S.A.
Costa, 12-14 - 48010 Bilbao

Inprimatzea / Impresión: Itxaropena, S.A.
Araba Kalea, 45 - 20800 Zarautz (Gipuzkoa)



La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo¹

Carles Buenacasa Pérez

Profesor Agregado de la Universidad de Barcelona
Grup de Recerques en Antiquitat Tardana (GRAT)

1. PLANTEAMIENTO DEL DEBATE HISTORIOGRÁFICO EN TORNO A LA *QUAESTIO CONSTANTINIANA*

La Iglesia Ortodoxa cuenta con el emperador Constantino entre sus santos, pero en Occidente se le considera desde una perspectiva bien diferente. Sirva de ejemplo la *Divina Commedia*, en donde Dante sitúa a este emperador en los infiernos, en el octavo nivel, entre los simoníacos. Podemos imaginar que el motivo para tan severo juicio fue su política religiosa a favor del cristianismo, pues según la mayor parte de los historiadores de todas las épocas, Constantino se convirtió a esta religión el 27 de octubre de 312, el día previo a la batalla del Puente Milvio contra el pagano Majencio.

Sin lugar a dudas, la supuesta adhesión al cristianismo de Constantino ha sido –y continúa siendo– uno de los aspectos de su reinado que más ha atraído la atención de la historiografía, hasta el punto de convertir este asunto en el objeto de una apasionada polémica –francamente difícil de clarificar– que se ha denominado *quaestio Constantiniana*. Y es que la conversión de Constantino no fue un acto con una trascendencia y alcance

¹ Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiquitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, n° 2009SGR1255 (dirección web: <http://www.ub.es/grat/grat01.htm>), y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación HAR2010-15183, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

personal sino que, de alguna manera, condicionó la evolución posterior del Imperio romano.

En su libro *Constantine and the conversion of Europe* (1948), A.H.M. Jones iniciaba el capítulo dedicado a la conversión de Constantino con una afirmación que, a nuestro parecer, resulta demasiado categórica: «que Constantino, en el 312, ya se había convertido de algún modo al cristianismo es una cuestión que no ofrece la más mínima duda. Sin embargo, a partir de este punto impera el desacuerdo»². A mi manera de ver, queda fuera de toda duda el hecho de que este emperador fue favorable al cristianismo. No obstante, lo que sí puede discutirse es si Constantino se convirtió de manera sincera a la religión cristiana o si tan sólo existió un interés de estadista en su aproximación a los obispos. Además, aparejado a este interrogante se halla otra incógnita igualmente importante: precisar en qué momento exactamente tuvo lugar su adhesión a la fe cristiana, en el caso de que ésta realmente se produjera, pues la única información absolutamente indiscutible a este tenor es que Constantino recibió el bautismo *in limine mortis*³ (mayo del 337).

Hoy en día, quienes defienden su conversión en el 312 ponen en conexión sus primeros contactos con la fe cristiana con su período de gobierno en la *Gallia* o, incluso, algún tiempo antes, sobre todo, aduciendo que ya su padre, Constancio Cloro, era simpatizante del cristianismo. Así, Timothy David Barnes, en un intento por demostrar la gran antigüedad de la adhesión de Constantino hacia el cristianismo, la data en el 298, cuando Constantino —tras participar en la captura de Ctesifonte por Galerio— manifestó su deseo de visitar Babilonia —según este investigador, motivado por las reminiscencias bíblicas de la ciudad—⁴. Ahora bien, en nuestra opinión, podrían ser muchos otros los motivos para este viaje: quizás le alentara más la curiosidad por contemplar de cerca la ciudad desde la que Alejandro había pretendido regir su fabuloso imperio.

En el fondo, los problemas que plantea la *quaestio Constantiniana* derivan de la calidad de las fuentes con las que contamos, algunas de las cuales fueron concebidas desde una perspectiva hagiográfica y con una clara intención de heroizar al personaje. A medida que pasaban los siglos, la leyenda cristiana en torno a Constantino se fue configurando en base a una serie de elementos que constituyeron la tradición dominante de la historiografía cristiana, especialmen-

² A. H. M. Jones, 1948, p. 73.

³ Jerónimo es el único autor que menciona todos los detalles del bautismo arriano por Eusebio de Nicomedia: Hieron., *Chron.*, a. 337.

⁴ T.D. Barnes, 1985, p. 371-391; Id., 2011, pp. 46-60.

te en Oriente: la condición de meretriz de Helena, el apoyo de Constantino a los cristianos desde su temprana juventud, su bautismo por Eusebio de Nicomedia, varias anécdotas en torno a la visión de Helena que condujo al descubrimiento de la Vera Cruz y a su devoción hacia las reliquias procedentes de esta última. Las líneas principales de este relato fueron apuntadas por Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini*, y de ellas se hicieron eco historiadores posteriores, desde el siglo V (Sócrates y Sozómenos) hasta como mínimo el s. IX (Teófanos).

En Occidente, la mitificación legendaria de Constantino aún fue más acusada y su retrato quedó totalmente desvirtuado como consecuencia del papel asignado al emperador en los *Actus Sylvestri*, un relato hagiográfico de inicios del s. V. Según esta fuente, el monarca, víctima de la lepra⁵, habría sido sanado gracias al bautismo que, en el año 312 o 313, le habría impartido el obispo romano Silvestre —quien, sin embargo, no accede al solio pontificio hasta el 314—. Este extraño relato tuvo una larga perduración, siendo retomado por el *Liber pontificalis* y, al parecer, también por el historiador bizantino del siglo VI, Juan Malalas. E, incluso, en 1588, el pontífice romano Sixto V hizo erigir un obelisco, ante San Juan de Letrán, en cuya base se conmemoraba el bautismo del emperador en esa misma basílica.

Fue asimismo en base al relato de los *Actus Sylvestri* que se justificó la famosa *Donatio Constantini*. El agradecimiento del soberano por su curación habría sido tal que no habría dudado en ceder al obispo romano la jurisdicción sobre Roma, Italia y el resto de Occidente en general. La trascendencia de ese documento fue utilizada por el papado para respaldar su política imperialista hasta que, en el siglo XV, Lorenzo Valla (1407-1457) sometió el texto a un riguroso análisis filológico y demostró que el documento databa, en realidad, de los siglos VIII o IX.

2. CONSTANCIO CLORO, ¿UN EMPERADOR CRISTIANO?

Existe un cierto consenso sobre el hecho de que, durante su juventud, Constantino asumió las creencias religiosas y las actitudes personales de su

⁵ La idea de un emperador leproso podría derivar de Lucifer de Cagliari (*De regibus apostaticis*, 8) donde se compara a los arrianos con leproso. En los círculos cultos de Occidente, el recuerdo del bautizo arriano de Constantino debió derivar en su conversión en leproso. De hecho, para muchos autores de los siglos VI-VII cualquier herejía era vista como una lepra (*lepra haeresis*).

padre. Por lo que sabemos, Constancio Cloro era un pagano moderado, seguidor del culto solar —tal como lo había organizado Aureliano—, aunque, al entrar a formar parte del régimen tetrárquico —en calidad de *Caesar*—, se había visto obligado a vincularse plenamente al sistema religioso de la Tetrarquía, y, por ende, a convertirse en un *Herculius*.

Cuando Diocleciano decretó la persecución de los cristianos, en el 303, Constancio Cloro se mostró clemente hacia ellos —quizás por las similitudes que existían entre el culto solar y el monoteísmo cristiano—, y tan sólo aplicó el edicto que ordenaba la destrucción de los edificios y la confiscación de las Escrituras⁶. Resulta significativo que, entonces, algunos obispos hispanos buscaran refugio en la corte de Tréveris: entre estos fugitivos estaba Osio de Córdoba, quien, con el paso del tiempo, se haría acreedor de la confianza de Constantino, a quien probablemente iniciaría en los misterios del credo cristiano.

El padre de Constantino, pues, nunca dio muestras de ser cristiano —aunque tomara medidas que beneficiaran a los adeptos de esta religión—, pero existen pruebas de que miembros de la familia imperial próximos a Constantino sí lo fueron, tales como Helena, su madre; sus hermanastras, Constancia y Anastasia; y su hermanastro Julio Constancio —el padre de Juliano—⁷. Por lo que se refiere a las hermanastras de Constantino, la primera (Constancia) tomó partido por Arrio y sus seguidores⁸ y la otra (Anastasia) parece haber sido la fundadora de la basílica romana que lleva su nombre.

Además, Constantino dio una educación cristiana a sus propios hijos, tanto a Crispo como a los hijos de Fausta —sus herederos—, pues, llamó —a Tréveris— a Lactancio, para que fuera el tutor de Crispo⁹. Tampoco puede soslayarse el hecho de que fueran enterrados en basílicas cristianas el emperador, su madre, sus hermanas, sus hijas y, por lo menos, uno de sus hijos —Constancio II—. Muchos de sus yernos y nueras fueron igualmente cristianos.

⁶ Lact., *De mort. persec.*, 15, 7.

⁷ El silencio de Juliano sobre este punto en la descripción de su padre es casi un testimonio irrefutable de que aquél era cristiano —al igual que la madre del Apóstata, Basilina—: Iul., *Ep. ad Ath.*, 270; Id., *Ep.*, 20.

⁸ Socr., *Hist. eccl.*, 1, 25; Soz., *Hist. eccl.*, 2, 27; 3, 19, 3; Philost., *Hist. eccl.*, 1, 9; Theod. Cyr., *HE*, 2, 3; Hieron., *Ep.*, 133.

⁹ Hieron., *De uir. ill.*, 80.

3. EL TESTIMONIO DE LOS AUTORES CRISTIANOS: LACTANCIO Y EUSEBIO DE CESAREA

Según Lactancio y Eusebio, la conversión de Constantino se produjo como consecuencia de la batalla del Puente Milvio, que enfrentó a este emperador con el usurpador Majencio el 28 de octubre de 312 ante las puertas de Roma como consecuencia de una serie de revelaciones que se producen el día antes (27 de octubre). Este suceso que, por él mismo, no habría pasado de ser uno más de los muchos episodios en la lucha entre los tetrarcas por conseguir el dominio universal, se convirtió de pronto en uno de los acontecimientos inevitablemente destinados a marcar toda una época.

La historiografía cristiana lo aprovechó para plantear esta victoria como el episodio culminante de una guerra de religión entre un Constantino inspirado por el verdadero Dios y Majencio, el valedor de las divinidades paganas. Como bien reconoció Arnaldo Momigliano, la propaganda cristiana supo sacar mucho partido de ello: «el 28 de octubre del 312, los cristianos se encontraron, de repente y de improviso, victoriosos. La victoria fue un milagro —aunque hubo diferentes opiniones sobre la naturaleza del signo otorgado a Constantino—. Los ganadores se hicieron conscientes de su victoria con un repentino sentimiento de venganza y resentimiento. Una voz estridente de odio implacable, el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, anunció al mundo la victoria del Puente Milvio [...] más sobrio, pero no menos implacable, Eusebio describe la venganza divina contra los que habían perseguido a la Iglesia»¹⁰.

Efectivamente, la descripción más antigua de esta batalla es la proporcionada por Lactancio y fue escrita de manera casi contemporánea a los hechos que narra, pues su obra —el ya citado *De mortibus persecutorum*— fue redactada en el 314/315¹¹.

A partir de las correcciones al texto latino realizadas por Henri-Irenée Marrou —y recogidas por el Prof. Teja en su traducción de esta obra, aparecida en la colección Gredos—¹², Lactancio expone que Constantino fue advertido en sueños para que hiciera grabar en sus escudos la cruz monogramática, es decir, una cruz que en su extremidad superior se curvaba en un círculo —por lo que parece, un símbolo recuerda, aunque con bastante distancia, a la *ankh* egipcia—.

¹⁰ A. Momigliano, 1989.

¹¹ Lact., *De mort. persec.*, 44, 5-6.

¹² R. Teja, 1982, p. 190, n. 417.

Para muchos, la credibilidad del testimonio de Lactancio se desprende, principalmente, de una doble consideración. En primer lugar, que su descripción fue redactada muy poco después de los hechos narrados, por lo que casi no hubo tiempo para alterarlos o reelaborarlos. En segundo lugar, de que este retórico fue tutor de Crispo —el primogénito de Constantino— en la corte imperial de Tréveris, con lo cual conocería perfectamente la versión oficial que circulaba acerca de cómo se había obtenido la victoria. En mi opinión, Lactancio refiere, en sustancia, la versión que Constantino debió difundir inmediatamente después de obtener su victoria con el objetivo de magnificarla. El sueño premonitorio es plausible y un soberano supersticioso y ansioso en vísperas de un combate decisivo se habría aferrado con todas sus fuerzas al valor mágico de un símbolo que habría creído ver en un sueño y que se le prometía como talismán¹³. Ahora bien, tampoco debería descartarse la posibilidad de que Lactancio, aún respetando la esencia de la versión oficial (el sueño y el signo) podría haber alterado, en su condición de cristiano, tanto el nombre de la divinidad aparecida como la naturaleza del signo. En este sentido, no hay que olvidar que este mismo autor afirma la aparición de un ángel ante Licinio en vísperas de su batalla contra Maximino Daya que le proporciona una oración cristiana que, al ser rezada por los soldados, les reporta la victoria¹⁴. También en este caso podemos presuponer que Lactancio se dedica a difundir las líneas esenciales de la versión oficial difundida por la propaganda de Licinio pero retocada con matices «cristianizantes» que no serían responsabilidad del monarca, pues la condición pagana de éste queda fuera de toda sospecha.

Además, el recurso a los sueños formaba parte de la más ancestral tradición romana —desde Eneas hasta Sila, pasando por Escipión el Africano—, y era una manera de legitimar el ejercicio del poder. Con anterioridad a Constantino, ya otros emperadores —como Augusto, Vespasiano, Adriano, Marco Aurelio o Septimio Severo— afirmaron haber tenido sueños que les vaticinaban la victoria y que ellos presentaron como una prueba divina de su legitimidad¹⁵. Igualmente, en la *Vita Aureliani* de la *Historia Augusta* se ofrece un relato muy parecido, en esencia, al de Lactancio según el cual el Sol se apare-

¹³ Aquella noche, Constantino era muy consciente del hecho que la derrota ante Majencio frustraría sus aspiraciones políticas en Occidente, pues, en mi opinión, tal como subraya en su día Aurelio Víctor, Constantino estaba animado por un poderoso deseo de reinar (Aur. Vict., *Lib. de Caesar.*, 40, 2).

¹⁴ Lact., *De mort. persec.*, 46, 1-6.

¹⁵ Al respecto, *vide* el profundo estudio de G. Weber, 2000.

ce ante Aureliano antes de su batalla contra Zenobia de Palmira para asegurarle su apoyo¹⁶.

El problema reside en interpretar el signo que fue revelado a Constantino en el sueño. Lactancio lo describe en los términos siguientes: «*facit ut iussus transuersa X littera < I > summo capite circumflexo, Christum in scutis notat*»¹⁷. A partir de esta descripción, sería más lógico pensar en la cruz monogramática (es decir, una cruz con una *rho* superpuesta sobre el hasta vertical). Sin embargo, la historiografía cristiana tiende a interpretar ese signo como el *Chrismon* (es decir, la unión de las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego: la *ji* y la *rho*). Este signo no existía antes y haría aquí su primera aparición y, además, no se corresponde con la descripción de Lactancio, para quien el signo se compone de una *ji* y una *iota*¹⁸.

En opinión de algunos autores, el mito de la victoria cristiana de Constantino se asentó pronto a nivel popular. Así se pondría de manifiesto por los *graffiti* descubiertos en las paredes de la antigua basílica de San Pedro del Vaticano que presentan la expresión «*hoc uinci*», los cuales fueron escritos —entre los años 315 y 320, según Margherita Guarducci— por peregrinos en clara alusión al episodio del Puente Milvio. Sin embargo, esta datación ha generado una cierta polémica, puesto que lo que se ha datado es el muro, pero no los *graffiti*, que podrían ser de cualquier época.

Cronológicamente, el otro escritor cristiano contemporáneo de la batalla contra Majencio es Eusebio de Cesarea, autor de tres testimonios sobre este hecho, pero sensiblemente diferentes entre sí: la *Historia ecclesiastica*, el *Triakontetairikós* y la *Vita Constantini*. El relato más antiguo es el que corresponde a la *Historia eclesiástica*, escrita hacia el 315. En aquel entonces Eusebio aún no tenía noticia de la visión del emperador, y la victoria contra Majencio se atribuye, simplemente, a las *preces* de Constantino¹⁹. No obstante, con la clara voluntad de subrayar el carácter cristiano tanto de la victoria como

¹⁶ *Historia Augusta*, “Vita Aurel.”, 25, 4-5. Ahora bien, este testimonio presenta un serio problema cronológico, pues la *Historia Augusta* es de época teodosiana y, por lo tanto, no podríamos presentarlo como fuente de inspiración para el relato de Lactancio sobre la victoria del Puente Milvio. Con todo, es posible que ya desde el siglo III circulara una versión antigua de este episodio por todos conocida y que, por tan popular, fue recogida y puesta por escrito en la *Historia Augusta* un siglo más tarde.

¹⁷ Lact., *De mort. persec.*, 46, 6.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 9, 9, 1-3.

del vencedor, este obispo proporciona una descripción de la batalla inspirada en el relato de la travesía del Mar Rojo por los judíos fugitivos de Egipto²⁰.

Esta versión se explicaría, perfectamente, por el hecho de que Oriente estaba entonces en manos de Maximino Daya –y, posteriormente, en las de Licinio– y, en consecuencia, la versión constantiniana de la victoria aún no habría alcanzado gran difusión en la *pars Orientis*. Este estado de cosas cambiaría a partir del 324, cuando, una vez derrotado Licinio, Constantino, ya único emperador, entra en contacto con Eusebio de Cesarea. Así, la versión oficial ya fue recogida, de manera sucinta, en el *Triakontetairikós*, el discurso conmemorativo de los treinta años de reinado que pronunció este obispo ante el emperador en el 336 y, de manera más prolija, en la *Vita Constantini*, obra que vio la luz en torno al año 337, poco después de morir Constantino.

Es en el *Triakontetairikós*, en el penúltimo año de reinado de este monarca, en donde Eusebio comienza a desarrollar una versión de la batalla del Puente Milvio con unas pocas connotaciones cristianas y, puesto que el discurso fue leído ante el monarca, debemos presuponer que a éste no debía desagradarle la idea. Ahora bien, en este texto no hay ninguna descripción del signo, sólo la mención de que se trata de un «signo de salud» que ha sido enarbolado contra sus enemigos como un «trofeo de victoria» y que ha reportado la derrota de los enemigos²¹.

La versión más completa –y cristiana– ofrecida por Eusebio tanto de la batalla como del signo de la victoria se halla en la *Vita Constantini* que, no obstante, se publica poco después de la muerte del emperador, es decir, cuando el principal protagonista no estaba en condiciones de contradecir a su biógrafo y, en cambio, reinaba ya un cristianísimo emperador: Constancio II. Así, según este relato, los prodigios que pronosticaron la victoria acontecieron en dos momentos muy próximos entre sí²². Primero, una visión a plena luz en la que se apareció un trofeo en forma de cruz, superpuesto al Sol, acompañado de la leyenda «*en toúto níka* [= *in hoc uinces*]». A continuación, esa misma noche, Cristo se le apareció en sueños y le ordenó que hiciera un signo como el que había visto en el cielo que resulta claramente identificable como un

²⁰ *Ex.*, 6, 14. Así pues, Moisés, que reza a Dios y obtiene el favor divino, es Constantino. El faraón que se ahoga en el Mar Rojo con todos sus soldados es Majencio. Y el Mar Rojo es el Tíber.

²¹ *Eus. Caes., Triakont.*, 7, 21.

²² *Id., Vita Const.*, 1, 28-31.

*Chrismon*²³. Eusebio también indica que Constantino lo puso en el *labarum*, esto es, en el estandarte imperial, prolijamente descrito por el obispo²⁴.

Según afirma el obispo-biógrafo, este relato de la batalla estaba legitimado por Constantino mismo, quien se lo había ratificado bajo juramento. Ramsay MacMullen acepta esta afirmación eusebiana y entiende que Constantino tenía la íntima convicción de que él había sido escogido como el instrumento de una misión divina²⁵. Según el estudioso anglosajón, al final de su vida, el emperador habría revisado –y reinterpretado– los hechos de su reinado en clave religiosa. Y, puesto que la batalla del Puente Milvio iniciaba su ascenso meteórico hacia el dominio universal, Constantino habría creído que había sido entonces cuando se evidenció la protección del Dios de los cristianos, de ahí que ponga mucho interés en que la posteridad tenga un recuerdo adecuadamente reelaborado –y magnificado– de aquel glorioso instante.

A pesar de ser la más tardía, es esta versión de la victoria constantiniana la que pronto adquirió categoría de oficialidad en el Imperio romano-cristiano, aunque no de manera inmediata. En realidad, tras Eusebio, los autores cristianos guardan un prudente silencio sobre las circunstancias de la conversión de Constantino, a mi manera de ver, por una cuestión psicológica. Para los escritores occidentales de la segunda mitad del siglo IV e inicios del siglo V, tales como Ambrosio de Milán, Prudencio, Orosio o Agustín²⁶, como panegiristas del Imperio cristiano que eran, la visión de Constantino en el 312 y su elección como instrumento divino era incompatible con su posterior evolución hacia el arrianismo. Era preciso que transcurriera algún tiempo y se tomara distancia con los hechos de su reinado para que Occidente se reconciliara con este emperador. El responsable de la conciliación fue Rufino de Aquileya quien, a inicios del s. V, al traducir al latín la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, se atrevió a desarrollar un relato propio –bastante libre respecto al texto original–, en el cual adornó la visión a plena luz del día con detalles de cosecha propia, como el hecho de que Constantino se santigué en cuanto contempla la aparición del signo celestial o que sean dos ángeles quienes porten la leyenda «*in hoc uincas*»²⁷.

²³ Eus. Caes., *Vita Const.*, 1, 31.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ R. MacMullen, 1969.

²⁶ Así, Orosio, a la hora de referirse a Constantino, lo califica de «*Christianus princeps*», pero sin dar detalles sobre el episodio de su conversión: Oros., *Hist. adu. pagan.*, 3, 13, 2.

²⁷ Rufinus, *Hist. eccl.*, 9, 9.

En Oriente, sólo Gelasio de Cesarea, a finales del siglo IV (*ca.* 395), se hizo eco del relato eusebiano y, después de él, este texto ya fue retomado por los historiadores eclesiásticos de la primera mitad del siglo V, principalmente, Sócrates y Sozómenos. Por su parte, Teodoreto de Ciro prefirió dar inicio a su *Historia ecclesiastica* tras la victoria final de Constantino sobre Licinio en el 324.

4. LA VERSIÓN PAGANA DE LA CONVERSIÓN: JULIANO, LIBANIO, EUNAPIO Y ZÓSIMO

Si uno aceptara sin crítica alguna los testimonios que acabamos de presentar, Constantino se habría convertido al cristianismo en el 312 como consecuencia de una visión, pero debe tenerse en cuenta que son sólo los autores cristianos los únicos que presentan esta versión de los hechos. Los escritores paganos, que tampoco dudaron de la conversión de este emperador a la religión cristiana, jamás mencionan la visión antes de la batalla del Puente Milvio y justifican la adhesión al cristianismo por otros medios y motivos.

El primer autor pagano que dio su versión sobre este tema fue su sobrino Juliano (más conocido como «el Apóstata»). Fue él quien ofreció una justificación difamatoria de este hecho al explicarlo como consecuencia de conveniencias políticas y de la facilidad con que los obispos cristianos le concedieron el perdón por los crímenes cometidos contra sus propios familiares a lo largo de su reinado²⁸. El testimonio de otro autor pagano del siglo IV, Libanio, se inserta en esta misma línea y justifica la conversión de Constantino por la utilidad política que le reportó²⁹.

Ahora bien, ni Juliano ni Libanio nos ilustran sobre la versión que tenían los paganos de lo acontecido en el 312. La descripción pagana de la batalla del Puente Milvio nos la ofrece Zósimo, autor de inicios del siglo VI, que, en su *Historia noua*, se limita a reproducir el testimonio de Eunapio de Sardes, escritor de inicios del siglo V, responsable de una historia tan profundamente anticristiana que, según Focio, tuvo que reeditarse en una forma menos ofensiva. Según Eunapio, antes de la batalla del Puente Milvio, Constantino habría

²⁸ Iul., *De Caesar.*, 38, 336a-b.

²⁹ Lib., *Orat.*, 30 (*Pro templis*), 6.

observado el vuelo de búhos sobre los muros de Roma y este signo habría sido interpretado como de mal augurio para Majencio³⁰.

Más adelante, en la *Historia noua*, Zósimo desarrolló su propia versión respecto a los motivos de la conversión de Constantino, poniéndolos en relación con los trágicos sucesos acaecidos en Roma durante el año 326³¹. Aunque la información existente en este sentido es escasa, al parecer, la emperatriz, Fausta, acusó a Crispo de tener relaciones ilícitas con ella y obligó a Constantino a dar muerte a su primogénito. Poco después, el emperador condenó también a la pena capital a su esposa acusadora y, siempre según la interpretación pagana de Zósimo, lleno de remordimientos por sus actos, Constantino se habría hecho adepto de la única religión que le había prometido la remisión de sus pecados: el cristianismo.

A pesar de que esta «conversión» de Constantino no pueda ponerse en relación con una fecha tan tardía —pues, antes del 326, Constantino ya ha dado pruebas de aproximación al cristianismo convocando y presidiendo el concilio de Nicea—, es posible que el relato de Eunapio-Zósimo contenga un poso de verdad, habida cuenta de que, tras estos dramáticos acontecimientos, tanto Constantino como Helena se entregaron, con incrementado fervor, a las obras evergéticas y de caridad. La gran iglesia doble de Tréveris fue construida en esa época, y también fue entonces cuando Helena emprendió su viaje a Tierra Santa, donde se dedicó a subvencionar basílicas en los principales escenarios del Antiguo y Nuevo Testamento³². Desde esta perspectiva, el providencial descubrimiento de la Vera Cruz³³ adquiere un claro valor redentor para Helena y su hijo, pues evidenciaba que la divinidad no les había retirado su favor.

5. LA APORTACIÓN DE LOS PANEGÍRICOS Y DE LA NUMISMÁTICA

De cuanto se ha expuesto acerca de los relatos cristianos y paganos, llegamos a la conclusión de que ambas versiones están viciadas por intereses partidistas. Afortunadamente, para contrastar tales narraciones, se cuen-

³⁰ Zos., *Hist. noua*, 2, 16, 2.

³¹ Id., *Hist. noua*, 2, 29, 1-5.

³² Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 42-45; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 17; Soz., *Hist. eccl.*, 2, 1-2; Theod. Cyr., *Hist. eccl.*, 1, 18.

³³ Ambr. Mediol., *De obitu Theod.*, 43.

ta con otros documentos que pueden aportar un poco más de luz al debate. Se trata de los panegíricos imperiales y de la numismática constantiniana, dos medios por los que se vehiculaba la propaganda imperial. Según parece desprenderse de estos testimonios, Constantino inicialmente sería un adepto al culto solar —tradicional en su familia—, pasando después a asumir los postulados religiosos tetrárquicos que hacían de él un *Herculius*. Más adelante, una vez rotas todas sus relaciones con los tetrarcas —y convertido en el verdugo de la Tetrarquía—, habría vuelto a sus convicciones solares, aunque éstas bien pronto serían insertadas en un culto más amplio, de carácter sincrético (el *summus deus*).

El Panegírico VII (6) (año 310)

Hércules desaparece de la propaganda constantiniana en el 310, a causa del enfrentamiento directo entre Constantino y Maximiano, el padre de Fausta, la esposa de Constantino. La ruptura entre ambos monarcas se produjo cuando aquél marchó a la frontera renana para responder a los ataques de los francos, dejando a su suegro el control del Sur de la *Gallia*. Maximiano aprovechó la ocasión para retomar, de nuevo, la púrpura, sirviéndose, al parecer, de la estratagema de difundir un rumor afirmando la muerte de su yerno. Constantino puso fin a las veleidades soberanistas del antiguo tetrarca sitiándole en Marsella —en donde quizás se le conminó al suicidio—³⁴. Tras este episodio, Constantino rompe, ya definitivamente, con la política religiosa de la Tetrarquía y evidencia, públicamente, sus preferencias por el culto solar.

El *Panegírico VII (6)*, pronunciado en Tréveris a principios de agosto del 310 —justo después de la muerte de Maximiano y de una campaña victoriosa en el Rin—, brinda a Constantino la oportunidad de exponer un nuevo concepto de legitimidad, fundamentado en los vínculos dinásticos. En este discurso no existe ninguna referencia a Maximiano, ni a Hércules. En cambio, Constantino se preocupa por destacar la relación genealógica que le une con su padre, Constancio Cloro, quien, después de haber sido emperador en su vida terrena, es descrito como un dios en el cielo, donde ha sido recibido por Júpiter y goza de la luz eterna. Al mismo tiempo, Constantino confecciona una genealogía ilustre para prestigiar a su familia, a la cual entronca con la del

³⁴ Eutrop., *Breu.*, 10, 2, 3.

fundador de la dinastía de los ilirios, Claudio II el Gótico (268-270), quien es presentado como el abuelo de Constantino³⁵.

Además, el *Panegírico VII* (6) también divulga un acontecimiento de orden sobrenatural en el que se vio envuelto Constantino cuando regresaba de dar muerte a Maximiano en la Provenza. Durante su visita a un famoso templo de Apolo-Granno en Grand –actualmente, Vosges, cerca de Neufchâtel–³⁶, el dios se le apareció acompañado por una Victoria que portaba coronas de laurel, las cuales, sumadas una a una, le vaticinaron un largo y próspero reinado de treinta años³⁷. Esta revelación sirvió para exonerar a Constantino de toda culpa por la muerte del antiguo tetrarca, pues el Sol legitimaba su proceder como un acto de justicia, y le otorgaba su incondicional protección. El panegirista intenta proporcionar credibilidad al relato asegurando que su información al respecto procede del mismo emperador, quien así se lo había manifestado. Este dato no es cuestión baladí, pues, como ya se ha hecho notar, Eusebio –bastante tiempo después– proporcionará una indicación similar para otorgar veracidad a los detalles con que adorna su narración de la *Vita Constantini*³⁸.

De esta manera, Constantino ha substituido a Hércules por el Sol en una operación que tiene claros objetivos propagandísticos. Como bien ha destacado la Prof.^a Victoria Escribano, por un lado, el *Panegírico VI* anticipa –ya en el 310– las ambiciones de la monarquía universal que, poco después, se ponen en conexión con la batalla del Puente Milvio, pero, además, la publicidad de su devoción solar permite al monarca asimilarse con Aureliano, el emperador que había culminado la reunificación del Imperio durante la crisis del siglo III³⁹.

³⁵ De esta manera, Constantino reivindica su propia legitimidad al trono no por su elección como *Caesar* por sus soldados en *Eburacum*, sino porque le asistía un derecho legítimo hereditario en base a su pretendida descendencia del emperador Claudio II (268-270); cf.: Anonymus Valesianus, *De origo Constantini imperatoris*, 1, 1 y 2, 2. Igualmente, Juliano el Apóstata también señalaba a Claudio II como el ancestro de su dinastía: Iul., *Orat.*, 3 (2), 51c; Id., *De Caesar.*, 38, 336b.

³⁶ Aunque la identificación geográfica de este templo está muy discutida, parece existir un consenso mayoritario en aceptar la identificación con Vosges que en su día propusiera C. Jullian (1926, p. 107, n. 2). Cf., igualmente, J.J. Hatt, 1950, p. 427-436.

³⁷ *Pan.* VII (6), 6, 21. Debe hacerse notar que en el *Triakontetairikós* (6, 1), Eusebio escribió que «Dios ha concedido a Constantino las coronas tridecennales», sin duda un intento de «cristianizar» este episodio solar de la biografía constantiniana y presentarlo como otro éxito de la divinidad cristiana.

³⁸ *Vide* n. 24.

³⁹ M.V. Escribano, 2002, p. 83-94.

Además, en el 313, Constantino hizo acuñar un múltiple de oro que difunde por todo el Imperio la aparición de Apolo ante Constantino⁴⁰. En él el soberano aparece junto al Sol (identificado por su característica corona radiada) y ambos son representados con el mismo rostro y asiendo, cada uno con una mano, un mismo látigo, en clara alusión a su colaboración en la «conducción» conjunta del Imperio. Mediante este mensaje propagandístico, se pretende que los súbditos consideren a Constantino como un émulo del Sol, o, mejor, como su manifestación visible y tangible.

En realidad, para tal identificación, Constantino parece inspirarse en la teología tetrárquica, la cual impulsaba la idea de que los emperadores eran una hipóstasis de Júpiter y de Hércules. Para reforzar su deseada asimilación, Constantino también tomó el apelativo de «*inuictus*», hasta entonces específico del Sol y, por eso, en esa moneda figura la leyenda: «*inuictus Constantinus max(imus) aug(ustus)*». En otras ocasiones, los tipos monetales constantinianos designan al Sol como «*comes*» (*Soli inuicto comiti*), es decir, como «compañero» o «acompañante» del emperador.

Resulta evidente que, mediante la visión en el templo de Apolo y la moneda conmemorativa, Constantino busca consolidar su posición tras la derrota de su candidatura a *Augustus* en la reunión de *Carnuntum* presidida por Diocleciano y, sobre todo, legitimar la eliminación de Maximiano.

El Panegírico IX (12) (año 313): el «*summus deus*»

Con todo, la religiosidad de Constantino —por lo menos la pública— pronto se decantaría por un culto de carácter sincrético que englobara tanto al dios Sol como a otras divinidades afines. El emperador se decanta, pues, hacia un monoteísmo sincrético, centrado en torno a una divinidad suprema que él entiende como una suma de divinidades ya conocidas —principalmente Apolo, el Sol, Baal y, posiblemente también, el Dios cristiano—. De ahí que esta gran divinidad no tenga ningún nombre concreto y sólo se haga referencia a ella mediante un genérico «*summus deus*».

La religión solar —difundida principalmente entre las clases dirigentes y cultas del Imperio romano— había propiciado la idea de un dios supremo orde-

⁴⁰ *RIC*, VI, p. 296, n° 111. Esta misma moneda vuelve a emitirse en el 315: *RIC*, VII, p. 363, n° 32.

nador del universo, del cual el cristianismo había absorbido ciertos aspectos. Uno de los mejores ejemplos gráficos de este proceso es el proporcionado por el mosaico del Cristo-Helios, hallado en la bóveda del mausoleo de los *Iulii* —en la necrópolis ubicada bajo San Pedro del Vaticano—. El culto del *exsuperantis-simus* —del superior a todos los dioses— había recogido nociones propias de la fe judía y de la teología cristiana que también eran compartidas por los neoplatónicos. La filosofía de estos últimos postulaba la existencia de una *diuinitas* —de una esencia divina— más poderosa incluso que el mismo dios Sol, el cual era considerado una de las manifestaciones que podía tomar esta máxima divinidad.

La tendencia sincretista del período se hace asimismo patente en el *Panegírico IX (12)*, pronunciado en Tréveris en el 313 para glosar la victoria de Constantino sobre Majencio. Su contenido atribuye un origen divino a la victoria de Constantino⁴¹. El orador se pregunta «qué dios había aconsejado a Constantino combatir contra Majencio cuando los arúspices le habían indicado que las circunstancias no le eran propicias». Y responde —siguiendo, sin duda, las directrices imperiales— que Constantino tenía una relación secreta con esta divinidad —cuyo nombre no menciona—, la cual tan sólo se le manifestaba a él. Este panegírico concluye con una oración dirigida a esta divinidad superior «que tiene tantos nombres como lenguas existen y de la cual se desconoce su verdadero nombre»⁴². Nótese que esta divinidad —amiga y protectora de Constantino— es presentada como muy superior a las divinidades tradicionales del Imperio.

El denominado «Edicto de Milán» (año 313)

A partir de los testimonios literarios, numismáticos y epigráficos que se han ido presentando y analizando, el denominado «Edicto de Milán» —el documento más relevante asociado, desde siempre, a la «conversión» constantiniana— se nos aparece bajo una perspectiva totalmente nueva y, también, acorde con la tónica general que presenta la política religiosa constantiniana. No olvidemos que este texto es prácticamente contemporáneo de la inscripción del arco que le dedica el Senado en Roma.

Como es sabido, poco después de la batalla del Puente Milvio —durante el mes de febrero del 313—, Constantino y Licinio se reunieron en Milán para

⁴¹ *Pan.*, IX (12), 2.

⁴² *Pan.*, IX (12), 26 (oración final al *summus deus*).

consolidar su alianza mediante el matrimonio de este último con Constancia, una de las hijas de Constancio Cloro. Además, en esta ocasión, ambos emperadores tomaron, de común acuerdo, una serie de medidas en diferentes materias, una de las cuales, referida a la religión, resultaba de conjugar el paganismo de Licinio con las nuevas y pragmáticas concepciones de Constantino. El documento resultante concedía a los cristianos plena libertad para seguir practicando su religión, y prescribía, expresamente, la restitución de los bienes que les habían sido confiscados durante los años de persecución, pero, al mismo tiempo, garantizaba una libertad de culto total en la que todas las religiones tenían cabida y todas contribuían a garantizar la estabilidad del Imperio⁴³, pues, contrariamente a lo que la historiografía cristiana se ha empeñado en afirmar a los largo de los siglos, el «Edicto de Milán» no hace del cristianismo la única religión del Estado, sino que tan sólo la equipara al rango que ya tenían las otras confesiones del Imperio, con sus mismos privilegios. Aunque resulte evidente el paso de gigante que tal reconocimiento supone para el cristianismo, en el fondo Constantino opta, de nuevo, por una medida calculada y ambigua: así no soliviantaba los ánimos de la mayoría pagana.

Debió ser, precisamente, este carácter ambiguo y conciliador del denominado «Edicto de Milán» el motivo que descartó su inclusión en el *Codex Theodosianus*. Cuando esta compilación legal fue publicada más de un siglo después, en el año 438, los tiempos habían cambiado y el espíritu represivo del libro XVI de esta compilación legal no armonizaba con lo acordado en Milán. Sería ésta la causa de que la línea programática de la política religiosa del Imperio romano en el siglo V se definiera mediante la constitución *cunctos populos* —situada prácticamente al inicio del libro XVI⁴⁴—, una constitución en franca oposición con el talante permisivo adoptado por Constantino y Licinio.

La inscripción del arco de Constantino I (año 315)

El espíritu sincretista de la religiosidad constantiniana también queda reflejado en otro testimonio, monumental, datado en el 315, año en el que Constantino acude a Roma para celebrar sus diez años de gobierno (*decennales*) y su victoria sobre Majencio, y acepta el arco triunfal que le ha dedicado el Senado.

⁴³ *De mort. persec.*, 48, 2-12.

⁴⁴ *Cod. Theod.*, 16, 1, 2.

Yuxtapuesto al Palatino, el arco de Constantino estaba destinado a glosar la derrota de Majencio y a ofrecer –tanto mediante su texto como a través de sus imágenes– la versión oficial de la victoria. Algunos de sus paneles eran *spolia* procedentes de otros arcos precedentes –especialmente, los relieves que detallaban las virtudes imperiales–. El monumento –que todavía se mantiene en la actualidad– presenta una inscripción que es reproducida, por igual, en ambos frontales –tanto por lo que respecta a la disposición de las letras como a las particiones de líneas o a las abreviaturas–.

El texto inscrito pone de manifiesto que la liberación de Roma se ha producido por «inspiración de la divinidad» (*instinctu diuinitatis*)⁴⁵. Con todo, a pesar de la neutralidad de la inscripción, el Sol aparece en los relieves que decoran el arco y no hay rastro de ningún signo protector ni de *Chrismon*. En realidad, en el arco de Constantino, los dioses más representados son el Sol y la Victoria, que aparece sobre los estandartes de los soldados, y éstos son representados sin llevar ningún signo grabado en sus escudos o enarbolar el *labarum*.

Incluso admitiendo la posibilidad de que el texto epigráfico hubiera sido redactado por el Senado *motu proprio*, éste necesariamente habría sido sometido a la aprobación imperial antes de ser esculpido, hecho del que cabe concluir que Constantino fue el responsable último de la ambigüedad de la dedicatoria. Llama, además, poderosamente la atención que el Senado –entonces todavía profundamente pagano– no hubiera añadido ningún formulario relativo a los dioses inmortales, lo cual implicaba transgredir la venerada tradición. Esta notable ausencia indicaría, pues, una vez más, que fue el mismo Constantino quien decidió el contenido del mensaje que debía divulgar su arco. Tal actitud vuelve a evidenciar el intervencionismo de este soberano para conseguir que terceras personas (en este caso, el Senado) dieran, a sus actos, la explicación-interpretación que él deseaba en cada momento. Y tampoco en los panegíricos de épocas posteriores se aludirá a la ayuda de la divinidad cristiana para justificar sus victorias. De hecho, en el *Panegírico X (4)*, del año 321, pronunciado en Autún, la victoria sobre Licinio se atribuirá a los refuerzos de ejércitos celestes conducidos por Constancio Cloro⁴⁶.

⁴⁵ *CIL*, vol. VI, n° 1139.

⁴⁶ *Pan.* X (4), 14, 1-6. De nuevo, en el *Triakontetairikós* se detecta una voluntad de neutralizar este testimonio pagano cuando Eusebio, por dos veces, evoca la imagen de los ejércitos celestiales que montan guardia en torno a la figura del emperador: *Eus. Caes., Triakont.*, 1, 2 y 3, 6.

La indefinición mostrada por el emperador en la inscripción de su arco ha dado pábulo a todo tipo de interpretaciones. Así, por ejemplo, Michael Grant entiende esta inscripción como una fórmula de compromiso, al considerar que Constantino, a pesar de ser entonces ya profundamente cristiano, prefirió no desvelar a las claras su adscripción religiosa hasta que su posición en el Imperio no estuviera más consolidada, objetivo para el cual debía contar tanto con los paganos como con los cristianos⁴⁷.

De manera semejante opina Andreas Alföldi⁴⁸, para quien tanto el *Panegírico IX (12)* como la inscripción del arco ponen de manifiesto que la conversión de Constantino al cristianismo era ya una realidad en el 315, y que, además, ya era de sobras conocida por sus súbditos, ya fueran paganos o cristianos. Según el investigador alemán, son buena prueba de ello algunas actuaciones que realiza Constantino nada más derrotar a Majencio, entre las cuales cabe mencionar el «edicto de Milán», las cartas enviadas a Anulino⁴⁹ y a Ceciliano⁵⁰, o la construcción de San Juan de Letrán. Son muchos también quienes intentan sustentar la adhesión cristiana de Constantino ya en ese año 315 aduciendo en su apoyo la famosa moneda de plata acuñada por este emperador en el 315, en la que muchos interpretan una decoración del yelmo de Constantino como un *Chrismon* que, sin embargo, a mi parecer, no es más que un aspa de seis radios de claras connotaciones solares⁵¹.

Sea como fuera, lo que sí resulta totalmente evidente es que Constantino continuará emitiendo «moneda solar» hasta finales del año 324-inicios del 325. Se trata de *solidi* acuñados en Antioquía que llevan la leyenda «*Soli comiti Augusti*». La desaparición de las representaciones y las leyendas solares debe ponerse en relación, pues, con la derrota de Licinio en el 324, y también conllevó el definitivo abandono del título «*inuictus*», substituido por el epíteto «*uictor*», aparentemente más modesto. Aunque, en origen, «*uictor*» era un término neutro, pronto adquirió una semántica cristiana, sobre todo al ser relacionado con la leyenda «*in hoc uincas*» que, según las fuentes cristianas, apareció en el cielo antes de la batalla del Puente Milvio. Ahora, este epíteto

⁴⁷ M. Grant, 1993.

⁴⁸ A. Alföldi, 1948.

⁴⁹ Eus. Caes., *His. eccl.*, 10, 5, 15-17; 10, 7, 1-2.

⁵⁰ Id., *His. eccl.*, 10, 6, 1-5.

⁵¹ *RIC*, VII, p. 364, n° 36. Andreas Alföldy es uno de los autores que más empeño puso en identificar el aspa como *Chrismon*: A. Alföldy, 1932, p. 9-23; Id., 1939, p. 1-18; Id., 1951, p. 303-311.

formará parte de la titulación de los emperadores cristianos, como testimonio de su adhesión al cristianismo.

De la misma época data un medallón de plomo procedente de Nantes —datado con posterioridad a la muerte de Fausta— que contiene los bustos de Constantino y Helena, vueltos el uno hacia el otro. Bajo ellos, en el centro, se encuentra el joven Constantino (II) rodeado, a su diestra, por Constancio (II) y, a su siniestra, por Constancia, la hermanastra del soberano. En el campo superior domina el monograma constantiniano, el cual, según Joseph Vogt, simboliza el nuevo sostén religioso de la dinastía.

Constantino todavía dará muestras de su ambigüedad religiosa durante su período de gobierno en solitario, aunque, eso sí, serán más escasas y circunscritas, sobre todo, a la construcción de su nueva capital epónima. Una de ellas se colige de las ceremonias de fundación de Constantinopla —realizadas siguiendo los ancestrales ritos paganos—, otra se desprende del testimonio facilitado por Filostorgio⁵², según el cual Constantino se erigió, en su foro constantinopolitano, una estatua como *Neos Helios*, siendo venerada como un ídolo pagano y recibiendo ofrendas de incienso, libaciones y cirios. Sin embargo, se hará bautizar en la fe arriana antes de morir y tomará medidas para su enterramiento en la Iglesia de los Santos Apóstoles, una basílica de planta circular en cuyo centro estaba el sarcófago de pórfido del monarca rodeado por los cenotafios de los doce apóstoles.

De todas maneras —y a pesar de jugar con la ambigüedad—, resulta clara y manifiesta la alianza fraguada entre Constantino y los cristianos, un hecho del cual eran plenamente conscientes sus súbditos. Al respecto, constituye un testimonio realmente esclarecedor la inscripción, datada en el 325, de *Orcistus* —pequeña localidad de la Frigia—, la cual documenta que los ciudadanos de este lugar habían dirigido una petición a Constantino en la que también exponían —sin duda para atraerse el favor imperial— que casi todos ellos eran cristianos⁵³. Ahora bien, no debemos olvidar que fue en esa fecha cuando Constantino realizó un acto que mostraba abiertamente su buena voluntad para con los cristianos: presidir y dirigir las sesiones del concilio de Nicea⁵⁴. Sus súbditos debieron tomar buena nota de ello y asumieron que aparentar adhesión a la religión cristiana podía reportarles una benevolente conmiseración.

⁵² Philost., *Hist. eccl.*, 2, 17.

⁵³ *CIL*, II, p. 63-68, n° 352 (= *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, vol. VII, p. 69-74, n° 305); sobre este texto *vide*: A. Chastagnol, 1981, p. 381-416.

⁵⁴ Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 17 y 19; Theod. Cyr., *HE*, 1, 7.

Por último, tampoco podemos dejar de mencionar que en diversos momentos de su reinado Constantino consintió en la creación de un templo para la familia Flavia: primero, al concluir la conquista de África⁵⁵ y, de nuevo, años después, en el rescripto de *Hispellum*⁵⁶, que, según la datación tradicional, se promulgó en un momento indeterminado de finales de su reinado.

6. BALANCE CONCLUSIVO

En resumen, del atento y prudente examen de la policroma documentación existente —así como de su procedencia— se colige la necesidad de sustituir, en el registro histórico, el término «conversión» por denominaciones como «aproximación» o «alianza». Constantino se «acercaría» al cristianismo —seguramente ya en vida de Constancio Cloro— durante su estancia en la *Gallia*, en buena medida a partir de la presencia de obispos en la corte de Tréveris, y su filocristianismo se habría ido cimentando paulatinamente en el marco de un monoteísmo de carácter sincrético, hasta convertirse en un efectivo «aliado» del cristianismo.

La comunión de intereses entre Constantino y los cristianos resulta particularmente clara a partir del 324 —justo después de su victoria sobre Licinio—, y no dejará de consolidarse durante sus 13 años de reinado en solitario, produciéndose una verdadera fusión de objetivos, destinada a tener un gran futuro.

El estudio de las fuentes históricas permite, dentro de lo posible, aprehender la actitud de Constantino hacia el cristianismo —o, quizás mejor dicho, hacia los cristianos—: es esta política constantiniana la que realmente interesa al historiador, siendo mucho más secundaria la evolución de su religiosidad íntima, a la cual los testimonios prácticamente no permiten acceder, a pesar de haber generado ríos de tinta. En realidad, el hecho de que Constantino fuera o no —o acabara siendo o no— un cristiano convencido resulta irrelevante para una correcta valoración histórica del emperador al que Juliano, según asegura Amiano Marcelino, definió como *nouator turbatorque priscarum legum*⁵⁷, definición que, no por amarga, deja de translucir la entidad de gran estadista que poseía Constantino.

⁵⁵ Aur. Vict., *Lib. de Caesar.*, 40, 28.

⁵⁶ *CIL*, vol. XI, n° 5625; sobre este texto, *vide*: J. Gascou, 1967, p. 609-659.

⁵⁷ Am. Marc., 21, 10, 8.

Por otro lado, somos conscientes de que la tradición historiográfica sobre este emperador se ha construido sobre la base de que tanto Occidente como Oriente precisaban de un Constantino católico para su epifanía del Imperio cristiano. Si la batalla del Puente Milvio no es vehículo de entrada para un cristianismo que obtiene aquí su primer y aplastante triunfo, preludio de la futura derrota del paganismo en los siglos venideros... Si el edicto de Milán tampoco es el documento que decanta de manera decisiva al Imperio hacia la oficialización del cristianismo como religión única de todos sus habitantes... Entonces, ¿qué otro hecho histórico de los reinados de Constantino II, Constante, Constancio II, Juliano, Joviano, Valentiniano I o Valente puede ser utilizado como inicio de los *Christiana tempora*? Si descartamos a Constantino I como fundador del Imperio cristiano ninguno de sus sucesores cumple el requisito de «instrumento divino» hasta Teodosio I y su edicto de Tesalónica (380), pero, entonces, el cristianismo se impone por un «decretazo» gestado sobre las mesas de los *officia* palatinos, un origen bastante menos noble que una victoria conseguida en el campo de batalla gracias al favor divino y frente a un enemigo ayudado por las ancestrales divinidades romanas que habían convertido a Roma en *caput mundi*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFÖLDI, A. (1932), «The helmet of Constantine with the Christian monogram», *Journal of Roman Studies*, 23, p. 9-23.
- (1939), «*Hoc signo uictor eris*», in *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, F. J. Dölger dargeboten, Münster, 1939, p. 1-18.
- (1948), *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford.
- (1951), «The initials of Christ on the helmet of Constantine», *Studies in roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, Princeton University Press, 1951, p. 303-311.
- BALDINI, A. (2003), «Una confutazione cristiana della versione pagana della conversione di Costantino: ulteriori considerazioni di storiografia», *Rivista Storica dell'Antichità*, 33, p. 217-241.
- BARCELÓ, P.A. (1988), «Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312)», *Hermes*, 116, p. 76-94.
- BARNES, T.D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Cambridge.

- (1985), «The conversion of Constantine», *Classical Views*, 5, p. 371-391.
- (2011), *Constantine. Dynasty, religion and power in the Later Roman Empire*, Chichester-Oxford.
- BAYNES, N.H. (1972), *Constantine the Great and the Christian Church*, Londres.
- BLEICKEN, J. (1992), *Constantin der Grosse und die Christen*, München.
- BONAMENTE, G. (1981), «Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IX, 9 e la versione cristiana del trionfo di Costantino nel 312», in: *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma, p. 55-76.
- BONAMENTE, G.-FUSCO, F. (edd.) (1992), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 18-20 Dicembre 1990, Macerata.
- BRETT, E.T. (1983-84), «Early Constantine legends: a study in propaganda», *Byzantine Studies*, 10, p. 52-70.
- BRUUN, P. (1958), «The disappearance of Sol from the coins of Constantine», *Arctos*, 2, p. 15-37.
- (1962), «The Christian signs on the coins of Constantine», *Arctos*, 3, p. 5-35.
- CALDERONE, S. (1957), *Costantino e il cattolicesimo*, I, Firenze.
- CAMERON, AV. (1983), «Constantinus Christianus», *Journal of Roman Studies*, 73, p. 184-190.
- CASTELLANOS, S. (2010), *Constantino: crear un emperador*, Madrid.
- CHASTAGNOL, A. (1981), «L'inscription constantinienne d'Orcistus», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 93, 1, p. 381-416.
- CRISTOFOLI, R. (2005), «Visione e conversione di Costantino», in: ID., *Costantino e l'«Oratio ad sanctorum coetum»*, Napoli, p. 74-87.
- DEMANDT, A.-ENGEMNANN, J. (edd.) (2006), *Konstantin der Grosse : Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.-15. Oktober 2005 an der Universität Trier*, Trier.
- DI MAIO, M.-ZEUGE, J.-ZOTOV, N. (1988), «Ambiguitas Constantiniana : the celeste signum Dei of Constantine the Great», *Byzantion*, 58, p. 333-360.

- DRAKE, H.A. (2000), *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*, Baltimore-London.
- EDWARDS, M.J. (2003), *Constantine and Christendom*, Liverpool.
- EHRHARDT, C. (1980), «Constantinian documents in Gelasius of Cyzicus, *Ecclesiastical History*», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 23, p. 48-57.
- ELLIOTT, T.G. (1996), *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton / Bronx.
- ESCRIBANO, M.V. (2002), «La primera visión de Constantino (310)», *Codex Aquilarensis*, 18, p. 83-94.
- FOWDEN, G. (1994), «The last days of Constantine : oppositional versions and their influence», *Journal of Roman Studies*, 84, p. 146-170.
- GASCOU, J. (1967), «Le rescrit d'Hispellum», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 79, p. 609-659.
- GIRARDET, K.M. (ed.) (2007), *Kaiser Konstantin der Grosse: historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn.
- GIULIANO, A. (2000), «L'arco di Costantino come documento storico», *Rivista Storica Italiana*, 112, p. 441-474.
- GRANT, M. (1993), *Constantine the Great. The man and his times*, New York, 1993.
- GRÉGOIRE, H. (1927-28), «L'etymologie de 'labarum'», *Byzantion*, 4, p. 477-482.
- (1930-31), «La 'conversion' de Constantin», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 1, p. 231-272.
- (1939), «La vision de Constantin 'liquidée'», *Byzantion*, 14, p. 341-351.
- HALL, L. (1998), «Cicero's *instinctu diuino* and Constantine's *instinctu diuinitatis*: the evidence of the arch of Constantine for the senatorial view of vision of Constantine», *Journal of Early Christian Studies*, 6, p. 647-671.
- HATT, J.J. (1950), «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du *labarum*», *Latomus*, 9, p. 427-436.
- JONES, A.H.M. (1948), *Constantine and the conversion of Europe*, New York, 1948.
- JULLIAN, C. (1926), *Histoire de la Gaule*, vol. VIII, Paris.

- KERESZTES, P. (1981), *Constantine: a great Christian monarch and apostle*, Amsterdam.
- KOEP, L. (1958), «Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, p. 94-104.
- LENSKI, N. (2006), *The Cambridge companion to the age of Constantine*, Cambridge.
- MACMULLEN, R. (1969), *Constantine*, New York.
- MARAVALL, P. (2010), *Constantin le Grand: lettres et discours*, Paris.
- (2011), *Constantin le Grand*, Paris.
- MARCONE, A. (2002), *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma / Bari.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. (2008), «Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua», *Bandue*, 11, p. 123-159.
- MAURICE, J. (1901), «Signes chrétiennes sur les monnaies de Constantin», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, p. 197-201.
- MOMIGLIANO, A. (ed.) (1989), *El conflicto religioso entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid.
- MOREAU, J. (1953), «Sur la vision de Constantin», *Revue des Études Anciennes*, 55, p. 234-245.
- MORENO RESANO, E. (2007), *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza.
- MUELLER-RETTIG, B. (1990), *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Grossen*, Stuttgart.
- NICHOLSON, O. (2000), «Constantine's vision of the cross», *Vigiliae Christianae*, 54, p. 309-323.
- ODAHL, C. (2004), *Constantine and the Christian Empire*, New York.
- ORGELS, P. (1948), «La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 1, p. 176-208.
- PASCHOUD, F. (1971), «Zosime 2,29 et la version païenne de la conversion de Constantin», *Historia*, 20, 2/3, p. 334-353.

- (1997), «Zosime et Constantin. Nouvelles controverses», *Museum Helveticum*, 54, p. 9-28.
- PASTOR, B. (2007), *Constantino: la invención del cristianismo*, Madrid.
- PIETRI, C. (1983), «Constantin en 324: propagande et théologie impériales d'après les documents de la *Vita Constantini*», in : *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe-milieu du IVe siècle ap. J.-C.)*, Strasbourg, p. 63-90.
- PIGANIOL, A. (1932), *L'empereur Constantin*, Paris, Rieder.
- SALAMA, P. (1998), «Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, p. 137-159.
- RODGERS, B.S. (1980), «Constantine's pagan vision», *Byzantion*, 50, p. 259-278.
- (1986), «Divine insinuation in the *Panegyrici Latini*», *Historia*, 25, p. 69-99.
- (1989), «The metamorphosis of Constantine», *Classical Quarterly*, 39, p. 233-246.
- SESTON, W. (1936), «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 4, p. 373-395.
- TEJA, R. (1982), *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid.
- TORRES PRIETO, J., «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», in: *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, p. 85-98.
- VAN DAM, R. (2008), *The Roman revolution of Constantine*, Cambridge.
- (2011), *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge.
- WEBER, G. (2000), *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- WIEMER, H.-U. (1994), «Libanius on Constantine», *Classical Quarterly*, 44, p. 511-524.