

**LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE
EUSEBIO DE CESAREA:
HACIA UNA CRISTIANIZACIÓN DEL PODER**

TRABAJO DE FIN DE GRADO

GRADO EN HISTORIA

AUTORA: VICTORIA ANDREA VEIGA MASEDA

TUTOR: PEDRO MANUEL LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA – ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

2024/2025

*Οὕτω δὴ Κωνσταντῖνον, τοιοῦτου φύντα πατρός, ἄρχοντα καὶ καθηγεμόνα
τῶν ὅλων θεὸς ὁ τοῦ σύμπαντος κόσμου πρότανις δι' ἑαυτοῦ προεχειρίζετο, ὡς
μηδένα ἀνθρώπων μόνου τόδδε τὴν προαγωγὴν ἀρχῆσαι, τῶν ἄλλων ἐξ
ἐπικρίσεως ἐτέρων τῆς τιμῆς ἡξιωμένων (Eus., VC I 24)*

*Dios, que es rector del universo entero, escogió directamente a
Constantino, vástago de tal padre, como príncipe y conductor de todos, de
suerte que, mientras los demás fueron investidos de la dignidad por criterio
ajeno, ningún ser humano pudo jamás jactarse de haber promocionado a este
(Eus., VC I 24, trad. Martín Gurruchaga)*

Título: La teología política de Eusebio de Cesarea: hacia una cristianización del poder.

Resumen: Eusebio de Cesarea es el autor de la primera teología política del Imperio Cristiano que inaugura la conversión de Constantino I el Grande. El análisis de las dos obras capitales en que la formula, *De Laudibus Constantini* y *Vita Constantini*, demuestra que su aportación sustancial consiste en la cristianización sistemática de principios y conceptos procedentes de la filosofía pagana reelaborados por la tradición judeocristiana, que él relee desde una interpretación subordinacionista del monoteísmo trinitario. De este modo, el desarrollo de su teología política se articula en torno a dos ejes: 1) Constantino como mimesis de Cristo, orientado a una sacralización del emperador a partir de la elección divina directa y la plasmación en su buen gobierno como César y Papa, principios que se busca hacer extensivos a su dinastía frente a la condena de la tetrarquía; 2) El Imperio Romano como *eikón* del reino de los Cielos, por el que se plantea la identificación entre Iglesia e Imperio en una figuración del Cuerpo Místico de Cristo, mas sin que ello suponga la realización en acto del Reino del Padre. En base a este desarrollo, defendemos que la arquitectura político-teológica que confecciona Eusebio no se asienta sobre una maquinación interesada de móviles y finalidades políticas, sino en una explicación de la realidad de su tiempo desde su convencimiento teológico.

Palabras clave: Imperio Romano, Antigüedad Tardía, Constantino I el Grande, Eusebio de Cesarea, subordinacionismo, cesaropapismo.

Título: A teoloxía política de Eusebio de Cesarea: cara a unha cristianización do poder.

Resumo: Eusebio de Cesarea é o autor da primeira teoloxía política do Imperio Cristián, que se inaugura coa conversión de Constantino I o Grande. A análise das dúas obras capitais nas que a formula, *De Laudibus Constantini* e *Vita Constantini*, demostra que a súa achega substancial reside na cristianización sistemática de principios e conceptos procedentes da filosofía pagá, reelaborados pola tradición xudeocristiá e reinterpretados por el desde unha perspectiva subordinacionista do monoteísmo trinitario. Deste xeito, o desenvolvemento da súa teoloxía política artículase en torno a dous eixos fundamentais: 1) Constantino como mímese de Cristo, orientado á sacralización do emperador a partir da elección divina directa e da súa plasmación no bo goberno como César e Papa, principios que se pretenden estender á súa dinastía fronte á condena da tetrarquía; 2) O Imperio Romano como *eikón* do Reino dos Ceos, a través do cal se identifican Igrexa e Imperio como figuración do Corpo Místico de Cristo, aínda que sen implicar a realización efectiva do Reino do Pai. A partir deste desenvolvemento,

defendemos que a arquitectura político-teolóxica confeccionada por Eusebio non se fundamenta nunha maquinação interesada de móbil e finalidade políticas, senón nunha interpretación da realidade do seu tempo desde o seu convencemento teolóxico.

Palabras clave: Imperio Romano, Antigüidade Tardía, Constantino I o Grande, Eusebio de Cesarea, subordinacionismo, cesaropapismo.

Title: Eusebius of Caesarea's Political Theology: Towards a Christianization of Power

Abstract: Eusebius of Caesarea stands as the author of the first political theology of the Christian Empire, arising in the wake of the conversion of Constantine I the Great. The analysis of the two major compositions in which he formulates it, *De Laudibus Constantini* and *Vita Constantini*, shows that his essential contribution lies in the systematic Christianization of principles and concepts originating in pagan philosophy and reworked by the Judeo-Christian tradition, which he rereads through a subordinationalist interpretation of Trinitarian monotheism. Hence, the development of his political theology is structured around two key axes: 1) Constantine as a *mimesis* of Christ, aimed at a sacralization of the emperor based on his direct divine election and the expression of this in his good governance as both Caesar and Pope, principles intended to be extended to his dynasty in opposition to the tetrarchy; 2) The Roman Empire as an *eikón* of the Kingdom of Heaven, in which a symbolic identification between Church and Empire is proposed as a figuration of the mystical body of Christ, though without implying the actual realization of the Father's Kingdom. Based on this development, we argue that Eusebius's politico-theological architecture is not grounded in a self-serving political scheme, but rather in a theological interpretation of the historical reality of his time.

Key Words: Roman Empire, Late Antiquity, Constantine I the Great, Eusebius of Caesarea, subordinationism, cesaropapism.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Genealogía y fundamento de la teología política eusebiana: entre Atenas y Jerusalén.....	7
1.1. Un <i>a priori</i> : el concepto de teología política en nuestro tiempo y en la Antigüedad.....	7
1.2. La herencia filosófica: el platonismo, el estoicismo y la tradición regia helenística a través del tamiz cristiano.....	10
2. El núcleo de la teología política eusebiana: la formulación del cesaropapismo.....	16
2.1. Constantino como mimesis de Cristo.....	16
2.1.1. La sanción divina: Constantino como elegido.....	17
2.1.1.1. La sacralización del emperador: las teofanías y las virtudes, fuente y fundamento del poder imperial.....	18
2.1.1.2. La extensión a la dinastía constantiniana: el refrendo al principio hereditario frente a la tetrarquía.....	21
2.1.2. Las facetas del emperador cristiano: Constantino como instrumento.....	24
2.1.2.1. <i>Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς</i> , César: didascalía, guerra y legislación.....	26
2.1.2.2. <i>Κοινὸς ἐπίσκοπος</i> , Papa: del gobierno del aparato eclesiástico a la mediación en el dogma.....	28
2.2. El Imperio Romano como <i>eikón</i> del Reino de los Cielos.....	30
2.2.1. La preocupación escatológica y la común unidad de Iglesia e Imperio.....	30
2.2.2. El Imperio Romano ante un tiempo nuevo: el cristianismo, verdad y civilización.....	32
3. El trasfondo de la teorización de Eusebio de Cesarea: ¿ideología, interés o creencia?....	33
3.1. El perfil de Eusebio como autor: la oscilación historiográfica entre el teólogo de corte y el teólogo político.....	34
3.2. La ponderación entre el poder civil y el eclesiástico.....	37
CONCLUSIONES.....	38
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	39

INTRODUCCIÓN

A lo largo de esta investigación desgranaremos la teología política del obispo Eusebio de Cesarea (263-339) con el objetivo de mostrar que su principal aportación estriba en la cristianización sistemática de principios y categorías conceptuales heredados de la filosofía griega y reelaborados por la tradición judeocristiana. Nuestro interés en este estudio obedece a desentrañar el pensamiento político -en esta sede, indivorciable del teológico- que se refleja en la obra de Eusebio. Por tanto, nos guía una vocación teórica, en cuyo seguimiento conduciremos nuestra labor analítica e interpretativa hacia la exégesis de los textos en sí, *i.e.*, su análisis interno junto con las notas contextuales que se demuestren necesarias. Por el contrario, no se ofrecerá una comprobación factual de la realidad que pudiera ratificar o desmentir las palabras de Eusebio, por considerar que un prisma evenemencial distorsiona nuestro enfoque.

Conocedores de la nutrida producción del autor que nos ocupa, no atenderemos a sus obras de naturaleza exclusivamente doctrinal ni a su *Historia Eclesiástica*, sino que acotaremos la investigación a dos de sus escritos, el *De Laudibus Constantini* (LC) y la *Vita Constantini* (VC). La delimitación del material de estudio en este sentido la induce la propia temática que exploramos, pues en ellos Eusebio conjuga y sintetiza todos los elementos que dan forma a su teología política¹. Algunas de las voces más autorizadas en su estudio incluso plantearon que Eusebio había concebido su composición como un todo interconectado. Entre ellas, Farina, de cuyas consideraciones se hace eco Sansterre², propuso que en el *De Laudibus Constantini* abordaría el modelo de emperador para mostrar luego ese ideal materializado en Constantino escribiendo los cuatro libros de su *Vita*³, lo que la convierte -según Smolin- en la conclusión esencial del corpus político-teológico de Eusebio⁴.

Para una comprensión completa de la naturaleza de su contenido, cumple comentar por adelantado las características formales de las obras. El *De Laudibus Constantini* (LC) integra dos discursos en inicio independientes: el prólogo y los capítulos I-X pertenecen al *Triakontaeterikós*, mientras que los capítulos XI-XVIII corresponden al *Basilikós Syngramma*. El *Triakontaeterikós* fue pronunciado en Constantinopla con motivo de los *Tricennalia*, circunstancia que determina el género literario en que se

¹ Odahl, 1995: 350; Hubeñiak, 2019: 682.

² Sansterre, 1966: 137.

³ Farina, 1966: 15 y 259.

⁴ Smolin, 2021: 223.

encuadra, una fusión entre panegírico, discurso real y programa de gobierno idealizado. Por su parte, el *Basilikós Syngramma* consiste en un discurso de síntesis de la cristología eusebiana. Dado en Jerusalén, el desencadenante para su redacción fue justificar la erección de los templos cristianos que el emperador había auspiciado en la ciudad, si bien tal intención acabó por ser un mero pretexto⁵. La cronología de ambos discursos ha sido objeto de discusión: la línea preponderante tiende a adscribir el *Triakontaeterikós* a la inauguración de los *Tricennalia*, en julio del 335, pero Barnes y Maraval han demostrado con solvencia que se daría en los *Tricennalia soluta*, el 25 de julio del 336⁶. Por lo que respecta al *Basilikós syngramma*, se apunta a noviembre del 335. En cualquier caso, es *communis opinio* que el propio Eusebio los une hacia finales del 336 porque en ambos encuentra un aval teológico del emperador⁷.

La *Vita Constantini* (VC) se define como una obra de género encomiástico con intención biográfica y leves tintes de historia. Incongruencias de estilo y contradicciones internas suscitaron desconfianzas acerca de su autenticidad y, por derivación, de la de los documentos que interpola, a saber, trece cartas y dos edictos de Constantino⁸. No obstante, los indicios para tacharla de apócrifa se han considerado -si no infundados-refutables⁹, de tal suerte que las dudas se han resuelto a favor de la autenticidad de la autoría eusebiana. Las inconsistencias que alberga se deben a que conocemos una versión sin corregir e inmadura para su publicación, pues a Eusebio le sobrevino la muerte en el 339, antes de poder ultimar el trabajo que había comenzado en el 337 tras el fallecimiento del emperador¹⁰. La publicación póstuma la acometió un editor, responsable de ligeros cambios y de la introducción de los encabezados de los capítulos¹¹, que suele identificarse con el obispo Acacio, sucesor de Eusebio en la cátedra de Cesarea y autor de su primera biografía, así como de la edición de la mayoría de sus demás obras¹². Igualmente, se ha confirmado la veracidad de los documentos del emperador en su conjunto¹³, para lo que ha sido clave el hallazgo del *Papyrus Londinensis* 878 (ca. 324) en el que se contiene un

⁵ Maraval, 2001: 25-28 y 34.

⁶ Barnes, 1981: 266; Maraval, 2001: 23-24.

⁷ Maraval, 2001: 34-35. Desde esta fusión, el uso ha consagrado la denominación de *Triakontaeterikós* para la obra en su conjunto -cuando originalmente refería solo el primer discurso-, por lo que es frecuente encontrar *Triakontaeterikós* y *De Laudibus Constantini* como equivalentes, aun si no guardan una sinonimia absoluta.

⁸ Gurruchaga, 1994: 72-76; Lane Fox, 1986: 627.

⁹ Sansterre, 1972: 136.

¹⁰ Gurruchaga, 1994: 67.

¹¹ Rapp, 1998: 687.

¹² Barnes, 1981: 265; Hubeňak, 2011: 62, nota 7.

¹³ Sansterre, 1972: 159.

fragmento (equivalente a VC II, 26-29) de la *Carta a los provinciales* (completa en VC II, 24-48), sobre la que había recaído la condena de fraude con especial dureza¹⁴.

Finalmente, merece un breve comentario el carácter laudatorio -característica definidora del panegírico y del encomio- que hermana a las dos obras. La horma literaria en que trabaja Eusebio procede de Menandro¹⁵, pero la revisita a modo de inspiración y no de pauta rígida¹⁶. La superación del marco menandro se cifra en adaptarlo a las necesidades del cristianismo, pues Eusebio es el primer autor que emplea ese molde pagano para un contenido cristiano de tono edificante¹⁷. Él mismo nos avanza que va a entonar los himnos reales con un tono nuevo (*LC praefatio*, 2). Aparte de temáticas útiles a la exaltación (v.g., las cualidades y logros del emperador, así como la prosperidad de su tiempo), mantiene elementos irrenunciables de este tipo de discursos, como son la *auxèsis* o amplificación, que evoca de forma hiperbólica las cualidades de la persona celebrada y silencia todo aquello que pudiese empañar su imagen; y la *sunkrisis* o comparación, si bien se distancia de Menandro al ponerla al servicio de la *vituperatio* sistemática de los predecesores de Constantino que se habían distinguido como perseguidores de los cristianos¹⁸. Tales rasgos, lejos de invalidar o mermar la utilidad de ambos escritos para indagar en el pensamiento político, la refuerzan, dado que, como afirma Rodríguez Gervás, estos géneros literarios reflejan con bastante exactitud la imagen del poder y de la teoría política que sus cultivadores anhelaban proyectar¹⁹.

1. Genealogía y fundamento de la teología política eusebiana: entre Atenas y Jerusalén

1.1. Un *a priori*: el concepto de teología política en nuestro tiempo y en la Antigüedad

En el estado de investigación actual, un acercamiento panorámico a la construcción teórica de la teología política revela una definición no unívoca. Es más, de vislumbrarse un consenso posible, sus máximas se sintetizarían en la ausencia de sistematización²⁰ y la polemicidad intrínseca al concepto²¹. Esta indefinición ha degenerado igualmente en confusiones y amalgamas con nociones afines, entre las que merecen singular atención la filosofía política y la política teológica. Tal imprecisión se

¹⁴ Gurruchaga, 1994: 102; Rapp, 1998: 686.

¹⁵ *Íbid.*: 73; Maraval, 2001: 27.

¹⁶ Barnes, 1981: 253.

¹⁷ Gurruchaga, 1994: 76; Maraval, 2001: 26.

¹⁸ *Íbid.*: 72-74; *Íbid.*: 27.

¹⁹ Rodríguez, 1984: 240.

²⁰ Corral, 2011: 40; D'Ors, 1976: 63.

²¹ Meier, 2009: 89.

filtra desde el plano teórico a los análisis de caso e, incluso en aquellos que pretenden delimitar el concepto, la definición aqueja una evidente vaguedad. Ello no deja al margen el estudio de la teología política de Eusebio de Cesarea, como se detecta, sin ir más lejos, en la tesis doctoral de Brandon, que, aun versando precisamente sobre la teología política del Imperio Romano-Cristiano que se formula en el *De Laudibus Constantini*, no le dedica a la conceptualización más de dos líneas, en una nota al pie: “The term *political theology* is used to describe the branch of political philosophy concerned with the way theology influences political thought”²².

Aparece aquí la confusión a que aludimos, en este caso, con la filosofía política, pues la teología política no es una rama de la filosofía política. Es cierto que ambas coinciden en considerar que lo más importante es definir “lo correcto” (la norma, el mejor orden o la paz real) y en responder a la inquietud del hombre en cuanto a cómo ha de vivir. No obstante, la respuesta a estos interrogantes las separa: la filosofía política indaga en “lo correcto” a través de la sabiduría humana²³, de tal manera que el hombre se erige en sujeto creador de conocimiento, protagonizando una búsqueda libre a partir de los primeros principios, que otorgan la base para discernir lo bueno de lo malo, de acuerdo con la naturaleza²⁴. De este modo, la filosofía no se atiene a códigos divinos ya existentes, dados, como por el contrario acontece en la teología, merced a la revelación, considerada suprema autoridad²⁵. Según ella, la capacidad creadora habita en Dios, de tal forma que su omnipotencia se constituye como primer principio de la teología y “lo correcto” no es sino su mandato²⁶. Así, la base y razón de ser de la teología política es la fe, fuente de verdad a la que todo queda subordinado y según la cual todo puede ser descrito²⁷.

Una vez segregada la filosofía política, conviene detenerse en la política teológica. La política teológica consiste en justificar el poder político valiéndose de un argumentario religioso, de tal forma que se engloban en esta categoría las relaciones entre Iglesia y Estado (u otra estructura política)²⁸, así como las posiciones y acciones políticas de los cristianos, incluidos el laicado y la política vaticana y clerical de la Sede Apostólica. Resulta pertinente recordar aquí las rotundas palabras de Álvaro D’Ors para sentenciar que el alineamiento con un proyecto político “no debe confundirse con la teología política

²² Brandon, 2012: 2, nota 2.

²³ Meier, 2009: 92.

²⁴ Hernando, 2022: 111.

²⁵ Meier, 2009: 92.

²⁶ Hernando, 2022: 112.

²⁷ Meier, 2009: 92.

²⁸ Negro, 2000: 329.

(...) y la predicación nunca debe servir a la propaganda de las opciones políticas que los cristianos o la jerarquía eclesiástica pueden libremente hacer”²⁹. En lugar de esta propaganda, encontraremos que la sustancia de la teología política la constituyen los principios decisivos de autoridad, revelación y obediencia³⁰.

Sin embargo, la inflación de interpretaciones de que ha sido objeto la teología política desdibuja este marco. Por ello, hemos de retornar al inicio del debate en tiempos contemporáneos: la controversia entre el jurista Carl Schmitt y el teólogo Erik Peterson. Como apunta Meier, “cualquiera que plantee hoy la cuestión lo hace dentro del horizonte del debate que Schmitt inauguró”³¹ cuando tomó el concepto de la obra de Mijaíl Bakunin y lo popularizó mediante su *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* (1922). Juzgamos, pues, que lo más conveniente es partir de él y de la todavía inevitable sentencia con que abre su tercer capítulo, titulado precisamente “Teología Política”: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³². La contestación a Schmitt llegará en 1935, cuando Peterson publique *El monoteísmo como problema político*. No obstante, la discusión se sustancia sobre un punto de encuentro: el basamento de la hermenéutica de ambos autores consiste en que se verifica una relación entre la representación metafísica vigente en una sociedad (esto es, su concepción precisa de la religión y la divinidad) y su sistema político³³. La ruptura procede de que Carl Schmitt contemplaba los conceptos políticos como conceptos teológicos secularizados, mientras que Erik Peterson veía en su lugar un trasvase de conceptos de la política a la teología y rechazaba el recurso al Evangelio “como instrumento de justificación de una situación política”, afirmación que constituía la médula de la tesis final con la que pretendía liquidar toda teología política³⁴.

Una flaqueza de Peterson es no detenerse en definir su interpretación del concepto³⁵, si bien en su tratado *¿Qué es la Teología?* (1925) apunta al dogma como elemento irrenunciable para que la teología pueda ser considerada una ciencia³⁶. Le sigue Álvaro D’Ors al plantear que una verdadera teología política cristiana -como la de Eusebio- debe fundarse en dogmas claros y obtener conclusiones racionalmente

²⁹ D’Ors, 1976: 67.

³⁰ Meier, 2009: 92.

³¹ *Ibid.*: 85.

³² Schmitt, 2009: 37.

³³ *Ibid.*: 44; Peterson, 1999: 54.

³⁴ Peterson, 1999: 95.

³⁵ En la nota 221, última del tratado, remite a Carl Schmitt como introductor del concepto, de lo que podemos deducir que se apropia del concepto schmittiano para refutarlo. *Ibid.*: 123.

³⁶ *Ibid.*: 17-19.

necesarias³⁷. Es por ello que Meier apuntaba a las nociones de autoridad, revelación y obediencia como sustancia de la teología política: integran un fundamento dogmático respecto al poder de Dios y se trasladan, por ende, a las concepciones políticas terrenales. En el seno de esta interpretación tiene cabida el planteamiento analógico de Schmitt, puesto que es conjugable con el anclaje en el dogma, sin caer en la leyenda del “simple y estrecho término técnico” que prácticamente lo reduce a un sinónimo de secularización³⁸. Por tanto, a nuestro juicio, la teología política se define como el trasvase o aplicación de conceptos teológicos al mundo político como derivaciones necesarias del dogma.

Como adelantábamos, es una conceptualización de forma cristiana, mas la teología política tiene raíces previas e independientes del cristianismo. El origen de la noción se remonta al mundo antiguo, donde la teología política o civil, según Marco Terencio Varrón, remitía al sentido de religión política que revestía el culto tradicional romano. Ponía la religión al servicio del *Estado*, de tal forma que el objetivo de su teología política era asistir en la construcción de una forma política³⁹. Es claro -dice D’Ors- que esta comprensión teológico-política de los antiguos, con su máximo exponente en la devoción oficial a los emperadores, no es de la que se aparte hogaño, la introducida por Carl Schmitt⁴⁰. Está en lo cierto: de nuevo emerge un planteamiento de política teológica. La religión en el mundo antiguo no partía del dogma porque no había verdad revelada ni una fe que profesar, sino que, en lugar de creencia, la religión era práctica y, ante la multiplicidad de divinidades y ritos connaturales al politeísmo, resultaba imposible aprehenderla holísticamente y generar una doctrina⁴¹. De ahí que no existiese una construcción teológica autónoma. No obstante, será nuclear para la teología política eusebiana el acervo que le proporcionan la filosofía y la teoría política de la Antigüedad.

1.2. La herencia filosófica: el platonismo, el estoicismo y la tradición regia helenística a través del tamiz cristiano

Como ha demostrado Brandon, en la estela de Baynes, Eusebio sincretiza la filosofía helenística y el pensamiento cristiano: el obispo de Cesarea los considera sistemas armoniosos entre sí, sin descuidar nunca que la filosofía griega ha de permanecer subordinada a la teología cristiana⁴²: Eusebio procura en realidad un ennoblecimiento

³⁷ D’Ors, 1976: 72.

³⁸ Meier, 2009: 89.

³⁹ Parrilla, 2019: 390-392.

⁴⁰ D’Ors, 1976: 42.

⁴¹ Veyne, 2008: 169.

⁴² Brandon, 2012: 58-59.

intelectual del cristianismo, encumbrarlo a “sublime philosophy”⁴³, mediante la insistencia en los aspectos racionales de la fe cristiana⁴⁴. Afincado en esta máxima, Brandon destaca tres pilares comunes: el rey como imitación del dios, el reino terrenal como imitación del celestial y el Logos como principio de salvación que guía al monarca. Sobre estos axiomas, el auténtico rey se legitima en la medida en que imita al Logos⁴⁵.

El terreno para el florecimiento de esta teología política lo había preparado Platón en el siglo IV a.C. En *La República*, el pensador ateniense expone su concepción de un Logos dotado de carácter divino que constituye el orden al que los humanos deben obedecer y que el hombre sabio ha de imitar. Por tanto, el rey debe recibir por inspiración divina el amor hacia la sabiduría y guiarse por ella, de tal modo que por mediación de este rey-filósofo un reino terrenal pueda alcanzar el ideal del Estado-celeste⁴⁶.

En este sustrato platónico germinan las simientes de la tradición regia helenística, fundada en la doctrina de la mimesis, que se reviste de una nueva capa con la pátina de monarquía divina que imprime el tiempo de Alejandro Magno. Ahondando en la argumentación de Eusebio se halla a Diotógenes, Esténidas de Lócrida y Ecfanto el Pitagórico, los tres filósofos helenísticos de cuya teoría política se nutre en mayor medida. Diotógenes y Esténidas reiteran la teoría de la mimesis e insisten asimismo en la prevalencia de la virtud sobre el rango: el hombre virtuoso será buen rey; pero un hombre, por ser rey, no será necesariamente virtuoso. La virtud del gobernante, en tanto que mediador o representante de la divinidad ante su pueblo, debe traducirse en beneficio para sus súbditos. En este entendimiento, Ecfanto, en un paso ulterior, introduce como beneficio para la comunidad sometida al monarca virtuoso la salvación espiritual gracias al Logos: el Logos, al asociarse con el hombre, le brinda la salvación⁴⁷.

En época helenística, el acento en la virtud hallará su mayor propugnador en el estoicismo, cuya formulación filosófica sirve de abono para el precepto mimético, imbricado ahora en la noción de universalidad que preconiza el Imperio de Alejandro. Zenón de Citio recogió dicha comprensión ecuménica al teorizar un Estado universal sujeto a la ley común inmanente al universo, el Logos, y con el amor como aglutinador social que possibilitaba a los ciudadanos vivir en *homonoia* (unidad de corazones y

⁴³ Brown, 1988: 121.

⁴⁴ Maraval, 2001: 84, nota 1.

⁴⁵ Brandon, 2012: 59 y 63-64.

⁴⁶ *Íbid.*: 69-70.

⁴⁷ *Íbid.*: 64-67.

mentes). El agente de la divinidad que lo posibilita no es otro que el monarca⁴⁸. Así, la argumentación estoica se vertebra en dos ejes clave que retomará y cristianizará Eusebio: el Logos como ley universal y la correlación entre el reino terrenal y el celeste, ahora con un énfasis irrenunciable en la naturaleza monárquica del régimen político⁴⁹.

La inmersión en este clima intelectual en que se inscribe la teología política de Eusebio nos remite necesariamente a Filón de Alejandría, principal mediador entre Platón y la tradición cristiana, al sintetizar la filosofía griega y la teología judía. La visión sincrética de Filón explicaba por primera vez que el Logos era tanto la Razón de los filósofos griegos como la Palabra de Dios. En su vertiente política, rechazaba la poliarquía -equiparada a la *stasis*- y ensalzaba a Augusto por instaurar una monarquía⁵⁰, forma de gobierno que en la tradición judía entroncaba con la noción de rey sacro⁵¹. Su magisterio caló con intensidad en los autores cristianos alejandrinos, entre los que descuellan Clemente y Orígenes. Clemente abogó por recurrir a la filosofía platónica para explicar la doctrina cristiana en términos aceptables para los paganos, una resolución que incluso razonaba intelectualmente invirtiendo la ascendencia de las ideas: acude al Antiguo Testamento para aseverar que lo mejor de la filosofía griega era una elucidación de la teología judeocristiana y que la médula del ideario platónico procedía de Moisés⁵². De hecho, es también continuador de Filón en apuntalar la importancia de Moisés como paradigma para cualquier gobernante⁵³.

Por su parte, el mérito de Orígenes estriba en el perfeccionamiento y mayor detalle en la síntesis de platonismo y cristianismo⁵⁴. Al igual que Clemente, emplea las Sagradas Escrituras para justificar sus asertos teológicos: a partir del Evangelio de san Juan, explica que el Hijo es la Palabra de Dios, un segundo Dios, mediador entre Dios Padre y la Creación⁵⁵. En la exégesis cristiana, el Logos se ha identificado efectivamente con el Hijo como segunda persona de la Trinidad, si bien se evoluciona hacia la distinción entre el Logos abstracto y su manifestación en Jesús⁵⁶. En esta dicotomía, Orígenes minimiza la naturaleza humana de Cristo y se centra en la espiritual al tiempo que afirma que todos los seres racionales participan en Cristo porque Cristo es la Razón, el medio para conocer

⁴⁸ Rapp, 1998: 688-689.

⁴⁹ Brandon, 2012: 73-74.

⁵⁰ *Ibid.*: 75-78.

⁵¹ Rapp, 1998: 693.

⁵² Brandon, 2012: 80.

⁵³ Rapp, 2018: 689-690.

⁵⁴ Barnes, 1981: 86-87.

⁵⁵ Brandon, 2012: 81.

⁵⁶ *Ibid.*: 69; Gracia, 2020: 275.

la verdad. Precisamente este era el sentido que la filosofía griega le había atribuido al concepto de Logos⁵⁷. Filón había establecido la correlación Logos Palabra-Logos Razón y Orígenes la armoniza a la perfección fusionando ambas en Cristo. De igual modo, el apologeta cristiano veía en el Imperio un medio posible para la expansión del cristianismo y, por ende, la posibilidad de establecer una comunidad de intereses entre el Imperio y la Iglesia, cuando la soberanía y la fe cristiana se fusionasen en el emperador⁵⁸.

Eusebio, discípulo de Orígenes por medio de Pánfilo, solidificará esta asimilación entre gobierno imperial y religión cristiana y ahondará en su cristología. El obispo de Cesarea recalca la separación del Logos de su cuerpo para insistir en que Cristo solo toma un cuerpo humano, no un alma, para remarcar su naturaleza divina. Una enunciación en estos términos equivale a la cristología del Logos-Sarx, de la que Eusebio es el primer representante⁵⁹. Se posiciona, por tanto, como detractor frontal del adopcionismo, germen del arrianismo, que tomará forma en el siglo III⁶⁰. En consecuencia, no compartimos en absoluto la hipótesis latamente extendida de que la influencia principal en la teología (política) eusebiana procediese de las enseñanzas de Arrio.

De acuerdo con su teología del Logos, Eusebio no era arriano, filo o “criptoarriano”⁶¹; era subordinacionista, es decir, creía en la posición subordinada de Cristo respecto de Dios Padre: Cristo es el intermediario entre Dios Supremo -de naturaleza no engendrada- y la Creación (*LC XI, 11; XII, 6*), de tal manera que dirige el mundo terrenal a imitación del Padre (*LC I, 6*) y bajo las órdenes que Este dicta (*LC XII, 6*). Es, pues, su vicario o *ὕπαρχος* (*LC III, 6*) y el cometido que se le encomienda es la Salvación de la humanidad (*LC XIII, 16*), aquejada por los desvaríos del politeísmo, la división entre los pueblos y su mala conducta (*LC XIII*). Para lograr su propósito, Cristo se encarna: adquiere una forma humana que actúa como instrumento mortal (*ὄργανον*) para llegar a sus semejantes (*LC XIII, 16*) y, al resucitar, demostrarles la impotencia de la muerte y la promesa de vida eterna que había predicado (*LC XV, 9*). De esta manera, hace la voluntad de Dios (*LC XII, 2*) presente en el mundo e instaura una monarquía que conecta a Dios con la Creación, uniendo en el acto el conjunto del cosmos⁶².

⁵⁷ Brandon, 2012: 68 y 82.

⁵⁸ Sansterre, 1972: 186.

⁵⁹ *Íbid.*: 186; Maraval, 2001: 43-44.

⁶⁰ Gracia, 2020: 45-46.

⁶¹ Gurruchaga, 1994: 57.

⁶² Smolin, 2021: 200.

Considerar al arrianismo la culminación del subordinacionismo, en la estela de las tendencias historiográficas decimonónicas ortodoxo-conservadora y liberal⁶³, significa incurrir en un error. Wolfgang Marcus defendió esta revisión en su tratado *Der Subordinatianismus* (1963), cuya tesis se sustancia en que la interpretación subordinacionista del dogma trinitario, encuadrada en la fase de definición inicial de la doctrina cristiana, es perfectamente ortodoxa en atención a que

“El subordinacionismo no enseña una subordinación de esencia, sino una procesional o económica del Hijo y del Espíritu por debajo del Padre. Está en línea de tradición con la teología nicena, no tiene nada que ver en cuanto a su pretensión y su contenido con el arrianismo y está construido según el principio gnoseológico y filosófico-religioso de la *analogia entis*”⁶⁴

Esta explicación subordinacionista de la que Eusebio es partidario -no creador- emergía ya en la apologética cristiana prenicena⁶⁵ y era compartida por otros obispos coetáneos, entre los que figuraban defensores de la consubstancialidad nicena⁶⁶, por lo que ya en aquel entonces no se apreciaba contradicción. *Ergo*, yerra también quien se adhiere al paradigma de la correlación indisoluble arrianismo-subordinacionismo frente a catolicismo-consubstancialidad. Tal es el caso de Brandon, pues apunta al subordinacionismo como rasgo definitorio del arrianismo y motivo de su condena teológica, al tiempo que atribuye a Eusebio el alineamiento con una “modified version of Arius’s teaching; they [Arius, Eusebius of Nicomedia and Eusebius of Caesarea] preferred to say that the Son was *begotten* instead of *created* by the Father”⁶⁷. Brandon peca de superficial porque, en realidad, las tesis de Arrio se declararon heréticas por negar la naturaleza divina de Cristo⁶⁸ y la substitución de *creado* por *engendrado* no se puede reducir a una mera preferencia estilística: “engendrado, no creado, de la misma sustancia que el Padre” es la máxima que acuñó el Concilio de Nicea (325)⁶⁹, sintetizada en el principio de consustancialidad (*ὁμοούσιος*) que caracteriza al dogma de la Santísima Trinidad según el credo niceno⁷⁰.

A nuestro entender, está claro que Eusebio comulga con el dogma trinitario niceno y que no se encuentran visos de doctrina arriana en su lectura. El obispo de Cesarea pone el acento en que Cristo adopta una figura humana, pero no un alma humana (*LC XIV, 4*), a la par que enfatiza en numerosas ocasiones su naturaleza divina: el “Logos divin” (*LC*

⁶³ Sáez, 2023: 98.

⁶⁴ Citado y traducido por Andrés Sáez en Sáez, 2023: 103.

⁶⁵ *Ibid.*: 98.

⁶⁶ Maraval, 2001: 62.

⁶⁷ Brandon, 2012: 9 y 28-29.

⁶⁸ Gracia, 2020: 105.

⁶⁹ *Ibid.*: 73.

⁷⁰ Barnes, 1981: 216.

XI, 17) “procède directement de Dieu et de la divinité et royauté paternelle” (LC XII, 4), pues ha sido engendrado por el Padre como su Logos unigénito y mantiene “la relation la plus étroite et la plus proche avec son père et participe à l’intérieur de lui à ses inefables mystères”⁷¹ (LC XI, 11). No cabe duda de que Eusebio reconoce explícitamente las dos naturalezas de Cristo, humana y divina, que incluso condensa y justifica en una misma frase: “Tout cela, [le Logos] l’accomplissait au moyen de l’humanité qu’il avait prise pour ceux qui ne pouvaient comprendre autrement une si grande divinité” (LC XIV, 6). De lo anterior se desprende que Eusebio no cuestiona el dogma de la Trinidad: Dios es uno y único (LC XII, 9-11; VC I 4, 2), a la vez que trino, si bien el Espíritu Santo (presente en algunos pasajes, vg. VC IV, 64) queda relegado a un segundo plano en los debates teológicos frente a la preocupación por dilucidar la relación entre Dios Padre y Dios Hijo. En cualquier caso, el respeto a la Trinidad supone que Eusebio argumenta desde la ortodoxia en su interpretación subordinacionista y no desde la herejía. Sobre esta sólida base teológica, la analogía que verá en el plano político tendrá por protagonistas a Constantino y su Imperio, generando en su explicación la vanguardia de la teoría política teocrática de los próximos mil años: el cesaropapismo que subyacerá como modelo de los emperadores bizantinos y la doctrina monista del poder que manejarán los monarcas y pontífices del Occidente medieval⁷².

Tras el desarrollo conjunto que recién hemos expuesto acerca de la genealogía pagana y judeocristiana del corpus teórico de Eusebio, hacemos nuestras las concisas palabras de Brandon:

“The importance of Eusebius’s work is not so much the originality of its ideas, but rather the harmonious way in which the ideas are woven together, for his panegyric seamlessly blends Hellenistic and Christian thought. His work represents the major phenomenon of the late Roman world: classical philosophy and the Christian faith were uniting to form a new language of ideas”⁷³

Por tanto, la originalidad de Eusebio no ha de buscarse en sus bases conceptuales, afincadas en los estratos de un dilatado recorrido previo. Como señala Sansterre con acierto, es lógico que recurra a ese acervo sin que se derive de ello una condena sin paliativos a su originalidad, pues no llega a constreñir o a ejercer un peso determinista sobre su pensamiento. El nuevo lenguaje de ideas sincrético al que alude Brandon no solo

⁷¹ Eusebio recurre aquí -al igual que en numerosos pasajes- al lenguaje de los cultos iniciáticos paganos, lo que no ha de entenderse como una deuda en substancia, sino en forma, pues no dejaban de ser un código familiar al público pagano que facilitaba la inteligibilidad del nuevo credo al que se pretendía convertirlos. Smolin, 2021: 194. Para un análisis detenido de la permeabilidad entre cultos místicos y cristianismo, vid. Alvar, Jaime *et al.* (2007), *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid.

⁷² Odahl, 2007: 89 y 106-108.

⁷³ Brandon, 2012: 58.

debe a Eusebio dicha sistematización, sino también la solidez teológica⁷⁴. Insiste en ello Maraval al destacar que el obispo de Cesarea integra, en una explicación cristianizadora mejor conseguida, una visión de la entidad política del Imperio Romano en clave teológica, distanciándose de los autores cristianos precedentes, teóricos desde la apología⁷⁵. Así, Eusebio alumbró una teología política que le es propia⁷⁶ y en sí misma novedosa, en tanto que primera del Imperio Cristiano⁷⁷. Este es el nuevo lenguaje de ideas que inaugura y que halla su concreción histórica en la teoría política cesaropapista.

2. El núcleo de la teología política eusebiana: la formulación del cesaropapismo

De la revisión que venimos de exponer, rescatamos los dos pilares sobre los que descansa la teología política cesaropapista de Eusebio: Constantino como *mímesis* de Cristo y el Imperio Romano como *eikón* del Reino de los Cielos.

2.1. Constantino como *mímesis* de Cristo

En las líneas del *De Laudibus Constantini* y de la *Vita Constantini*, encontraremos la doctrina de la *mímesis* como corazón de los paralelismos que el obispo de Cesarea traza entre Constantino y Cristo (*LC I 6; III, 5*). Dichas correspondencias, en pureza, se condensan en dos: Constantino, como Cristo, es salvador (*LC I, 3*) y, por ende, manifiesta las “caractéristiques royales du Logos céleste de Dieu” (*LC XVIII, 3*). En otras palabras, “Dios le da la imagen de su poder monárquico” (*VC I, 5*), proposición tan sencilla en apariencia como seminal en significación. Su examen demuestra cómo la interpretación teológica por la que aboga Eusebio tiene su traslación en la concepción del poder terrenal que expone, en la que delinea una correlación directa entre el Dios único y la monarquía (*LC III, 5-6; VII, 12; X, 6*): a un solo Dios corresponde un solo rey, Constantino.

No ha de extrañarnos que en la articulación de este esquema opere de nuevo el subordinacionismo: si el Logos estaba subordinado al Dios Supremo, Constantino está subordinado al Logos. Solo mediante Él puede obtener la legitimidad que en última instancia emana de Dios Padre, porque, si bien Dios Padre es el maestro del poder real y de toda la soberanía (*LC XI, 11*), fuente (*LC II, 1*) y modelo (*LC, praefatio 4*) para la autoridad imperial; no es sino por medio de Cristo que se confiere la noción de autoridad legítima a los hombres (*LC IV, 1-2*): solo a través de Él, que les dota de razón, son capaces de conocer la realeza del Padre (*LC II, 4*); además de que, como señalábamos *supra*, es

⁷⁴ Sansterre, 1972: 188.

⁷⁵ Maraval, 2001: 59.

⁷⁶ Sansterre, 1972: 188.

⁷⁷ Maraval, 2001: 58-59; Hubeňak, 2019: 682.

gracias a su humanidad que el mensaje se hace próximo y aprehensible, pues la naturaleza no engendrada de Dios Supremo comporta la total ausencia de interacción directa con el mundo terrenal (*LC XI*, 11). Dios Padre no guarda relación directa con la creación, no la gobierna, pero el poder emana de Él y lo transmite al dar órdenes al Logos, auténtico *κοσμοκράτορ* (*VC III* 46, 1), que a su vez ilumina a Constantino y le convierte en instrumento para la materialización de los designios divinos en la Tierra. De este modo, Eusebio traza una jerarquía monárquica de tres emperadores: Padre, Hijo y Constantino⁷⁸, en la que se introduce a este en la dialéctica trinitaria, pues representa la encarnación de la función mediadora del Logos. Ello comporta una sacralización de su persona que sanciona y legitima su poder.

2.1.1. La sanción divina: Constantino como elegido

“Dios, que es rector del universo entero, escogió directamente a Constantino, vástago de tal padre [Constancio Cloro], como príncipe y conductor de todos, de suerte que, mientras los demás fueron investidos de la dignidad por criterio ajeno, ningún ser humano pudo jamás jactarse de haber promocionado a este” (*VC I* 24)

Palabras tan diáfanas apenas necesitan explicación. La legitimidad de Constantino se debe, en última instancia, a ser el elegido de Dios, Quien establece contacto directo con él a través de teofanías y le hace poseedor de las virtudes innatas del buen gobernante. Así se fundamenta su monarquía, reflejo de la divina, frente a la tetarquía precedente, víctima de la condena político-teológica de un Eusebio que en realidad imprime un sello cristiano a preceptos que habían fructificado en su seno.

El marco pagano del siglo III ofrecía ya un amplio abanico de recursos para justificar el poder imperial en términos religiosos⁷⁹. Las fuentes que permiten captarlo con mayor exactitud responden al mismo género que el *De Laudibus Constantini*: los *Panegyrici Latini*. Los panegíricos del auge de la tetarquía⁸⁰ contienen ya el principio de imitación divina, si bien los dioses modelo son Júpiter (patrón de los Augustos) y Hércules (patrón de los Césares)⁸¹, que infunden a los gobernantes virtudes como la clemencia, la piedad, la justicia o la filantropía⁸². Al margen de esa actuación, los dioses aparecen delineados en un retrato impersonal y distante frente a un grado de exaltación de los emperadores que, más que en imitación, parece convertirles en manifestación de los dioses. No en vano sigue siendo la concordia entre los tetrarcas la principal fuente de

⁷⁸ Smolin, 2021: 240.

⁷⁹ *Ibid.*: 28.

⁸⁰ Seguimos la clasificación en Brandon, 2012: 39, 44 y 49. Panegíricos del auge de la tetarquía: II (289), III (291), V (297), VI (307); de su declive: VII (310), VIII (311); y proto-cristianos: IX (313), X (321).

⁸¹ Brandon, 2012: 39.

⁸² Hubeňak, 2019: 662.

legitimación de su poder colegiado. Sin embargo, la panegírica coetánea al decaimiento de la tetrarquía propondrá ya la monarquía de sanción divina y vocación hereditaria⁸³. Continuando en esta dirección, los panegíricos proto-cristianos, posteriores a la conversión de Constantino pero firmados aún por panegiristas paganos, aludirán a una autoridad directamente emanada del Dios Supremo, lenguaje ambiguo y neutro, destinado a contemporizar entre el sentir cristiano y el pagano⁸⁴. De hecho, encierra todavía una concepción henoteísta en la que se concede presencia a una serie de deidades menores⁸⁵. No obstante, se marcan ya dos rasgos que los alejan radicalmente de los panegíricos del primer período: el emperador mantiene una conexión personal con el Dios Supremo - siendo su único favorecido y agente- y permanece totalmente sujeto a su autoridad⁸⁶. Esta evolución sienta un precedente sobre el que Eusebio obtiene la formulación cristiana.

2.1.1.1. La sacralización del emperador: las teofanías y las virtudes, fuente y fundamento del poder imperial

La condición privilegiada de Constantino como elegido se verifica en su contemplación de las teofanías, en cuya frecuencia insiste Eusebio (*LC XVIII*, 1-2). La trascendencia de estas teofanías, en tanto que apariciones en las que Dios concede una revelación y comunica Su voluntad⁸⁷, es total porque hacen que Constantino posea en su alma el conocimiento de las realidades divinas y humanas (*LC praefatio*, 3; *XI*, 11). Nótese que esa sabiduría de las realidades arcanas del mismo Dios Supremo la recibe a través del Salvador (*LC XI*, 1), lo que le convierte en intérprete del Logos (*LC II*, 4 y *X*) y le concede una función sacerdotal (*VC IV* 17). La cualidad de intérprete del Logos es piedra angular de la teología política de Eusebio, dado que sitúa a Constantino en la cúspide de la jerarquía. En este sentido, hemos de remarcar que le es además exclusiva: ni siquiera los preladados la atesoran porque no participan de las teofanías; de ahí que “ningún ser humano” haya podido promocionarle.

El *summum* de estas teofanías lo representa la primera de ellas, la visión de la cruz y el sueño posterior de Constantino en que Cristo le ordena grabarla en los estandartes que presidirían sus tropas (*VC I* 28-31) durante la batalla del día siguiente contra Majencio en el puente Milvio (312). Esta manifestación determina la conversión de Constantino y

⁸³ Brandon, 2012: 40, 45 y 57.

⁸⁴ *Íbid.*: 49-50; Lane Fox, 1986: 613 y 626.

⁸⁵ *Íbid.*: 51.

⁸⁶ *Íbid.*: 49 y 55.

⁸⁷ Gracia, 2020: 36-37.

el nacimiento del Imperio Cristiano⁸⁸. La cruz es el signo de la victoria sobre la muerte, que recibe Constantino por “directo magisterio” de Dios (VC I 32, 2) y se convierte desde entonces, combinada con el monograma de Cristo o crismón (☩), en el garante indiscutible del triunfo del Imperio. En efecto, se incorpora a las insignias militares y a la iconografía del emperador por ser, en palabras de Eusebio, el “talisman del poder romano y universal del Imperio” (VC I 40, 1; LC IX, 8) y erigirse en “le signe salutaire et vivifiant qui a ramporté la victoire à la fois sur les ennemis et sur les démons” (LC IX, 8). Bajo este presupuesto, las alusiones al crismón pueblan las páginas de Eusebio (VC II 7-9; LC VI, 21; IX, 14-16, 19; X), con especial protagonismo en las escenas de batalla (v.g., contra Majencio, en VC I 37; y contra Licinio, en VC II 16).

La creencia en la intervención divina mediante frecuentes visiones o sueños gozaba de un fuerte arraigo en la cosmovisión pagana⁸⁹. En el panegírico VII (310), el propio Constantino visita el santuario galo de Apolo Grannus en el templo del Grand para rendirle agradecimiento por el triunfo sobre Maximino Daya. En esta feliz circunstancia, experimenta una visión en la que se le aparece el dios -modelo en el que Constantino se ve reconocido⁹⁰-, acompañado de la Victoria, que le entrega las coronas de laurel como símbolo en que se deposita la autoridad sacra imperial⁹¹. Eusebio cristianiza esta tradición en todas sus vertientes: la teofanía, el emperador como reflejo del dios y la simbología de la victoria. Las coronas ceden ante el lábaro, que ya no es solo depositario pasivo, sino que adquiere significación hasta en la más pura materialidad al concedérsele un poder milagroso⁹² al propio objeto: el portaestandarte jamás resultaba herido porque la estrecha asta atraía todos los proyectiles (VC II 9, 2) y allí donde el ejército flaqueaba, la presencia del signo salvífico hacía aflorar la victoria por un designio divino (VC II 7). No es solo símbolo de la victoria, sino su agente, por representar al mismo Cristo.

En este ejercicio de cristianización es también destacable que las teofanías van a vincularse al carácter piadoso del emperador (VC II 12, 2; cfr. VC I 28-29; I 47, 2-3), si bien ya en el seno del paganismo el grado de una epifanía dependía de la virtud moral de la persona que la experimentaba⁹³. Recorremos un camino de ida y vuelta porque dicho

⁸⁸ Dada su trascendencia, afirma Lane Fox que es el momento de la *Vita Constantini* descrito con mayor autoridad, bajo juramento del emperador, y recuerda la frecuente figuración de dioses paganos en los estandartes durante la época precedente. Lane Fox, 1986: 618-619.

⁸⁹ Hubeňak, 2019: 677; Lane Fox, 1986: 615 y 619.

⁹⁰ Brandon, 2012: 47

⁹¹ Hubeňak, 2019: 678-679; Lane Fox, 1986: 611.

⁹² Smolin, 2021: 227.

⁹³ Lane Fox, 1986: 619.

carácter piadoso se origina también en Dios, fuente de las virtudes imperiales. El Logos le otorga a Constantino como virtudes innatas la razón, la sabiduría, la bondad, la justicia, la templanza, la fortaleza y la prudencia (*LC V, 1; VC I 19, 2*). Según los parámetros del culto imperial, el emperador ascendía a *divus* de forma póstuma, pero ya en vida se rendía culto a su *Genius* (la personificación de todas las cualidades positivas del emperador que le son innatas) y a su *Numen* (una potencia de acción fuera de lo común, casi divina)⁹⁴. Eusebio no priva a Constantino de su *Genius* y su *Numen*, sino que varía su origen (no proceden del propio emperador, sino de Dios) y les imprime una significación cristiana. Si releemos la enumeración de virtudes que Eusebio atribuye a Constantino, encontramos las virtudes cardinales del cristianismo, que en la arquitectura teológico-política de Eusebio son *conditio sine qua non* -junto con la creencia- para merecer la consideración de emperador (*LC V, 1*). En consecuencia, solo Constantino puede ser intitulado emperador en sentido recto hasta el momento, solo él es rey-filósofo (*LC V, 4*) y solo la autoridad cristiana, emanada de Dios, goza de legitimidad.

Ello implica una transformación de fondo. En la cosmovisión pagana, el emperador goza de un carácter sagrado por el hecho de ostentar su cargo, tanto sus hazañas como sus actuaciones se deben a su capacidad sobrenatural, participa de la divinidad y recibe culto⁹⁵. Frente a esta concepción, Constantino no participa de la divinidad como tal, sino que está en contacto con ella mediante las teofanías. Eusebio plantea que el auténtico monarca es el que se somete a Dios permitiéndole moldear su alma: el emperador debe emular el modelo más elevado de realeza (*LC V, 3-4*) porque solo sirviendo como agente de Dios se justifica en su gobierno⁹⁶. Esto se concreta a través de las virtudes, que en época pagana respondían a una *utilitas*, un carácter funcional en beneficio de la comunidad, que se asociaba ya a Constantino en el panegírico VIII⁹⁷. Esta noción la recoge el cristianismo a través de los carismas, gracias sobrenaturales que Dios concede *gratis datae* a un individuo para el bien general de la Iglesia⁹⁸, lo que equivale en el caso de Eusebio al bien general del Imperio, pues identifica ambas estructuras, un eje central de su pensamiento que estudiaremos en detalle más abajo. Nos interesa ahora destacar que la prosperidad de sus súbditos es efectivamente prioritaria para Constantino (*VC I 11, 1; I 13, 3; I 14, 1*), en lo que el giro proselitista propio del cristianismo se funde

⁹⁴ Sheid, 2019: 157-159.

⁹⁵ Rodríguez, 1984: 239.

⁹⁶ Brandon, 2012: 89.

⁹⁷ Rodríguez, 1984: 240.

⁹⁸ Gracia, 2020: 225.

con la tradicional noción de *pater patriae* consustancial al emperador (VC III 1, 7; IV 1, 1) para proporcionarle una aceptación y una querencia popular (VC I 9, 1) que sirven de anclaje *desde abajo* a su gobierno.

En suma, podemos afirmar que la teorización de Eusebio por la que sitúa a Constantino como elegido de Dios le confiere al emperador una legitimidad de origen que parte de las teofanías, pero le exige igualmente gobernar con base en las virtudes que Dios le ha concedido, emulando así el modelo de realeza divina, para lograr la legitimidad de ejercicio. De esta lógica, se infiere que el obispo de Cesarea diseña el modelo de emperador cristiano ideal⁹⁹, arquetipo que busca extender a sus hijos mediante una argumentación teológica que sustenta el principio hereditario.

2.1.1.2. La extensión a la dinastía constantiniana: el refrendo al principio hereditario frente a la tetrarquía

Como hemos visto, la arquitectura político-teológica de Eusebio tiene por basamento la noción de monarquía terrenal como reflejo de la monarquía divina, principio que lleva a rechazar necesariamente al régimen tetrárquico previo al ascenso individual de Constantino. En última instancia, la condena de Eusebio bebía de la articulación de dos pares opuestos, monoteísmo-monarquía por un lado y politeísmo-poliarquía, por otro (LC III, 5). La correlación es directa: un solo Dios, un solo rey, sin que ello sea óbice para que Eusebio contemple una imagen de la Trinidad en la sucesión por sus tres hijos (VC III 40, 2); considerando además que constituyen en conjunto “un solo dirigente, el rey y sus hijos amados de Dios” (LC X, 6). De lo anterior se puede deducir que la monarquía no estaría reñida con que el ejercicio del poder recaiga en varias personas, por lo que *prima facie* la lógica eusebiana parecería autotraicionarse. Sin embargo, toda vez que la conciliación proviene del monoteísmo trinitario, esa aparente contradicción se desvanece ante el condicionante de que exista un vínculo familiar entre el reinante y sus sucesores.

A mayor abundamiento, la fundamentación en el monoteísmo trinitario va a implicar la reproducción del esquema subordinacionista en las dinámicas del poder terrenal: el emperador no puede tener iguales, pero sí asistentes subordinados¹⁰⁰. No ha de extrañarnos este paralelismo, pues en última instancia podemos inferir cómo, en tanto que unidos por sangre, los hijos de Constantino comparten la misma sustancia que su padre en una derivación secular del principio de consustancialidad que operaba entre Dios Padre y Dios Hijo. Por lo tanto, es natural que se aplique una misma estructura, que recoge

⁹⁹ Sansterre, 1972: 157; Maraval, 2001: 28, nota 2; Brandon, 2012: 102.

¹⁰⁰ Smolin, 2021: 161.

a su vez la máxima siempre latente de correlación entre el plano divino y el humano. Concretando los términos de la analogía, Eusebio sitúa a los herederos de Constantino (VC IV 51, 1) en una posición subordinada respecto a su padre, quien les va asociando al poder a razón de uno por década de reinado (LC III, 3; VC III 40, 2). En una imagen de larga tradición en el mundo clásico, dicha subordinación se alegoriza mediante la representación de Constantino como auriga¹⁰¹, tomando las riendas de la cuadriga de césares¹⁰², a través de los cuales encontramos al emperador único “presente en todas partes e inspeccionando todas las cosas” (LC III, 4), atributo que Eusebio también descubría en Cristo (LC III, 6). Sin embargo, el interés por resemantizar esta figuración nacería a su vez para dinamitar la interpretación que le había endilgado la tetrarquía, puesto que, tal y como recoge el Panegírico V (297), se recurría a su simbología como justificación del número de dirigentes: cuatro caballos guían la cuadriga, cuatro emperadores guían el Imperio¹⁰³.

En un segundo nivel de lectura, desentrañamos, como aprecia Dagron con perspicacia, que la tetrarquía se ha mantenido (el Imperio acaba por tener de nuevo cuatro líderes), pero Eusebio cristianiza su interpretación desde el dogma trinitario y su traslación al reparto de poderes, al tiempo que la circunscribe a una lógica familiar. Este planteamiento supone una modificación en la procedencia de la legitimidad imperial, pues se transita desde el modelo de alianza que había aplicado en inicio la tetrarquía, basado en la integración de los individuos que ocupaban la cúspide del poder mediante uniones cruzadas, al modelo patrimonial, según el cual el poder queda reservado a los miembros de una familia de sangre, aunque ello implique compartirlo como una herencia¹⁰⁴. Este entendimiento subyace en la forma de disciplinar la posición de sus hijos que Constantino habría planteado según Eusebio, pues nos dice que “distribuyó el gobierno del Imperio entre sus tres hijos, como si se tratara de un predio familiar (*τοῖς αὐτοῦ κληροδοτῶν*)” (VC IV 51, 1). Desaparece por tanto el principio de adopción de los Césares por los Augustos que había permitido la continuidad del régimen tetrárquico y del que se había hecho gala en los panegíricos confeccionados durante el auge de la tetrarquía¹⁰⁵.

¹⁰¹ La misma iconografía se aplica a Cristo en LC XI, 12.

¹⁰² Sus hijos Constantino II, Constancio II y Constante y su sobrino Dalmacio, al que incorpora al comienzo de la cuarta década. Smolin, 2021: 208.

¹⁰³ Brandon, 2012: 42.

¹⁰⁴ Dagron, 1996: 44 y 45.

¹⁰⁵ Brandon, 2012: 57.

Una vez que esta entre en declive, cada vez tomará más cuerpo el ideal dinástico¹⁰⁶: ya el panegírico VII (310) preludiaba la afirmación de la vinculación por sangre al suprimir la adopción de Constantino por Majencio como fuente legitimadora y enfatizar en cambio la inserción de Constantino en una dinastía de emperadores¹⁰⁷ en tanto que hijo de Constancio Cloro y descendiente del deificado Claudio Gótico¹⁰⁸. En esta evolución, Eusebio instalará de nuevo el filtro cristiano, a través del cual no pasará el emperador divinizado ni la orientación pagana de Constancio Cloro. El obispo de Cesarea se detiene en la valoración del progenitor y predecesor en el trono de Constantino (VC I 12,3-18,2) para resaltar sus actitudes pro-cristianas¹⁰⁹, caracterizándole como un hombre piadoso y respetuoso con el cristianismo, ajeno a las persecuciones. Además, en la *Carta a los Orientales*, el emperador presenta a su padre como diferente a los demás líderes del Imperio por invocar en sus acciones a Dios como Salvador (VC II 49, 1). A la muerte de Constancio, Constantino recibe “por ley natural” la herencia del Imperio, gracias a que la Providencia divina le hace estar presente en el último aliento de su progenitor biológico (VC I 21). Del mismo modo, también su madre, Elena, se yergue en modelo de piísima emperatriz (VC III 43, 2), materializando su magnanimidad mediante la oración, las dádivas a los súbditos y la promoción de extraordinarias y ricamente ornadas edificaciones eclesiásticas (VC III 41-45). Mención singular merecen las que hace erigir en el Monte de los Olivos, lugar de la Ascensión de Cristo; y en Belén, donde Elena engalana la cueva en que la Virgen María había dado a luz (VC III 43). La analogía entre la Madre de Cristo y la madre de Constantino es evidente¹¹⁰.

Se constata así que la validación de la dinastía constantiniana y su sucesión en el trono se cifran en el perfil piadoso y afecto a Dios de sus integrantes, que les vale el favor divino. De hecho, la confirmación de los descendientes de Constantino en el trono imperial es una concesión del propio Dios (VC IV 71, 2), toda vez que el emperador les había inculcado el amor hacia Él y la inmersión en los conocimientos teológicos (VC IV 51, 2). Mas ese carácter piadoso no solo le otorga el apoyo de Dios al gobierno de

¹⁰⁶ Dagron, 1996: 48.

¹⁰⁷ El recurso a la inclusión en una dinastía imperial como fuente de legitimación bebía de una tradición con raíces en el Alto Imperio, mientras que la Tardoantigüedad traerá el énfasis en el patronazgo divino. Smolin, 2021: 22-23.

¹⁰⁸ Brandon, 2012: 45-46; Hubeňak, 2019: 678-679.

¹⁰⁹ No en vano Eusebio inaugura el uso del trato hacia los cristianos como criterio de evaluación de los emperadores romanos, incluyéndolo en la plétora de virtudes y vicios según los que se les juzgaba. Smolin, 2021: 152. Sin embargo, la exaltación de la familia del emperador loado era ya una pauta menandrea. Lane Fox, 1986: 657.

¹¹⁰ Smolin, 2021: 223.

Constantino y al principio hereditario, también el de los hombres. Recordemos a este punto que sobre las virtudes cristianas se construye el carisma del emperador (VC I 25, 1), querido por los súbditos (VC I 41, 1), la corte y sus ejércitos al punto de que el pueblo romano y la milicia lloran amargamente su muerte y no contemplan más sucesión que la de sus hijos (VC IV 68-69). En definitiva, la legitimación de Constantino se irradia a toda su familia, unida en torno a una religión cristiana común que sella su planteamiento dinástico¹¹¹, de forma que las virtudes y actitudes pro-cristianas que practica se ensalzan como refrendo de un principio hereditario que se considera ley natural. Así, todos los agentes del cuerpo social del Imperio esperan ver replicado en sus hijos el modelo de rey que ha personificado Constantino.

2.1.2. Las facetas del emperador cristiano: Constantino como instrumento

En virtud de su elección por Dios, Constantino se erige en salvador (LC I, 3), como lo había sido el Hijo de Dios, por lo que encontramos aquí el quid de su consideración como mimesis de Cristo. Así, su cometido principal es iluminar sobre la verdad de Dios (LC VIII, 8) y purificar la vida humana (LC VI, 21), salvándola del paganismo y de la tiranía instigados por los demonios (LC VII, 2), cuya derrota ante el emperador demostraba la verdad de su fe y el apoyo de Dios (VC II 24). Aquí emerge una nueva faceta de la excepcionalidad de Constantino como elegido, por ser en la Historia el “único que se atreve a enfrentarse a los impíos y sacrílegos” (VC III 26, 5). En el cumplimiento de tales funciones, el emperador se perfila como agente o instrumento de Dios¹¹², posición que él habría asumido de forma consciente (VC II 28-29; II 46; II 55; III 12, 3; IV 29, 4), desarrollando así un concepto misional de su reinado que irá *in crescendo*¹¹³.

Concuera con ello que el obispo de Cesarea identifique a Constantino como un “Nuevo Moisés” (VC I 12, 2; II 12, 1), en una aplicación secular de un tipo bíblico que no tenía precedentes en la literatura cristiana¹¹⁴. Subyace aquí la concepción de Constantino como mimesis de Cristo, toda vez que los autores cristianos veían en Moisés su prefiguración veterotestamentaria¹¹⁵. Empero, el sentido alegórico entraña una mayor profundidad: Moisés es modelo para Constantino porque encarna el ideal de vida piadosa, concentra todas las virtudes y se yergue como paradigma de perfecto líder al combinar en

¹¹¹ Lane Fox, 1986: 627.

¹¹² Gurruchaga, 1994: 90.

¹¹³ Odahl, 2007: 94; Barnes, 1981: 275.

¹¹⁴ Hollerich, 1990: 323.

¹¹⁵ Rapp, 1998: 693; Hollerich, 1990: 318-319.

su sola persona la autoridad religiosa y la secular¹¹⁶. Al igual que Moisés, veremos cómo el primer emperador es rey legislador, cumple una función sacerdotal en virtud de su comunicación directa con el Altísimo y actúa como profeta gracias al conocimiento de las realidades divinas, mediante las que se le capacita para interceder ante su pueblo¹¹⁷ (VC I 47, 3; II 61, 1; IV 30, 2). Constantino es un “Nuevo Moisés” que guía a los cristianos fuera de un tiempo de persecuciones hacia uno de bendiciones¹¹⁸, de tal modo que ostenta un liderazgo militar y político, así como de guía espiritual, equiparable al de un obispo. Por consiguiente, la figuración del poder constantiniano entroncaba en mayor medida con la visión cristiana de los líderes de sus comunidades que con el rol tradicional de los emperadores paganos, preocupados por la preservación de la *pax deorum*, pero no por la unidad de creencia de sus súbditos¹¹⁹. De hecho, fue especialmente la descripción de los obispos la que invitó a la comparación con Moisés, pues los obispos aúnan el liderazgo espiritual y la administración secular de la diócesis¹²⁰ y, por ello, Eusebio los considera en su *Comentario sobre Isaías* (ca. 324) los líderes naturales de la Ciudad de Dios, la Iglesia¹²¹, identificada -ahora que se cumplían las profecías- con el Imperio.

Sobre esta semejanza se eleva una significación ulterior, pues se consigue insertar a Constantino en la sucesión de grandes figuras de la historia sagrada¹²². El paralelismo mosaico amarra la ascendencia providencial en el Antiguo Testamento, fijando un punto de inicio desde el que se busca trazar una línea de continuidad con el Nuevo, merced a la consideración de Constantino como *isapostolos*¹²³. Dios le concede al emperador su anhelo de recibir sepultura en la Iglesia de los Santos Apóstoles de Jerusalén, de patrocinio constantiniano, para ser honrado entre ellos y beneficiarse de las plegarias que se les tributasen (VC IV 60, 1-4). Una vez inhumado, Constantino pasó a ser conocido como el décimo tercer apóstol¹²⁴, reconocimiento que merecía en tanto que soberano cristianizador de su reino, máxime cuando tal reino era el Imperio Romano universal, cuna de Cristo bajo Augusto y centro de difusión de la fe cristiana en el orbe¹²⁵. Al fin y al cabo, el mismo Dios le había encomendado, mediante revelaciones y apariciones

¹¹⁶ Hollerich, 1990: 317.

¹¹⁷ Rapp, 1998: 693.

¹¹⁸ Bowersock, 1986: 350.

¹¹⁹ Lane Fox, 1986: 625.

¹²⁰ Rapp, 1998: 691-692.

¹²¹ Hollerich, 1990: 313.

¹²² Hubeňak, 2011: 80.

¹²³ Maraval, 2001: 66.

¹²⁴ Odahl, 2007: 89 y 106.

¹²⁵ Incluso se le ha considerado el más enérgico batallador por la unidad cristiana desde san Pablo, el décimo tercer apóstol según la tradición eclesiástica. Lane Fox; 1986: 658.

múltiples, la responsabilidad de la didascalía, que no era otra cosa que la función apostólica¹²⁶. De este modo, el saber dúplice que Cristo le había transmitido, de las cosas humanas y divinas, se materializa en una autoridad también dual sobre Imperio (*imperium*) e Iglesia (*sacerdotium*). Condensadas en su persona, establecerá una ley única sobre todos (*LC III, 5*) desde su identificación como obispo, por la que es César y es Papa.

2.1.2.1. *Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς*, César: didascalía, guerra y legislación

Eusebio nos transmite la autoidentificación de Constantino como “obispo de lo de fuera”, *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς* (*VC IV 24*)¹²⁷. Seguimos a Farina cuando afirmamos que tal denominación “si riferisce al campo statale-politico, dentro il quale il ‘vescovo’ imperiale riesce ad imporre comandamenti e concezioni di fede cristiana (...)”¹²⁸. Dispersas en el discurrir de sus *laudationes*, el obispo de Cesarea nos revela las tres vías mediante las que el emperador cumple sus tareas episcopales en la esfera extra-eclesiástica: la didascalía, la guerra y la legislación.

La didascalía o enseñanza es el medio principal por el que cumple su función reveladora, pues a través de ella vehicula su cualidad de intérprete del Logos: es el testimonio de la verdad a través de los actos¹²⁹. El emperador educa a sus hijos para que imiten sus pautas de conducta (*VC IV 52,1*), es “instructor de las prácticas de la piedad” sobre el entorno de la corte (*VC IV 18, 1; LC IX, 11*) y enseña las plegarias a su ejército (*VC IV 19; LC IX, 10*) y en general a todos sus súbditos como portavoz (*ὑποφήτης*) de Dios (*LC X, 4; II, 6; VC I 5*). Con el mismo cometido ordena la fundación de escuelas cristianas donde enseñar la palabra sagrada (*LC X, 1-2*) y la confección de cincuenta pergaminos con las Sagradas Escrituras para el aleccionamiento de las iglesias de Constantinopla (*VC IV 36, 1*). Es importante reseñar que, en el ejercicio de esta labor didascálica, Eusebio pone ante nuestros ojos a un Constantino que se aparta de las dinámicas tradicionales del poder imperial -asentadas sobre una relación de carácter más

¹²⁶ Dagron, 1996: 153.

¹²⁷ No se ha interpretado ese “fuera” a partir del bautismo tardío de Constantino, oficiado en el umbral de su muerte (*VC IV 62*), pues era una práctica común en la época que no impedía sentirse parte de la Iglesia. Dagron, 1996: 149. El objetivo, dado que el bautismo se podía administrar una única vez, era preservar la indulgencia plenaria de los pecados hasta el momento más próximo al juicio divino. En el caso de Constantino, la espera estaría especialmente justificada por las exigencias de su rango imperial, que le requerían la imposición de su mandato por la fuerza. Lane Fox, 1986: 658. *Ergo*, la tardanza no era síntoma de falta de adhesión a la fe o de compromiso con la Iglesia, al contrario: “It was a gesture of thanks and devotion to a God who had, so far, protected them through the storms of life”. Brown, 1988: 123-124.

¹²⁸ Farina, 1966: 319. También Dagron entiende que la fórmula presenta a Constantino como supervisor de todos los súbditos del Imperio. Dagron, 1996: 47.

¹²⁹ Sansterre, 1972: 143.

colegiado con las élites cívicas y provinciales- hacia un contacto más directo entre el gobernante y el grueso de la población¹³⁰, ensanchando así las bases de su gobierno a partir del ya mentado giro proselitista. Igualmente, Eusebio encuentra en la didascalia la cristianización del sacrificio, práctica ritual ineludible de las religiones paganas. En este entendimiento, nos dice que Constantino encarna al buen pastor cuyo sacrificio consiste en permitir modelar su alma según la voluntad divina para ser capaz de conducir a su rebaño hacia el conocimiento de Dios y de la piedad (LC III, 5), tornándose así en auténtico *ἱεροφάντην* (LC III, 1). El suyo era el sacrificio verdadero, a diferencia de los fraudulentos que ofrecían los antiguos, profanando -según Eusebio- las moradas reales con sangre y barro para apaciguar, mediante el fuego y el humo de los animales consumidos, a esos que llamaban dioses, cuando no eran más que demonios (LC III, 5).

No obstante, otra vertiente ineludible de su función de instrumento para la salvación es eliminar a los perseguidores de la comunidad cristiana (LC VII, 9-13). A tal fin, recurrirá en ocasiones a la guerra, pero como opción secundaria en caso de necesidad y actuando, en sus distintas fases, de acuerdo con los preceptos de la piedad y la justicia, con lo que se descubre una resignificación en términos cristianos de la doctrina de guerra justa (LC II, 3). Así, acentúa que Licinio quebranta el primero los tratados de amistad -en traición a la *fides*- (VC II 6, 2) y, a pesar de ello, Constantino solo le da muerte “bajo el criterio de que debía considerarse piadoso y santo el eliminar a uno para salvar al inmenso género humano” (VC II 3, 1). Obedece a la misma lógica el cuidado con que Eusebio señala cómo Constantino evita batallar contra los romanos y en el corazón de Roma (VC I 35, 1), en este caso frente a Majencio; cómo los capturados son ejecutados con arreglo a las leyes de guerra (VC II 10, 2) y, en todo caso, cómo al emperador le guía el ideal de acabar con el menor número posible de vidas (VC II 10,1), al tiempo que “procura la salvación de los suyos no más que la del enemigo” (VC II 13, 1-2; 14, 2). Su modelo es sin duda Cristo, pues tampoco este busca la aniquilación de los pecadores, sino que viene a curarlos, dado que son víctimas de la ignorancia (LC XI, 5).

Persigue el mismo fin la acción administrativa y legislativa constantiniana: restituye a los cristianos las propiedades y el estatus jurídico libre de que Licinio les había privado (VC II 30-40), concede la *immunitas munerum* al clero para favorecer su dedicación exclusiva a la materia divina¹³¹ (VC III 21, 4; IV 14, 2), favorece la promoción

¹³⁰ Smolin, 2021: 25.

¹³¹ Aunque la tradición pagana había insistido en que los sacerdotes cuidasen los ritos para conservar la *pax deorum*, no se ha de ver aquí una evolución de este precepto, sino la adhesión a un postulado presente

de prefectos y gobernadores provinciales cristianos (VC II 44-45) y a los paganos les prohíbe por ley -como a todos los súbditos y a sus ejércitos- celebrar cualquier suerte de sacrificios y ritos ocultos, encargar oráculos, promocionar luchas de gladiadores, construir simulacros (VC IV 23-25) o sacralizar “su imagen [del emperador] en los templos idolátricos, para no contagiarse ni en pintura con el error de aquellos que él mismo había proscrito” (VC IV 16), además de promover la restauración o construcción de las iglesias (VC II 45) frente a la destrucción de templos y santuarios paganos, como el de prostitución sagrada de Afrodita en Afaca (VC III 55, 5) o el de Asclepio en Aigai (VC III 56, 1). Mediante la exhibición de las imágenes y la destrucción de los ídolos hacía visible a sus súbditos el evidente error politeísta, abriendo las puertas a su desengaño y al reproche hacia la necedad de sus antepasados y suya propia por comprobar que las estatuas a las que rendían culto carecían de esencia divina alguna (LC VIII, 8; VC III 57).

2.1.2.2. Κοινὸς ἐπίσκοπος, Papa: del gobierno del aparato eclesiástico a la mediación en el dogma

Constantino se alza, pues, en “guardián de la fe” y protector de la Iglesia (VC IV 9), también en su fuero interno. En esta sede, Eusebio concede al emperador un grado superior al cuerpo de los obispos, dado que “por voluntad divina” sería equiparable a un obispo universal, *κοινὸς ἐπίσκοπος* (VC 44 1), es decir, Papa¹³², en lo que Lane Fox aprecia una deriva lógica de la dignidad de *Pontifex Maximus* a la que el emperador no renuncia¹³³. Firme en esta posición, Constantino ejerce a modo de árbitro en querellas eclesiásticas y paladín contra la herejía, dos cuestiones íntimamente ligadas en su momento. Inmiscuido con frecuencia y efecto en controversias teológicas¹³⁴, actúa como responsable de la convocatoria y presidencia de los concilios, especialmente ante disputas internas del episcopado (VC 44 1) en las que significaría una instancia superior frente al juego de fuerzas relativamente igualado que los distintos obispos podían representar a partir de sendas bases de poder diocesanas e interpretaciones teológicas¹³⁵.

ya en Orígenes según el cual los sacerdotes cristianos evitan el servicio público para centrarse en el más importante servicio de velar por la salvación de las almas. Lane Fox, 1986: 623 y 667.

¹³² Sansterre, 1972: 152. Convenimos con Odahl en que Milciades, obispo de Roma, podría ser considerado la cabeza nominal del episcopado en tanto que sucesor en la cátedra de san Pedro. Odahl, 2007: 91. Sin embargo, más allá de lo teórico, es un error suponer que Milciades ejercía el pontificado *de facto*, como leemos en Bowersock (1986: 302), pues las capacidades prácticas las ostentaba -así lo demuestra Eusebio- el emperador. De hecho, la jurisdicción del obispo de Roma como metropolitano comprendía en exclusiva la Península Itálica. Barnes, 1981: 218-219.

¹³³ Lane Fox, 1986: 658 y 666; Barnes, 1981: 245; Dagron, 1996: 146.

¹³⁴ Barnes, 1981: 270-271.

¹³⁵ Smolin, 2021: 229.

Su desempeño trascendental se condensa, sin duda, en torno al Concilio ecuménico de Nicea (325), suscitado en lo dogmático por la necesidad de resolver la controversia arriana -con epicentro en Alejandría- y, en menor grado, el cisma meleciano que anidaba en la Tebaida y otras regiones de Egipto (VC III 4). Ninguna otra ocasión como Nicea permite comprobar la autoridad que Eusebio busca conceder a Constantino en materia de dogma, para lo que pone de relieve la entusiasta participación del emperador en los debates teológicos del Concilio¹³⁶ y su papel director en ellos¹³⁷. Es más, elevándolo casi a teólogo¹³⁸, atribuye al propio emperador la propuesta del *homooúsios* o consubstancialidad entre Dios Padre e Hijo (VC III 13-14), que acabaría constituyendo el núcleo del credo niceno al que dan texto las actas conciliares. A partir de ahí, se involucra de nuevo en el rebrote de la disensión meleciana, en cuya resolución se recoge explícitamente que compete a Constantino la ratificación de los decretos de los sínodos (VC III 23), y media en el concurso por la cátedra episcopal de Antioquía, que el propio Eusebio rechaza para contento del emperador, pues con ello el obispo de Cesarea estaba respetando los cánones nicenos relativos a la provisión episcopal¹³⁹ (VC III 61).

En estas y otras intervenciones de Constantino, su interés estaba siempre guiado por mantener la unidad de dogma y evitar la debilidad de la institución por luchas intestinas (así lo expresa, v.g., en la *Carta a las iglesias* recogida en VC III 17-20). Observa Odahl que a través de las cartas de Constantino se puede percibir la forma en que el emperador asume que su poder depende de Dios y que, por ende, su deber es promover la conversión al cristianismo en el Imperio y preservar la armonía en la Iglesia¹⁴⁰. Sobre este particular, es interesante detenerse en que no se contempla únicamente un objetivo a batir en el enemigo externo que representa el paganismo, sino también en el enemigo interno que son las herejías: Eusebio insiste en cómo Constantino consideró forzoso extirpar a tales sacrílegos individuos “cual ponzoña pestilente del género humano” (VC III 63, 1) e interpola la carta que el emperador dirige a los herejes (VC III 64-65), en cuyas líneas les insta a abrazar la pura y verdadera religión de la Iglesia Católica y les califica de “error” (*πλάνης*) como ocurría con el paganismo (LC VIII, 1; VC II 56, 1; II 61, 1; III 65, 2). Se pone de manifiesto que la lógica de Constantino y la

¹³⁶ Barnes, 1981: 215; Smolin, 2021: 72.

¹³⁷ Sansterre, 1972: 147; Smolin, 2021: 231.

¹³⁸ Lane Fox, 1986: 661.

¹³⁹ Los cánones 15-16 de Nicea estipulaban que ningún integrante de la jerarquía eclesiástica (presbítero, diácono u obispo) podía trasladarse de sede. Barnes, 1981: 218, nota 96; Gurruchaga, 1994: 324, nota 149.

¹⁴⁰ Odahl, 1995: 344.

de la Iglesia están acompasadas porque la ortodoxia y el emperador se sitúan del mismo lado¹⁴¹, de tal modo que el dogma, en cuya definición participa Constantino, sirve a su vez de guía para el gobierno del aparato eclesiástico que él mismo supervisa.

2.2. El Imperio Romano como *eikón* del Reino de los Cielos

Merced al nuevo gobierno de Constantino, el Imperio Romano experimenta una transformación que, a ojos de Eusebio, figura una imagen (*εἰκόνα*) del Reino de los Cielos (LC IV, 2), proposición esta cargada de un alto voltaje escatológico que entroncaba con la identificación de Iglesia e Imperio.

2.2.1. La preocupación escatológica y la común unidad de Iglesia e Imperio

La concepción providencialista de Eusebio había entrelazado el destino de la Iglesia y el del Imperio fundándose en la sincronía de sendos orígenes: no en vano el nacimiento de Cristo había coincidido con el advenimiento de la monarquía imperial augustea, inaugurando juntos -pero en paralelo- un tiempo de paz (LC XVI, 5-6). Esta obra la consuma Constantino al convertirse y adoptar el cristianismo como religión imperial¹⁴², dando por resultado que monarquía civil y doctrina cristiana obrasen de consuno. El emperador -con la aquiescencia divina- concluye la dominación tiránica y aún bajo una sola autoridad monárquica, como lo habían estado antaño, a todos los pueblos que alberga el Imperio, al que la religión brinda días de esplendor (VC II 19, 1-2). Inserto en tal lógica, Constantino persigue un “único y comunal espíritu de identidad y de paz” (VC III 12, 4) que, en esa unión inextricable, hace depender la bonanza del Imperio de la bonanza de la Iglesia:

“Me propuse, en primer lugar, hacer converger <en> una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población (*κοινῆς οἰκουμένης σῶμα*), que se hallaba aquejado de una grave herida (...) consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos (*ὁμόνοιαν*) entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de Estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los píos pareceres de todos” (VC II 65, 1-2)

Es frecuente enfocar la exégesis de este pasaje desde sus pretendidas implicaciones para la praxis política: un sistema religioso unificado y sólido coadyuvaría a implantar y legitimar el esfuerzo de unificación de todo el imperio bajo su monarquía¹⁴³. Sin desmerecer esta lectura, creemos ineludible integrar en el análisis la dimensión teológica que incorpora al identificar a los servidores de Dios y al común de la población,

¹⁴¹ Dagron, 1996: 144.

¹⁴² Farina, 1966: 158.

¹⁴³ Smolin, 2021: 68.

al que refiere además con el término *cuerpo*. La metáfora cuerpo físico-cuerpo político nos sitúa ante un insondable espesor histórico, si bien nos interesa destacar que, en este caso, a través de dicha vinculación se le imprime al significante un sentido espiritual mediante el que se identifica al cuerpo social del Imperio con el Cuerpo Místico de Cristo, noción que gozará de amplio desarrollo en el Medievo¹⁴⁴. Corrobora lo anterior que el Imperio no solo sale beneficiado de la unidad *per se* al neutralizar esta, pretendidamente, los polos de conflictividad, sino que se implica la propia dimensión de la creencia y la devoción al insistir Eusebio en que “el emperador creía que las oraciones de la gente piadosa repercutían beneficiosamente en la salvaguarda del Estado” (VC IV 14, 2). Bajo esta luz, se aclara que las disensiones en la Iglesia sean entendidas como guerras civiles y que la condena por herejía se castigue con el exilio¹⁴⁵. Además, en igual entendimiento, conquistados los *Tricennalia*, Eusebio, aunque ambicioso en demasía¹⁴⁶, equipara la extensión de la cristianización con la extensión imperial (LC XVII, 13), delineando así en el plano geográfico esa correspondencia y facilitando con ello la identificación.

A partir de esta común unidad que representan Iglesia e Imperio en la concepción eusebiana¹⁴⁷, no pocos autores han defendido que Eusebio veía en el Imperio Romano-Cristiano la materialización terrena del Reino de los Cielos, arribando en el acto al eón escatológico que anunciaban las Sagradas Escrituras¹⁴⁸. A nuestro parecer, incurren en error, pues -como bien ha sabido captar Hollerich- nunca se le otorga a la acción constantiniana un valor que desplace, ni en lo retórico ni en lo sustantivo, la importancia suprema de la primera y la segunda venida de Cristo, de tal manera que el horizonte escatológico permanece en todo momento en la Parusía y en realidad “Constantine's conversion and patronage of the church are rather to be seen as evidence of God's continuing intervention in history”¹⁴⁹. El Imperio, en su voluntad de imitación del Reino divino, no es una realización, sino un *eikon* orientado a favorecer la preparación de la humanidad para apresurarse a alcanzar el auténtico Reino celeste del Padre (LC IV, 2; V, 5; VI, 18), aún *in fieri* y no en acto. De igual manera que Constantino no es Cristo,

¹⁴⁴ Vid. Kantorowicz, Ernest, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2022, pp. 209-279.

¹⁴⁵ Lane Fox, 1986: 656; Barnes, 1981: 216-217; Smolin, 2021: 228. Es el caso de Arrio, Segundo de Ptolemais y Theonas de Marmarica.

¹⁴⁶ Maraval, 2001: 206, nota 2.

¹⁴⁷ Farina, 1966: 163; Sansterre, 1972: 153

¹⁴⁸ *Ibid.*: 162; Peterson, 1999: 82-83; Smolin, 2021: 202 y 234.

¹⁴⁹ Hollerich, 1990: 324.

tampoco el Imperio Romano-Cristiano es el Reino de los Cielos: se concibe una analogía, no una identificación.

No obstante, sí coincidimos con el análisis de Farina en que el nuevo Imperio, Romano-Cristiano, experimenta una suerte de resurrección como “corpo glorificato”¹⁵⁰. Uno de los atributos que Eusebio otorga a Constantino, de nuevo en imitación de Cristo (LC XIV, 5), es precisamente su capacidad curativa (VC III 55, 1): el emperador interviene en el cuerpo del Imperio como un médico (VC III 59, 3) y, cuando todo ese cuerpo que era el orbe (VC I 26) estaba arruinado, con la fuerza de Dios, vence a los tiranos y lo hace “revivir como por efecto de un medicinal remedio” (VC IV 9). No deja de resultar sugerente que Eusebio retome el motivo laudatorio del que se había servido Elío Arístides en su *Discurso a Roma*: frente a los desórdenes y disensiones pretéritas, Roma había fundado el buen gobierno (XXVI, 58), trayendo el orden y la luz (XXVI, 103) sobre una ecúmene que era bajo su poder tierra común para todos, civilizada gracias a la difusión de la *romanitas* (XXVI, 101-102) y liberada ahora de la tiranía para abrazar una libertad por la que “la ecúmene, que había estado enferma desde el principio, se ha recobrado” (XXVI, 97) y sus ciudades “han recobrado la vida repentinamente” (XXVI, 69). Dos siglos después, Eusebio sustituye a Roma en esa función revitalizadora por un cristianismo que, a través de Constantino, trae para ella la apertura de un tiempo nuevo en el que el buen gobierno es el cristiano, merecedor único de legitimidad.

2.2.2. El Imperio Romano ante un tiempo nuevo: el cristianismo, verdad y civilización

La cristianización del Imperio no implica la materialización del eón escatológico, pero sí constituye el punto de inflexión con que se principia y define una nueva era¹⁵¹, que Eusebio entiende y transmite con ánimo consciente como “nuestra época” (τῶν καιρῶν τῶν ἡμετέρων) (VC III 53, 2; III 64, 2). Con base en esta partición, opone la vida cristiana, que implica razón y ley (LC VII, 13) a la vida bárbara y pagana (LC VII 13; VIII 5-6). Bárbaros y paganos representaban, respectivamente, el enemigo visible y el invisible que atentaban contra el Imperio provocando guerras y desórdenes (LC VIII, 9) hasta que Constantino logró la victoria sobre ambos (LC VII, 13): demostró la mentira que auspiciaba el paganismo politeísta exponiendo y destruyendo sus imágenes (LC VIII, 3) y difundió el cristianismo entre los bárbaros de forma pacífica (LC VIII, 2) y

¹⁵⁰ Farina, 1966: 158.

¹⁵¹ Lane Fox, 1986: 663.

civilizadora (VC IV 5-6), recurriendo a embajadas¹⁵² que incluían en la negociación disposiciones religiosas¹⁵³. Eusebio consagra a Constantino como artífice de la conversión de los bárbaros¹⁵⁴.

Además, el modelo de civilización que se extendía con el cristianismo no tendría ya rival posible porque, frente al error pagano, se fundaba en la verdad revelada e inamovible de Dios cuya trascendencia espiritual la hacía superior a los avatares terrenos. Tal es lo que se dirime en la batalla entre Constantino y Licinio, a la que -con Odahl- llamamos guerra de religión¹⁵⁵: en el discurso que nos reproduce Eusebio, Licinio, como general pagano, hace depender la validez del culto de la victoria en batalla, de tal manera que la derrota acarrearía el desprecio de sus ídolos y la conversión al cristianismo (VC II 5, 2). Esta actitud no solo le sitúa en las antípodas de la piedad de Constantino, sino también de la cosmovisión cristiana en general, santificadora de la fidelidad de los mártires por preferir una muerte gloriosa en defensa de verdad a conservar la vida misma, rechazando así la tiranía y soportando los martirios (LC VII, 7). De la tortura viene a salvarles Constantino que, mediante su magisterio, salva también a los sacrílegos enseñándoles la piedad (LC VII, 12) y dando comienzo al Imperio Romano-Cristiano.

3. El trasfondo de la teorización de Eusebio de Cesarea: ¿ideología, interés o creencia?

Tras adentrarnos en los pormenores de ese nuevo lenguaje de ideas que Eusebio legará a la Historia, es lógico preguntarse qué hay tras ellas, qué intención o sentir albergaba Eusebio y le movía a plantearlas. Pregunta difícil y estimulante a la par, ha merecido páginas y honda reflexión de un sinnúmero de especialistas y también nosotros estimamos inexcusable ofrecer la nuestra.

La valoración de la intencionalidad tras la obra de Eusebio dista de la unanimidad. El debate pivota sobre dos ejes interrelacionados: el carácter de Eusebio como autor, respecto al que se discute una vocación mayor hacia la motivación política o hacia la teológica; y, en función de lo anterior, la relación que concebía entre el brazo secular y el eclesiástico. Se intenta averiguar si habla desde una ideología formada y consciente, desde el propio interés o desde la convicción. La imposibilidad de acceder a Eusebio para medir la sinceridad de sus palabras hace de la controversia un problema en última

¹⁵² Maraval, 2001: 127, nota 2.

¹⁵³ Barnes, 1981: 172 y 258.

¹⁵⁴ Sansterre, 1972: 172; Smolin, 2021: 207.

¹⁵⁵ Odahl, 2007: 98.

instancia irresoluble, mas un análisis detenido de sus escritos y un acercamiento a su posición en el ecosistema de poder de la altura sí permiten esbozar algunas respuestas.

3.1. El perfil de Eusebio como autor: la oscilación historiográfica entre el teólogo de corte y el teólogo político

La historiografía moderna se bifurca en una corriente que ve en el obispo de Cesarea a una figura de vocación teológica que formula sus tesis respecto al poder desde ella y desarrolla, en consecuencia, una faceta de teólogo político; y en otra que encuentra en él -ante todo- a un agente político, a un cortesano entregado a las intrigas imperiales que reboza sus intereses mundanos en palabras de religión¹⁵⁶.

Esta tendencia interpretativa ha gozado de predicamento desde los albores de la disciplina histórica, con dos exponentes en Gibbon y Burkhardt¹⁵⁷, si bien experimentó un especial reverdecimiento -del cual participa Gurruchaga¹⁵⁸- desde Peterson. El teólogo alemán no concedió a Eusebio más altura que la de un “propagandística político”¹⁵⁹ afanado en politizar la idea de monarquía de Dios¹⁶⁰ y cifró la emergencia del monoteísmo como problema político en aquella elaboración helenista de la fe judía en Dios -acometida en lo sustancial por Filón de Alejandría- que hemos analizado *supra*. Siendo Eusebio uno de sus principales continuadores, Peterson emprende un ataque furibundo contra él acusándole de degradar el Evangelio a un “instrumento de justificación de una situación política”, afirmación que constituía la médula de la tesis final con que pretendía liquidar toda teología política, por anegación, a partir de la falsación del binomio monoteísmo-monarquía en base al dogma de la Trinidad y la escatología¹⁶¹.

Toda la refutación petersoniana se erige sobre cimientos teológicos, pero sus ecos resuenan con la misma fuerza en estudios de fundamentación histórica. Pocos lo expresan con más vehemencia que Dagron, perfecto transmisor de una visión maquiavélica de Eusebio: la pluma del obispo de Cesarea está guiada por “le calcule politique”, es un autor que mide las apuestas y que “maquille en nouveautés chrétiennes” o “rhétorique chrétienne” las acciones que convienen al poder¹⁶². En este entendimiento, etiqueta la teorización sobre la mimesis eusebiana de “retorique du *comme si*” por la que buscaba,

¹⁵⁶ Brandon, 2012: 3.

¹⁵⁷ Hollerich, 1990: 309; Gurruchaga, 1994: 8-9 y 97.

¹⁵⁸ Gurruchaga, 1994: 64-65.

¹⁵⁹ Peterson, 1999: 82.

¹⁶⁰ Schmitt, 2009: 84.

¹⁶¹ Peterson, 2009: 94-95; D’Ors, 1976: 48.

¹⁶² Dagron, 1996: 148-149 y 153-154.

proscrita la divinización del emperador, encajar la ideología imperial dentro de los nuevos límites que permitía el cristianismo¹⁶³.

Nosotros preferimos distanciarnos de esta categorización como simple retórica, inclinada a un enfoque de trasfondo materialista, deudor en gran medida de un marxismo que tiende a lateralizar la trascendencia de las ideas, despachándolas como sola superestructura, palabras altisonantes y vacuas a partes iguales. Así lo valora Veyne, quien achaca tal reducción a “tapadera ideológica” a la incapacidad de algunos “no creyentes de poderosa inteligencia” a la hora de admitir que las creencias y afectos religiosos que ellos rechazan hayan merecido seguimiento sincero por parte de figuras del poder a lo largo de la Historia. Por tanto, no procede, en el caso de la teología política eusebiana, hablar de ideología en su acepción política, sino de un nuevo lenguaje que expresa ideas legitimadoras en las que el poder es el primero en creer, y no por necesidad. Si en algo se detiene el célebre historiador francés es en remarcar que la correlación un Dios-un emperador no modificaría el respeto y obediencia que se guardaba al poder imperial: durante las tres centurias previas, los emperadores habían sido politeístas y su monarquía no se había resentido por ello¹⁶⁴. La forma de entender el poder y su legitimación tras la conversión al cristianismo no bebe de una premeditación interesada, simplemente cambia la cosmovisión y, con ella, la manera de entender y explicar la sanción y el ejercicio de la autoridad política desde una lectura religiosa de correspondencia entre el mundo terrenal y el superior que se rastrea también en el paganismo¹⁶⁵.

Atrincherarse en lo contrario ha llevado a parte de la historiografía clásica a caer en el anacronismo. Esta fue, de hecho, la tara irremediable que Schmitt diagnosticó en el tratado de Peterson al poner de relieve su obstinada insistencia en forzar una disyunción abstracta y absoluta entre lo que el jurista denomina “la teología pura y la política impura” cuando la Tardoantigüedad mantenía la imbricación entre lo religioso y lo mundano, muy distante aún del paradigma moderno de secularización¹⁶⁶. Este anacronismo se plasma también en el retrato que muchos autores han perfilado de Eusebio, un teólogo de corte o

¹⁶³ *Ibid.*: 145.

¹⁶⁴ Veyne, 2008: 157-160.

¹⁶⁵ Bowersock, 1986: 301.

¹⁶⁶ Schmitt, 2009: 105-107. Schmitt extiende su amonestación reprochando a Peterson no obrar él tampoco como un teólogo apolítico, pues su argumentación en contra de Eusebio encerraba en realidad su rechazo a la legitimación divina del Estado nazi. Aunque no va más allá, detectamos en las palabras de Schmitt una alusión tácita a la *Reichstheologie*, corriente dentro de la intelectualidad católica germana que perseguía la sacralización del régimen nazi por dos vías: la continuidad del III Reich respecto del Sacro Imperio Romano-Germánico y la correlación entre el Dios único del monoteísmo y la necesidad de un solo *Führer* dotado de plenos poderes. En un plano ulterior a su convicción teológica, anulando a Eusebio, Peterson pretendía dinamitar la sacralización de Hitler y su régimen. Parilla, 2019: 203.

ministro de asuntos eclesiásticos al estilo de un Alcuino o un Richelieu¹⁶⁷. Esta visión ahistórica la contradice ya Farina en el 1966 al defender que la legitimación de Constantino y su Imperio no podía tenerse por motivación exclusiva de la obra de Eusebio, en ningún caso movido por el oportunismo ni la voluntad de confeccionar una teología de corte: en principios y en método, su visión era en esencia teológica¹⁶⁸. El mismo posicionamiento lo encontramos en Sansterre¹⁶⁹.

Continuando por esta senda, la rehabilitación de la integridad de Eusebio como intelectual la ha aquilatado Barnes, autor de *Constantine and Eusebius* (1981), la monografía de referencia aún hoy. A diferencia de Osio de Córdoba, Eusebio no mantenía una relación de proximidad con Constantino: probablemente no conversasen más que en cuatro ocasiones y solo habría dirigido a Eusebio personalmente tres cartas, cuyas letras demuestran respeto, pero no cercanía. Por tanto, ni era consejero o confidente del emperador ni su visión de la Historia es fruto de la época de Constantino, sino de su propia reflexión teológica. Ante todo, el obispo de Cesarea era un hombre de Iglesia, intérprete de la Biblia mucho antes que panegirista e *historiador*, aunque la investigación no hubiese sabido verlo por centrarse solo en su producción de cariz político y despreciar la puramente teológica¹⁷⁰. La línea de Barnes la continúan Brown, Hollerich, Rapp, Maraval, Hubeňak, Brandon y Smolin¹⁷¹. Este último incide además en el intelecto activo de Eusebio, entregado a un esfuerzo de cristianización de las inveteradas ideas y géneros grecorromanos, con la que busca teologizar bajo parámetros específicamente cristianos la naturaleza esencial de la autoridad política, lejos de ser un “slavish echo” de la formulación constantiniana¹⁷². Suscribimos su apreciación y rechazamos la de Odahl, para quien Eusebio no hizo más que codificar las concepciones que el propio Constantino había generado acerca de su poder para legarlas a la Historia¹⁷³.

Retomando las conceptualizaciones que presentamos al comienzo, Eusebio – a diferencia de lo que imputaban Peterson y sus afines- no confecciona una política teológica, sino una teología política que nace de su creencia. En este caso, el orden de los

¹⁶⁷ Hollerich, 1990: 312.

¹⁶⁸ Farina, 1966: 259-260.

¹⁶⁹ Sansterre, 1972: 156.

¹⁷⁰ Barnes, 1981: 97, 104-105, 164 y 267.

¹⁷¹ Brown, 1988: 135; Hollerich, 1990: 311-312 y 316; Rapp, 1998: 692; Maraval, 2001: 61; Hubeňak, 2011: 62; Brandon, 2012: 8 y 17; Smolin, 2021: 202, 192 (nota 128).

¹⁷² Smolin, 2021: 195 (nota 137), 222 (nota 211).

¹⁷³ Odahl, 2007: 106.

factores sí altera el producto porque para él “History, and therefore politics, was assessed from a religious standpoint, and not the other way around”¹⁷⁴.

3.2. La ponderación entre el poder civil y el eclesiástico

En sintonía con lo anterior, Eusebio, en la comprensión de ese cuerpo común que encarnan Iglesia e Imperio, concede al orden espiritual y a sus representantes un estatus interno superior al terrenal. Un repaso conjunto de los principios de su teología política que hemos pormenorizado en este estudio nos devuelve una panorámica en que no solo la legitimidad de Constantino procede de la elección directa de Dios, sino que también todos sus logros y conquistas son concesiones divinas. Así queda patente en que Él le concede el trono tras la muerte de Constancio Cloro y la continuidad de su estirpe mediante la sucesión por sus tres hijos, al igual que las virtudes por las que es caro al pueblo o el signo salvífico que se torna en verdadero artífice de las victorias sobre sus enemigos visibles e invisibles. Incluso desde la óptica de las palabras y acciones de Constantino se incide en su función como guardián de la fe o en la prelación de los asuntos de la Iglesia, de los que hace depender la prosperidad de Roma al punto de ordenar a sus hijos valorar el conocimiento de Dios por encima del mismo Imperio (*VC IV 52, 1*). De igual modo, se significa su poder desde la terminología eclesiástica (obispo) y su equiparación a figuras bíblicas de primera línea (Moisés y los Apóstoles); se insiste en su patronazgo respecto a la construcción de iglesias (*LC IX, 14-16*), enriquecidas en ocasiones con fondos de su peculio personal (*VC I 42, 2*) y se reitera la presencia de sacerdotes en su círculo más próximo (*VC I 42,1; II, 4*), a la par que se enfatiza la superior autoridad que otorga a los obispos sobre los gobernadores provinciales (*VC IV 27, 2*).

Por tanto, en contra de la extemporánea separación de lo civil y lo eclesiástico que ya hemos referido, la idiosincrasia y la maquinaria de la Iglesia se funden con la estructura política secular¹⁷⁵. Se establece entonces una bidireccionalidad en virtud de la cual el poder divino ampara al emperador y contribuye a la prosperidad del Imperio, mientras que estos han de someterse a la majestad divina, así como contribuir a la expansión y defensa del cristianismo¹⁷⁶ en un clima de concordia grato a Dios¹⁷⁷. En suma, la Iglesia y el Imperio son uno bajo la dirección de los preceptos de la fe, por lo que se constata cómo Eusebio -creyente hombre de Iglesia- teoriza una teología política que interpreta el poder secular desde parámetros religiosos.

¹⁷⁴ Hollerich, 1990: 324.

¹⁷⁵ Bowersock, 1986: 306-307.

¹⁷⁶ Veyne, 2008: 168-170.

¹⁷⁷ Lane Fox, 1986: 625.

CONCLUSIONES

Eusebio de Cesarea formula en sus obras *De Laudibus Constantini* y *Vita Constantini* una teología política en torno a la figura de Constantino y el Imperio Romano cuya originalidad estriba en una cristianización sistemática de principios y categorías conceptuales heredados de la filosofía griega y reelaborados por la tradición judeocristiana. De entre ellos, el nuclear es la doctrina mimética, en virtud de la cual presenta a Constantino como *mímesis* de Cristo y al Imperio Romano-Cristiano que inaugura como *eikón* del Reino de los Cielos. A causa de esta vinculación que contempla entre el plano metafísico y el terrenal, concibe la teoría política desde la teología, de tal modo que el monoteísmo divino exige una monarquía terrena. Sobre este basamento, construye su arquitectura teológico-política a partir de una interpretación subordinacionista del dogma trinitario: Cristo está subordinado a Dios Padre, Constantino a Cristo y los hijos de Constantino a él. La clave de bóveda de esta estructura es la condición de elegido de Dios (autoridad) de Constantino, mediante la que concede una sacralización -no divinización- a la figura del emperador, que se irradia a su dinastía -consustancial por sangre a Constantino como Dios Hijo es consustancial al Padre- en refrendo de un principio hereditario que se considera ley natural frente a la tetrarquía, identificada con el politeísmo, la poliarquía y la tiranía. Dicha sacralización se fundamenta en las virtudes que Dios otorga a Constantino, así como en las teofanías (revelación) mediante las que le convierte en intérprete del Logos-Cristo e intermediario entre él y la humanidad al otorgarle el saber de las cosas humanas y divinas. La materialización de esta doble sabiduría en el ejercicio del poder son las facetas de Constantino como César y Papa, de manera que la concreción histórica de la teología política eusebiana es el cesaropapismo. Así, Constantino queda igualmente obligado para con Dios y el cristianismo (obediencia), a cuya expansión debe contribuir. El objetivo de su gobierno es, pues, guiar a sus súbditos a la salvación, preparando así la llegada del eón escatológico, que no se ve realizado en su reinado, si bien se identifican Iglesia e Imperio como una común unidad.

Eusebio parte de dogmas claros, conformes a la ortodoxia nicena, y obtiene conclusiones racionalmente necesarias en las que se descubren los principios de autoridad, revelación y obediencia. Por ende, podemos afirmar que despliega una teología política en sentido contemporáneo que corresponde a la noción de analogía schmittiana, fruto de la interpretación que un hombre de Iglesia ofrece desde su creencia y su formación teológica. Queda descartada la política teológica del teólogo de corte.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

Arístides, *Discurso A Roma en Discursos*, vol. IV (traducción de José Manuel Cortés Copete), BCG 238, Madrid, 2016.

Eusebio de Cesarea, *Triakontaétérikos* (introducción, traducción y notas de Pierre Maraval), Cerf, París, 2001.

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino* (introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga), BCG 190, Madrid, 1994.

Bibliografía

Alvar, Jaime *et al.* (2007), *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Cátedra, Madrid.

Barnes, Timothy D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Londres.

Bowersock, Glen W. (1986), “From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Power in the Fourth Century A.D.”, *Classical Philology*, vol. 81, n.º 4, pp. 298-307.

Brandon, Benjamin David (2012), *Eusebius of Caesarea's 'Oration in praise of Constantine' as the political philosophy of the Christian empire*, Boise State University.

Brown, Peter (1988), *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, 1988.

Corral Salvador, Carlos (2011), *Teología política: una perspectiva histórica y sistemática*, Tirant Humanidades, Valencia.

D'Ors, Álvaro (1976), “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de estudios políticos*, n.º 205, pp. 41-80.

Dagron, Gilbert (1996), *Empereur et prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Gallimard, París.

Farina, Raffaele (1966), *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas-Verlag, Zürich.

Gracia Rivas, Manuel (2020), *Diccionario de términos religiosos y jurídicos*, Centro de Estudios Borjanos-Institución Fernando el Católico, vol. 2, Zaragoza.

Hernando Nieto, Eduardo (2022), “¿Teología política o filosofía política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, *Foro interno: anuario de teoría política*, n.º 2, pp. 97-114.

Hollerich, Michael J. (1990), “Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First ‘Court Theologian’”, *Church History*, vol. 59, n.º 3, pp. 309-325.

- Hubeñak, Florencio (2011), “La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, n.º 23, pp. 61-87.
- Hubeñak, Florencio (2019), “La tetarquía y su teología política: sus implicaciones en las relaciones Iglesia-Imperio”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 76, n.º187, pp. 649-684.
- Kantorowicz, Ernest, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2022.
- Lane Fox, Robin (1986), *Pagans and Christians*, Penguin Books, Londres.
- Meier, Heinrich (2009), “¿Qué es la teología política?: introducción a un concepto controvertido”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, n.º6, pp. 89-93.
- Negro Pavón, Dalmacio (2000), “En torno a la teología política”, *Colección*, n.º 10, pp. 319-360.
- Odahl, Charles M. (1995), “God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art,” *The Catholic Historical Review*, vol. 81, n.º 3, pp. 327-352.
- Odahl, Charles M. (2007), “Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy,” *Connections: European Studies Annual Review*, vol. 3, pp. 89-113.
- Parrilla Martínez, Desiderio (2019), “Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 35, n.º 67, pp. 191-210.
- Peterson, Erik (1999), *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid.
- Rapp, Claudia (1998), “Imperial Ideology in the making: Eusebius of Caesarea on Constantine as a ‘Bishop’”, *Journal of theological studies*, vol. 49, n.º 2, pp. 685-695.
- Rodríguez Gervás, Manuel José (1984-1985), “Las virtudes del emperador Constantino”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, n.º2-3, pp. 239-247.
- Sáez Gutiérrez, Andrés (2023), “San Justino, ¿subordinacionista?: algunos apuntes en torno al llamado subordinacionismo preniceno”, *Revista española de Teología*, vol. 83, n.º1, pp. 93-151.
- Sansterre, Jean-Marie (1972), “Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste”, *Byzantion*, vol. 42, pp. 131-195.
- Scheid, John (2019), *La religion des romains*, Armand Colin, París.
- Schmitt, Carl (2009), *Teología política*, Trotta, Madrid.
- Smolin, Nathan Israel (2021), *Christ the emperor: roman emperor and Christian theology in the 4th century AD*, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.
- Veyne, Paul (2008), *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Paidós, Barcelona.