

Cómo citar / How to cite: Veiga Maseda, Victoria Andrea. 2026. La teología política de Eusebio de Cesarea: un acercamiento desde el paradigma schmittiano. *Antigüedad y Cristianismo* 43, 53-78. <https://doi.org/10.6018/ayc.698371>

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE EUSEBIO DE CESAREA: UN ACERCAMIENTO DESDE EL PARADIGMA SCHMITTIANO

EUSEBIUS OF CAESAREA'S POLITICAL THEOLOGY: AN APPROACH FROM THE SCHMITTIAN PARADIGM

Victoria Andrea Veiga Maseda
Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, España
victoriaandrea.veiga@rai.usc.es
orcid.org/0009-0008-2309-48271

Recibido: 22-1-2026

Aceptado: 1-5-2026

RESUMEN

La teología política de Eusebio de Cesarea, primera del cristianismo, ha merecido un lugar preponderante entre los estudios sobre el pensamiento político de la Tardoantigüedad. Sin embargo, a pesar de que la posición de Eusebio como paradigma de teólogo político nace del debate historiográfico entre Erik Peterson y Carl Schmitt, ni siquiera el propio Schmitt retomó la obra eusebiana para contemplarla desde los parámetros de la teología política que él había concebido. A partir del análisis de las obras capitales en que la formula, el *De Laudibus Constantini* y la *Vita Constantini*, sostenemos que la teorización de Eusebio demuestra coincidencias con el planteamiento de teología política que inaugura Carl Schmitt, para lo que atendemos a su concepción del dogma trinitario, así como de la doctrina mimética y de la escatología. De acuerdo con este desarrollo, defendemos que la arquitectura teológico-política que construye Eusebio no se asienta sobre una maquinación interesada de móvil y finalidad políticos, sino en una explicación de la realidad de su tiempo desde su convencimiento teológico.

Palabras clave: Antigüedad Tardía, Constantino I el Grande, subordinacionismo, mimesis, Carl Schmitt.

ABSTRACT

Eusebius of Caesarea's political theology -the earliest within the Christian tradition- has secured a prominent position in scholarship on Late Antique political thought. Nevertheless, although Eusebius's position as the paradigmatic political theologian arises from the historiographical debate between Erik Peterson and Carl Schmitt, not even Schmitt himself returned to Eusebius's oeuvre in order to interpret it through the parameters of political theology as he had conceived it. Drawing on an analysis of the principal works in which Eusebius articulates his position, the *De Laudibus Constantini* and the *Vita Constantini*, we argue that his theorization exhibits affinities with the notion of political theology inaugurated by Schmitt. In making this case, we focus on Eusebius's understanding of Trinitarian doctrine, as well as his treatment of mimesis and eschatology. In light of this analysis, we maintain that the theological-political



framework Eusebius constructs is not the product of a self-serving political agenda, but rather an interpretation of the realities of his age informed by his theological convictions.

Keywords: Late Antiquity, Constantine I the Great, subordinationism, mimesis, Carl Schmitt.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Una negación del arrianismo de Eusebio: el encaje del subordinacionismo en la ortodoxia trinitaria. 3. De lo divino a lo terrenal: la doctrina de la mimesis como eje de la relación entre Dios y Constantino. 3.1. La extensión de la analogía: la dinastía constantiniana y el principio hereditario. 3.2. *Las “doctrinas llamativas” de Eusebio y su sentido teológico-político. Constantino: Nuevo Moisés, isapostolos y episkopos.* 4. La pretendida mácula escatológica frente a la común unidad de Iglesia e Imperio. 5. El trasfondo de la teorización de Eusebio de Cesarea: ¿ideología, interés o creencia? 6. Conclusiones. 7. Abreviaturas y fuentes. 8. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN

La teología política de Eusebio de Cesarea (263-339 d.C.), en tanto que primera del Imperio cristiano, ha centrado sustanciosos debates atinentes a su originalidad, la genealogía judeo-pagana de sus ideas, su carácter cristianizador sistemático o su solidez teológica¹. A su vez, incardinada en estas discusiones ha estado siempre la intencionalidad del propio Eusebio, para algunos enraizada en el interés político, para otros, en la creencia². Sin embargo, ha sido menos frecuente releer la obra de Eusebio a la luz de las disquisiciones que el siglo XX ha legado en cuanto a la teorización del concepto de teología política³. No deja de resultar paradójico, porque es precisamente en el seno de estos debates donde se va a postular al obispo

de Cesarea como prototipo de teólogo político, hallándose aquí el germen o el reavivamiento de los estudios en torno a sus ideas y su figura.

En el estado de investigación actual, un acercamiento panorámico a la construcción teórica de la teología política revela una definición no unívoca, marcada por la ausencia de sistematización (Corral Salvador 2011, 40; D’Ors 1976, 63), la polémica intrínseca al concepto (Meier 2009, 89) y la confusión con nociones afines, en especial con la política teológica⁴ y la filosofía política⁵. Frente a la inflación de interpretaciones de las que ha sido objeto la teología política, nuestro interés en el obispo de Cesarea nos requiere retornar al inicio del debate en tiempos contemporáneos: la controversia entre el jurista Carl Schmitt (1888-1985) y el teólogo Erik Peterson (1890-1960). Como apunta Meier (2009, 92), “cualquiera que plantee hoy la cuestión lo hace dentro del horizonte del debate que Schmitt inauguró” con su *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* (1922). En el tercer capítulo, el jurista de Plettenberg define así su teología política: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos

1 Para un tratamiento global de la construcción teológico-política eusebiana, *cfr.* Farina 1966; Maraval 2016. La herencia de la filosofía pagana y la tradición judeocristiana previa en la obra de Eusebio la pormenoriza Brandon (2012).

2 *Cfr.* epígrafe 4.

3 En este sentido, véase, por ejemplo, el estudio de Alba López sobre la teología política del siglo IV, donde afirma haber eludido el debate historiográfico en torno al concepto de teología política por considerar que, desde el debate entre Schmitt y Peterson, “ha experimentado una transformación tanto en su significado como en su aplicación” (Alba López 2010, 455) para convertirse en un concepto “más vinculado a la concepción política de la Iglesia y de las relaciones entre poder civil y religioso”, de tal manera que su investigación se enmarca en esta acepción del término “y no en la puramente schmittiana” (Alba López 2010, 455 nota 5).

4 La política teológica consiste en justificar el poder político valiéndose de un argumentario religioso, de tal forma que engloba las relaciones entre Iglesia y Estado -u otra estructura política- (Negro Pavón 2000, 329) y tiene por fundamento la propaganda (D’Ors 1976, 67).

5 Sobre la distinción entre teología política y filosofía política, *cfr.* Hernando Nieto 2022; Meier 2008.

teológicos secularizados” (Schmitt 2009, 37)⁶. Lo central de este paradigma estriba en la noción de analogía schmittiana, según la cual 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 político (Schmitt 2009, 44), de tal modo que los principios de autoridad, revelación y obediencia constituyen la sustancia de la teología política: integran un fundamento dogmático respecto al poder de Dios y se trasladan a las concepciones políticas terrenales (Meier 2009, 89). La contestación a Schmitt llegará en 1935, cuando Erik Peterson publique *El monoteísmo como problema político*: al contrario que Schmitt, veía un trasvase de conceptos de la política a la teología y rechazaba el recurso al Evangelio “como instrumento de justificación de una situación política” (Peterson 1999, 95). En su tratado abandona la época moderna para retrotraer su análisis a la Antigüedad, pues, para Peterson, el caso paradigmático de este ejercicio de instrumentalización lo encarnaba Eusebio de Cesarea en su intento de legitimar al emperador Constantino⁷. A lo largo del tratado, dirige

6 Se trata de una conceptualización de horma 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. Ponia la religión al servicio del *Estado*, de tal forma que el objetivo de su teología política era asistir en la construcción de una forma política (Parilla 2019, 390-392). 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 departe hogaño, la introducida por Carl Schmitt (D’Ors 1976, 42). Está en lo cierto: 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 doctrina (Veyne 2008, 169). De ahí que no existiese una construcción teológica autónoma.

7 Desde los primeros trabajos sistemáticos hasta los más recientes, los postulados de Peterson han ocupado un lugar preeminente en los debates históricos sobre Eusebio de Cesarea y su teología política. En sus estudios ya

contra él una refutación teológica articulada en torno a dos ejes: el dogma de la Trinidad y la escatología. Cuando Carl Schmitt lanza su contrarréplica a Peterson en *Teología Política II* (1969), dedica un capítulo en exclusiva a Eusebio como prototipo de teología política en el que aborda estas dos “máculas dogmáticas”, la trinitaria y la escatológica, explicitando que atenderá únicamente a los planteamientos que Peterson expone en su tratado (Schmitt 2009, 99). Para la falsación que acomete de los razonamientos petersonianos, Schmitt no ahonda en las tesis eusebianas más allá de lo que el teólogo de Hamburgo plasma ni acude directamente a sus obras para analizarlas a luz de la teología política que él mismo había planteado cuarenta años atrás. El objetivo de Schmitt no era rehabilitar a Eusebio (Schmitt 2009, 97), sino a sí mismo (Müller 2003, 157). En consecuencia, tampoco Schmitt responde a las cuestiones que recriminaba a su rival no haber aclarado.

Desde esta óptica, a lo largo del artículo desgranaremos la teología política del obispo Eusebio de Cesarea para analizar si sus planteamientos coinciden con la formulación teórica de esta teología política fundada por Carl Schmitt. Este objetivo nos obliga, pues, a buscar respuesta a la plétora de interrogantes que la segunda vuelta del debate dejó abiertos: ¿Era Eusebio realmente arriano? ¿Cómo

clásicos, Farina (1966, 31, 80, 119-120, 134, 137, 139, 141, 147, 153-155, 157, 257-258 o 304 entre otras) y Sansterre (1972, 185 y 189) lo citan y discuten su interpretación de la cristología eusebiana y la posición que otorga al obispo de Cesarea en el entramado de poder de su época. En cambio, no aparece referencia alguna a Schmitt, por lo que no sabemos hasta qué punto eran conscientes del germen del debate y del contexto y los términos en que se había sustanciado. Repasando las aportaciones más novedosas, la misma duda afecta a la tesis de Brandon, que de nuevo cita a Peterson en relación con la imagen que construye de Eusebio como simpatizante del arrianismo y teólogo de corte (2012, 7-10), pero no dedica ni una línea a la teología política de Schmitt. En cambio, Smolin (2021, 14-18), en su tesis sobre el emperador romano y la teología cristiana en el siglo IV d.C., dedica varias páginas a la controversia entre Peterson y Schmitt, enfatizando su trascendencia en la orientación del debate histórico sobre la teología política.

concebía la relación entre Dios y Constantino? ¿Defendía una auténtica materialización del Reino de los Cielos en el Imperio cristiano? ¿Escondía su teorización los espurios intereses políticos que en ocasiones se le han achacado? Para tratar de dar respuesta, 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, 336 d.C.) y la *Vita Constantini* (VC, 337-339 d.C.)⁸. 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 política (Odahl 1995, 350). 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 Sansterre (1966, 137), 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* (Farina 1966, 15, 259), lo que la convierte -según Smolin- en la conclusión esencial del corpus teológico-político de Eusebio (2021, 223).

2. UNA NEGACIÓN DEL ARRIANISMO DE EUSEBIO: EL ENCAJE DEL SUBORDINACIONISMO EN LA ORTODOXIA TRINITARIA

Como recién hemos visto, el paradigma de teología política que inaugura Carl

8 Abreviaturas tomadas del Diccionario Griego-Español (DGE). La traducción al castellano de los pasajes de la *Vita Constantini* procede de Gurruchaga 1994, mientras que las del *De Laudibus Constantini* son propias, teniendo presente la traducción al francés en Maraval 2001. Para un estudio de las características formales, género literario, datación y autenticidad de las obras, cfr. Gurruchaga 1994, 7-121 y Maraval 2001, 10-66. Para el texto original en griego se han consultado las ediciones de Winkelmann (VC) y Heikel (LC) citadas en la bibliografía.

Schmitt tiene por basamento la analogía entre el plano celestial y el terrenal. Por ende, examinar la teología política eusebiana a la luz de su planteamiento nos exige detenernos brevemente en la interpretación teológica de Eusebio para identificar luego la traslación que acomete de su comprensión cristológica a las estructuras de poder terrenales del reinado de Constantino. En esta sede, resulta ineludible el subordinacionismo, esquema desde el que Eusebio interpreta el dogma trinitario, núcleo del primer eje de la controversia entre Schmitt y Peterson por la carga herética arriana que se le imputaba y que, no obstante, debe ser revisada.

Eusebio, discípulo de Orígenes por medio de Pánfilo, solidificará la asimilación origeniana entre gobierno imperial y religión cristiana y ahondará en su cristología (Sansterre 1972, 186; Brandon 2012, 81). Así, 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, remarcando de este modo su naturaleza divina. Una enunciación en estos términos equivale a la cristología del Logos-Sarx, de la que Eusebio es el primer representante (Sansterre 1972, 186; Maraval 2001, 43-44). Se posiciona, por tanto, como detractor frontal del adopcionismo, germen del arrianismo que tomará forma en el siglo III (Gracia Rivas 2020, 45-46). En consecuencia, no compartimos la hipótesis de que la influencia principal en la teología (política) eusebiana procediese de las enseñanzas de Arrio⁹.

De acuerdo con su teología del Logos, Eusebio no era arriano, filo o criptoarriano; 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).

9 La vinculación entre Eusebio de Cesarea y la crisis arriana ha sido objeto específico de investigación en obras como las de Luibhéid 1981 o Fernández 2024.

Es, pues, su vicario o ὑπαρχος (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 insta una monarquía que conecta a Dios con la Creación, uniendo en el acto el conjunto del cosmos (Smolin 2021, 200).

Considerar al arrianismo la culminación del subordinacionismo, en la estela de las tendencias historiográficas decimonónicas ortodoxo-conservadora y liberal (Sáez Gutiérrez 2023, 98), 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 *analogía entis*” (Citado y traducido por Andrés Sáez en Sáez Gutiérrez 2023, 103)

Esta explicación subordinacionista de la que Eusebio es partidario -no creador- emerge ya en la apologética cristiana prenicena (Sáez Gutiérrez 2023, 98) y era compartida por otros obispos coetáneos, entre los que figuraban

defensores de la consubstancialidad nicena (Maraval 2001, 62), 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” (Brandon 2012, 9, 28-29). Brandon peca de superficial porque, en realidad, las tesis arrianas se declararon finalmente heréticas por negar la naturaleza divina de Cristo (Gracia Rivas 2020, 105) y la sustitución 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 d.C.) (Gracia Rivas 2020, 73), sintetizada en el principio de consustancialidad (ὁμοούσιος) que caracteriza al dogma de la Santísima Trinidad según el credo niceno (Barnes 1981, 216). Incluso remontándonos al inicio de la controversia del siglo IV, el epicentro de la discusión parece ser, como ha propuesto Fernández (2024, 437), la coeternidad del Hijo respecto del Padre (defendida por Alejandro de Alejandría) o su posterioridad atemporal -esto es, antes del inicio de los tiempos- (postura de Eusebio de Cesarea compartida por Arrio)¹⁰; disputa en la que, en cualquier caso, “los partidarios de la posteridad atemporal del Hijo jamás se habrían definido a sí mismos como enemigos de la divinidad del Hijo” (Fernández 2024, 439)¹¹.

10 El autor pone de relieve igualmente el papel central que juega en el seno de este debate la tradición origeniana, cuya teología evoluciona hacia estas dos corrientes contrapuestas encabezadas por Alejandro y Eusebio (Fernández 2024, 439). A respecto de la teología trinitaria origeniana, *cfr.* Fernández 2011.

11 El clima teológico del siglo IV, marcado por la

A nuestro entender, está claro que Eusebio no se opone al principio trinitario. 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 divino” (LC XI, 17) “procede directamente de Dios y de la divinidad y realeza paterna” (LCXII, 4), pues ha sido engendrado por el Padre como su Logos unigénito y mantiene “la relación más estrecha y próxima con su padre y participa en el interior de él de sus inefables misterios”¹² (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: “Todo esto lo realizaba [el Logos] mediante la humanidad que había asumido para aquellos que no podían comprender de otro modo una divinidad tan grande” (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. 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. Sin embargo, basándose en los textos que dedica a la pneumatología, Drecoll concluye que, a raíz de su controversia contra Marcelo, Eusebio se interesará en mayor medida por la naturaleza del Espíritu Santo, desarrollo en que se demuestra en efecto trinitario. Es más, se convierte en el teólogo cuya posición modela propiamente el aspecto trinitario de la discusión

amenaza del monarquianismo, lleva a Arrio a enfatizar que el Hijo es una creatura a fin de defender la real distinción entre el Padre y el Hijo, reafirmando así su teología antimonarquiana, sin que por ello deviniera en primera instancia enemigo de la divinidad de Cristo (Fernández 2013, 37-38).

12 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 místéricos y cristianismo, *cfr.* Alvar 2007.

teológica por aproximadamente cincuenta años, a tal punto que “the trinitarian debate cannot be understood without the Trinitarian theology of Eusebius” (Drecoll 2013, 303). Por consiguiente, el respeto a la Trinidad supone que Eusebio argumenta desde la ortodoxia en su interpretación subordinacionista y no desde la herejía, conclusión que apoya el planteamiento de Schmitt frente a Peterson, como tendremos oportunidad de comprobar.

3. DE LO DIVINO A LO TERRENAL: LA DOCTRINA DE LA MÍMESIS COMO EJE DE LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y CONSTANTINO

El análisis precedente de la cristología de Eusebio revela que para él Cristo participa de la esencia divina: es Dios igual que el Padre, punto de partida inexcusable para adentrarse en cómo concebía la relación entre Dios (es decir, ese Dios trino del que Cristo es la segunda persona) y el emperador Constantino, pues precisamente a partir de Dios Hijo va a trazar Eusebio la analogía de lo divino a lo terrenal. De este modo, en las líneas del *De Laudibus Constantini* y de la *Vita Constantini*, encontraremos la doctrina de la mimesis¹³ como corazón de los paralelismos que el obispo de Cesarea delinea entre Constantino y Cristo (LC I 6; III, 5). Dichas correspondencias, en puridad, se condensan en dos: Constantino, como Cristo, es salvador (LC I, 3) y, por ende, manifiesta las “características reales del Logos celeste de Dios” (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.

13 El empleo del concepto de “mimesis” y sus derivados responde a la terminología habitual de la historiografía que aborda la teología política de Eusebio de Cesarea para referirse a la imitación de Dios como forma de relación que el obispo concibe entre Constantino y Cristo, en una semántica coincidente con el recurso al significante “imagen o *eikon*” para trazar el vínculo entre el Imperio romano-cristiano y el Reino de los Cielos. Sobre la importancia de la imitación de Dios en la teología política eusebiana y el uso del término “mimesis”, cabe destacar a Farina (1966, 107-127), Sansterre (1972, 138, 177-179) y Maraval (2001, 52-57; 2016, 138-141).

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 contempla 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.

En consonancia con el planteamiento mimético, 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 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 Constantino (Smolin 2021, 240), 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 a través de la elección divina directa.

Οὕτω δὴ Κωνσταντῖνον,
τοιούτου φύντα πατρός, ἄρχοντα
καὶ καθηγεμόνα τῶν ὄλων θεός ὁ
τοῦ σύμπαντος κόσμου πρῶτανις

δι' ἑαυτοῦ προεχειρίζετο, ὡς
μηδένα ἀνθρώπων μόνου τόδδε τὴν
προαγωγὴν ἀύχῃσαι, τῶν ἄλλων
ἐξ ἐπικρίσεως ἐτέρων τῆς τιμῆς
ἠξιομένων (VC I 24)¹⁴

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 tetrarquía precedente, víctima de la condena teológico-política de un Eusebio que en realidad imprime un sello cristiano a preceptos que habían fructificado en su seno (Brandon 2012, 39-49).

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 voluntad (Gracia Rivas 2020, 36-37), 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 prelados 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

14 “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”.

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 d.C.). Esta manifestación determina la conversión de Constantino y el nacimiento del Imperio cristiano¹⁵. 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 “talismán del poder romano y universal del Imperio” (VC I 40, 1; LC IX, 8) y erigirse en “el signo salutífero y vivificante que obtuvo la victoria tanto sobre los enemigos como sobre los demonios” (LCIX, 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). El lábaro ya no es solo depositario pasivo, sino que adquiere significación hasta en la más pura materialidad al concedérsele un poder milagroso al propio objeto (Smolin 2021, 227): 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.

También resulta 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 experimentaba (Lane Fox 1986, 619). Recorremos un camino

de ida y vuelta porque dicho 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), que el emperador ostenta de nuevo por mimesis de Él (Maraval 2016, 139). Según los parámetros del culto imperial, el *princeps* 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) (Sheid 2019, 157-159). 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 cristianismo¹⁶, 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 culto (Rodríguez Gervás 1984-1985, 239)¹⁷. 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

15 Dada su trascendencia, afirma Lane Fox que es el momento de la *Vita Constantini* descrito con mayor autoridad, bajo juramento del emperador (Lane Fox 1986, 618-619).

16 Virtudes en origen platónicas y luego estoicas. Cfr. Wallace-Hadrill 1982.

17 Para profundizar en el culto imperial romano cfr. Price 1996 y Gordon 2011.

solo sirviendo como agente de Dios se justifica en su gobierno (Brandon 2012, 89). 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 VIII (Rodríguez Gervás 1984-1985, 240). 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 Iglesia (Gracia Rivas 2020, 225), 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 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 conforme a 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 ideal (Sansterre 1972, 157; Maraval 2001, 28, nota 2; Brandon 2012, 102), arquetipo que busca extender a sus hijos mediante una argumentación teológica que sustenta el principio hereditario.

3.1. La extensión de la analogía: la dinastía constantiniana y el principio hereditario

Como hemos visto, la arquitectura teológico-política 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 de nuevo la reproducción del esquema subordinacionista en las dinámicas del poder terrenal: el emperador no puede tener iguales, pero sí asistentes subordinados (Smolin 2021, 161). 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 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

auriga¹⁸, tomando las riendas de la cuadriga de césares¹⁹, 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).

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 herencia (Dagron 1996, 44-45). Este entendimiento subyace en la forma de explicar 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 tetrarquía (Brandon 2012, 57).

Una vez que esta entre en declive, cada vez tomará más cuerpo el ideal dinástico (Dagron 1996, 48): ya el panegírico VII (310) preludiva 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 emperadores²⁰ en tanto que hijo de Constancio Cloro y descendiente del deificado Claudio Gótico (Brandon 2012, 45-46; Hubeňak 2019, 678-679). En esta evolución, Eusebio instalará de nuevo el filtro cristiano, a través del cual no pasarán 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-cristianas²¹, 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 edificaciones eclesíásticas extraordinarias y ricamente ornadas (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 evidente (Smolin 2021, 223).

Se constata así que la validación de la

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

21 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).

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

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

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 piedad recibe en la obra de Eusebio una nueva definición: la adhesión al Dios cristiano (Achet-Haushalter 2022, 207). En esta lógica, 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 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 dinástico (Lane Fox 1986, 627), 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 Constantino²².

3.2. Las “doctrinas llamativas” de Eusebio y su sentido teológico-político. Constantino: Nuevo Moisés, isapostolos y episkopos

Otro aspecto pendiente en la controversia entre Schmitt y Peterson se refiere a las “doctrinas llamativas” de Eusebio que, según Schmitt, Peterson había soslayado y en las que, por consiguiente, tampoco él entra. Tras

esa sugerente denominación se esconden la consideración de Constantino como apóstol u obispo (Schmitt 2009, 100), a las que cabría añadir la de Nuevo Moisés. En las próximas páginas desgranaremos cómo estas asimilaciones se enmarcan en la misma lógica mimética que venimos desentrañando, pues presentan los modelos a los que Constantino se ajusta en el cumplimiento de sus funciones como mimesis de Cristo. He aquí el sentido teológico-político por el que Eusebio contempla esta analogía entre dichas figuras eclesiásticas y el emperador.

Recapitulando, hemos analizado cómo, en virtud de su elección por Dios, Constantino se erige en salvador (LC I, 3), al igual que 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 divino (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 Dios, 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* (Odahl 2007, 94; Barnes 1981, 275).

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 cristiana (Hollerich 1990, 323)²³. Subyace aquí la concepción de Constantino como mimesis de

22 Considerando el énfasis de Eusebio en retratar a Constantino como modelo para sus descendientes, la *Vita Constantini* se ha leído incluso como un espejo de príncipes (Damgaard 2013, 122; Van Nuffelen 2013, 137; Achet-Haushalter 2022, 201).

23 Si consideramos la literatura judía, el retrato de Moisés como gobernante modélico que delinea Filón en su *Vida de Moisés* constituyó una fuente notable para el retrato idealizado de Constantino (Damgaard 2013, 128).

Cristo, toda vez que los autores cristianos veían en Moisés su prefiguración veterotestamentaria (Rapp 1998, 693; Hollerich 1990, 318-319). 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 su sola persona la autoridad religiosa y la secular (Hollerich 1990, 317; Achet-Haushalter 2022, 208). Al igual que Moisés, veremos cómo el primer emperador cristiano 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 pueblo (VC I 47, 3; II 61, 1; IV 30, 2) (Rapp 1998, 693). Constantino es un “Nuevo Moisés” que guía a los cristianos fuera de un tiempo de persecuciones hacia uno de bendiciones (Bowersock 1986, 350), 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 súbditos (Lane Fox 1986, 625). 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 diócesis (Rapp 1998, 691-692) y, por ello, Eusebio los considera en su *Comentario sobre Isaías* (ca. 324) los líderes naturales de la Ciudad de Dios, la Iglesia (Hollerich 1990, 313), 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 sagrada (Hubeňak 2011, 80). 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* (Maraval 2001, 66). 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 decimotercer apóstol (Odahl 2007, 89 y 106), 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 orbe²⁴. Al fin y al cabo, el mismo Dios le había encomendado, mediante revelaciones y apariciones múltiples, la responsabilidad de la didascalia, que no era otra cosa que la función apostólica (Dagron 1996, 153). 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.

A este respecto, Eusebio nos transmite la autoidentificación de Constantino como “obispo de lo de fuera”, *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς* (VC IV 24)²⁵. Seguimos a Farina cuando afirmarnos

24 Incluso se le ha considerado el más enérgico batallador por la unidad cristiana desde san Pablo, el decimotercer apóstol según la tradición eclesiástica (Lane Fox 1986, 658).

25 No se ha de interpretar 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

que tal denominación “si riferisce al campo statale-politico, dentro il quale il ‘vescovo’ imperiale riesce ad imporre comandamenti e concezioni di fede cristiana (...)” (Farina 1966, 319)²⁶. 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-ecclesiástica: 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 actos (Sansterre 1972, 143; Maraval 2016, 141). El emperador educa a sus hijos para que imiten sus pautas de conducta (VC IV 52,1)²⁷, 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 colegiado con las élites cívicas y provinciales- hacia un contacto más directo entre el gobernante y el grueso de la población (Smolin 2021, 25), ensanchando así las bases de su gobierno a partir del ya mentado giro proselitista. Igualmente, Eusebio encuentra en la didascalía 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 *ἱεροφάντης* (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,

con la Iglesia, al contrario: “It was a gesture of thanks and devotion to a God who had, so far, protected them [the Christians] through the storms of life” (Brown 1988, 123-124).

²⁶ También Dagron (1996, 47) entiende que la fórmula presenta a Constantino como supervisor de todos los súbditos del Imperio.

²⁷ A ojos de Damgaard (2001, 124), la insistencia de Eusebio en la educación directa sobre la piedad divina que Constantino brinda a sus hijos trasluce la preocupación del obispo por la continuidad del Imperio cristiano. En línea con la lectura de la *Vita Constantini* como una expresión de literatura especular, presentar a los hijos de Constantino como imágenes de su padre permitiría a Eusebio mantenerle vivo para recordar a sus herederos que siguiesen el camino de su padre, toda vez que, ante un cambio en el gobierno imperial, nada aseguraba que la conversión y la ventura de la Cristiandad no se revirtiesen (Van Nuffelen 2013, 136).

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 constantiniana²⁸: 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 divina²⁹ (VC III 21, 4; IV 14, 2), favorece la promoción 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 Egas (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).

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, Papa (Sansterre 1972, 152)³⁰, en lo que Lane Fox (1986, 658, 666) aprecia una deriva lógica de la dignidad de *Pontifex Maximus* a la que el emperador no renuncia (Barnes 1981, 245; Dagron 1996, 146). 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 teológicas (Barnes 1981, 270-271), 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 teológicas (Smolin 2021, 229; Fernández Ubiña 2010, 57).

Su desempeño trascendental se condensa, sin duda, en torno al Concilio ecuménico

28 Entre ley y didascalía, Monfrin (2001, 88) refiere una relación de complementariedad. La ley requiere de una elucidación didáctica porque, en palabras de Eusebio, Constantino prefiere siempre convencer a castigar y, para alcanzar ese objetivo, ley y didascalía operan en esferas diferentes: la ley sobre los comportamientos y la didascalía sobre los espíritus.

29 Aunque la tradición pagana había insistido en que los sacerdocios 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 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, 667).

30 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) y, como precisa Teja Casuso (2006, 5-6), será a finales del siglo IV -y en especial a partir del pontificado de Dámaso (366-384)- cuando los obispos de Roma empiecen a demostrar su pretensión de devenir la máxima autoridad religiosa ante la caída del poder político imperial, contexto en el que se postulaban como herederos de los desaparecidos emperadores romanos.

de Nicea, 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 Concilio (Barnes 1981, 215; Smolin 2021, 72) y su papel director en ellos (Sansterre 1972, 147; Smolin 2021, 231). Es más, elevándolo casi a teólogo (Lane Fox 1986, 661), 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 episcopal³¹ (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 Iglesia (Odahl 1995, 344). 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 de la Iglesia están acompasadas porque la ortodoxia y el emperador se sitúan del mismo lado (Dagron 1996, 144), 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.

4. LA PRETENDIDA MÁCULA ESCATOLÓGICA FRENTE A LA COMÚN UNIDAD DE IGLESIA E IMPERIO

Si los epígrafes anteriores han estado dedicados a negar la *mácula* trinitaria que se le imputaba a Eusebio y a exponer cómo efectivamente articula mediante la doctrina mimética su comprensión de las estructuras de poder, en lo subsiguiente atenderemos al otro eje de la controversia: la *mácula* escatológica, conforme a la cual Eusebio afirmaría una materialización del Reino de los Cielos en el Imperio cristiano que instaura Constantino.

En efecto, merced al nuevo gobierno de Constantino, el Imperio romano experimenta una transformación que, a ojos de Eusebio, figura una imagen (*εικόνη*) 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. 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

31 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).

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 imperial (Farina 1966, 158), dando por resultado que monarquía civil y doctrina cristiana obrasen de consuno. El emperador -con la aquiescencia divina- concluye la dominación tiránica y aúna 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:

“Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἀπάντων τῶν ἔθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν εἰς μίαν ἕξωσιν σύστασιν ἐνῶσαι, δεύτερον δὲ τὸ τῆς κοινῆς οἰκουμένης σῶμα καθάπερ χαλεπῶ τινι τραύματι πεπονθὸς ἀνακτήσασθαι καὶ συναρμόσαι προϋθυμήθην (...), εἰδὼς ὡς εἰ κοινὴν ἅπασιν τοῖς τοῦ θεοῦ θεράπουσιν ἐπ’ εὐχαῖς ταῖς ἐμαῖς ὁμόνοιαν καταστήσαιμι, καὶ ἡ τῶν δημοσίων πραγμάτων χρεῖα σύνδρομον ταῖς ἀπάντων εὐσεβέσι γνώμαις τὴν μεταβολὴν καρπώσεται” (VC II 65, 1-2)³²

Es frecuente enfocar la exégesis de este pasaje desde sus pretendidas implicaciones para la praxis política: un sistema religioso unificado y sólido -garante de orden público y paz civil (Monfrin 2001, 86; Fernández Ubiña 2010, 40)-, coadyuvaría a implantar y

32 “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 que se hallaba aquejado de una grave herida (...) consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos 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”.

legitimar el esfuerzo de unificación de todo el imperio bajo su monarquía (Smolin 2021, 68). 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, 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 significativo un sentido espiritual mediante el que se identifica al cuerpo social del Imperio con el Cuerpo Místico de Cristo³³, noción que gozará de amplio desarrollo en el Medioevo (Kantorowicz 2022, 209-279). 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 exilio (Barnes 1981, 216-217; Smolin 2021, 228)³⁴. Además, en igual entendimiento, conquistados los *Tricennalia*, Eusebio, aunque ambicioso en demasía (Maraval 2001, 206, nota 2), 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 eusebiana (Farina 1966, 163; Sansterre 1972, 153), 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 Escrituras (Farina

33 Para una aproximación al trasfondo paulino de la vinculación entre el Cuerpo Místico de Cristo y la unidad eclesial y comunitaria, *cfr.* De la Serna 2019.

34 Es el caso de Arrio, Segundo de Ptolemais y Theonas de Marmarica (Lane Fox 1986, 656).

1966, 162; Peterson 1999, 82-83; Smolin 2021, 202 y 234). 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” (Hollerich 1990, 324). 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, 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” (Farina 1966, 158). Uno de los atributos que Eusebio otorga a Constantino, de nuevo en imitación de Cristo (LCXIV, 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.

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 era (Lane Fox 1986, 663), 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 civilizadora (VC IV 5-6), recurriendo a embajadas (Maraval 2001, 127, nota 2) que incluían en la negociación disposiciones religiosas (Barnes 1981, 172, 258). Eusebio consagra a Constantino como artífice de la conversión de los bárbaros (Sansterre 1972, 172; Smolin 2021, 207).

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 (2007, 98)- llamamos guerra de religión: 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 la 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.

5. EL TRASFONDO DE LA TEORIZACIÓN DE EUSEBIO DE CESAREA: ¿IDEOLOGÍA, INTERÉS O CREENCIA?

Tras adentrarnos en los pormenores de la teología política que Eusebio legará a la Historia, es lógico preguntarse qué hay tras ella, qué intención o sentir albergaba Eusebio y le movía a plantearla. Pregunta difícil y estimulante a la par, ha merecido páginas y honda reflexión por parte de diversos 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 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.

En lo que atañe al perfil de Eusebio como autor, 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 religión (Brandon 2012, 3).

Esta última tendencia interpretativa ha gozado de predicamento desde los albores de la disciplina histórica, con dos exponentes en Gibbon y Burkhardt (Hollerich 1990, 309; Schmitt 2009, 97-98), si bien experimentó un especial reverdecimiento desde Peterson. El teólogo alemán no concedió a Eusebio más altura que la de un “propagandista político” (Peterson 1999, 82) afanado en politizar la idea de monarquía divina (Schmitt 2009, 84) y cifró la emergencia del monoteísmo como problema político en la elaboración helenística de la fe judía en Dios, acometida en lo sustancial por Filón de Alejandría. Siendo Eusebio uno de sus 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 escatología (Peterson 2009, 94-95; D’Ors 1976, 48). Según el teólogo hamburgués, la identificación entre monoteísmo y monarquía que sostenía Eusebio solo encontraba defensa desde su arrianismo, pues la Trinidad no se podía proyectar en sistemas políticos terrenales de la forma en que él había instrumentalizado el monoteísmo para justificar la monarquía constantiniana (Müller 2003, 158). Igualmente, Peterson denunciaba que la identificación eusebiana entre el naciente Imperio romano-cristiano y el Reino de los Cielos violaba la perspectiva escatológica fundamental del cristianismo, a saber, “la imposibilidad de ver consumada en la historia del hombre el Reino de Dios” (D’Ors

1976, 48).

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 (1996, 148-149 y 153-154), 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 poder. En este entendimiento, etiqueta la teorización sobre la mimesis eusebiana de “retorique du *comme si*” por la que buscaba, proscrita la divinización del emperador, encajar la ideología imperial dentro de los nuevos límites que permitía el cristianismo (Dagron 1996, 145).

Nosotros preferimos distanciarnos de esta categorización como simple retórica. 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 ello (Veyne 2008, 157-160). 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 paganismo (Bowersock 1986, 301).

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. Sobre el aspecto escatológico, le acusa de descontextualizar a Eusebio del Concilio de Nicea, no convocado para debatir temas escatológicos o soteriológicos, sino la doctrina de la relación entre el Padre y el Hijo. Refiriéndose a la valoración de Peterson en torno a las concepciones arrianas de la Trinidad que este último le atribuye a Eusebio, le reprocha establecer una conexión conceptual entre herejía y teología política, insinuando que un *animus dogmatizandi* herético sería elemento constitutivo del concepto de teología política. Asimismo, en un plano transversal, le critica su pretensión de separar de manera absoluta la “teología pura de la política impura”, moviéndose en una disyunción abstracta que, por un lado, resulta ajena a la imbricación entre lo religioso y lo mundano que mantenía la Tardoantigüedad -muy distante aún del paradigma moderno de secularización (Fernández Ubiña 2010, 38)- y que, por otro, obviaba aquellas “doctrinas llamativas” de Eusebio que ya hemos explorado (Schmitt 2009, 99-105). Al poner de relieve esta contradicción, la estrategia de refutación de Schmitt desembocará en un ataque *ad hominem*, pues enfatiza su amonestación reprochando a Peterson exigir una imparcialidad que él mismo habría traicionado al no obrar tampoco como un teólogo apolítico: con su tratado, Peterson pretendería “la deformación del enemigo actual de 1935 [Hitler] mediante la figura histórica del odioso cesaropapista Eusebio”, recurso útil para lograr un amplio consenso y, por ende, una gran eficacia política para su obra a través del rechazo a la legitimación divina del Estado nazi (Schmitt 2009, 107)³⁵.

³⁵ Aunque no va más allá, detectamos en las palabras de Schmitt una alusión tácita a la *Reichstheologie*,

Sin embargo, como adelantábamos, este anacronismo no se limita a Peterson, sino que se plasma también en el retrato que muchos autores han perfilado de Eusebio: un teólogo de corte o ministro de asuntos eclesiásticos al estilo de un Alcuino o un Richelieu (Hollerich 1990, 312). 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 teológica (Farina 1966, 259-260). El mismo posicionamiento lo encontramos en Sansterre (1972, 156).

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 Córdoba³⁶, 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*³⁷, aunque la investigación no

hubiese sabido verlo por centrarse solo en su producción de cariz político y despreciar la puramente teológica (Barnes 1981, 97, 104-105, 164, 267). La línea de Barnes la continúan Brown (1988, 135), Hollerich (1990, 311-312, 316), Rapp (1998, 692), Maraval (2001, 61), Hubeňak (2011, 62), Brandon (2012, 8, 17), Achet-Haushalter (2022, 198) y Smolin (2021, 192, 202). 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 constantiniana (Smolin 2021, 195, nota 137; y 222, nota 211). En la misma línea se expresa Damgaard (2013, 128) al calificarlo como un biógrafo independiente y no un simple adulador servil. Suscribimos sus apreciaciones y rechazamos la de Odahl (2007, 106), para quien Eusebio no hizo más que codificar las concepciones que el propio Constantino había generado acerca de su poder, siendo además que, en palabras de Fernández Ubiña (2010, 38), tampoco tras Constantino ni tras su política religiosa se esconde un “talante maquiavélico”.

Retomando las conceptualizaciones que presentamos al comienzo, Eusebio –a diferencia de lo que le 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 factores sí altera el producto porque para él “History, and therefore politics, was assessed from a religious standpoint, and not the other way around” (Hollerich 1990, 324).

(2022, 207, 215) juzga la obra de Eusebio -ante todo- como una reflexión teológica sobre la Historia en la que el cristianismo representa la culminación perfecta de la filosofía pre-cristiana, la “sublime philosophy” a la que aludía Brown (1988, 121). En este devenir, señala Schmitt (2009, 104) que los halagos de un obispo cristiano superviviente a las persecuciones dioclecianas hacia el emperador que les había puesto fin son fruto de una reacción natural y “no una razón para liquidaciones teológicas mientras el obispo no confunda al emperador con Dios o con Cristo”, algo que Eusebio nunca hizo.

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; Alba López 2010, 455-456).

36 El obispo Osio de Córdoba acompañó a Constantino desde el 312, actuando como consejero del emperador en asuntos religiosos, posición desde la cual se erigió en el principal inspirador de la política en pro de la Iglesia y de los clérigos católicos que desarrolló Constantino (Teja Casuso 2006, 4).

37 También sobre este particular, Achet-Haushalter

En sintonía con lo anterior se concreta su ponderación entre el poder civil y el eclesiástico. 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 dimensión 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)³⁸.

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 secular (Bowersock 1986, 306-307). 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 cristianismo (Veyne 2008, 168-170) en un clima de concordia grato a Dios (Lane Fox 1986, 625). 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.

6. CONCLUSIONES

La construcción del concepto contemporáneo de teología política tiene por figura central a Eusebio de Cesarea, protagonista del debate que entablan Carl Schmitt y Erik Peterson en su voluntad de definir el concepto para afirmar o negar, respectivamente, la posibilidad de una teología política cristiana. La controversia se encausa a través de las dos máculas que Peterson dice detectar en la obra eusebiana: la trinitaria, en virtud del arrianismo que le atribuye al obispo de Cesarea; y la escatológica, según la cual este vería realizado el Reino de los Cielos en la Tierra durante el reinado de Constantino, consumación teológicamente imposible hasta la Parusía. Fundándose en tales defectos, Peterson proclama la imposibilidad de toda teología política cristiana y, en consecuencia, la nulidad de la obra de Schmitt y la invalidez de su teorización conceptual. En el segundo volumen de su *Teología Política*, la estrategia defensiva del jurista de Plettenberg, afanado en rehabilitarse a sí mismo y no a Eusebio, se centra en denunciar la subyacente motivación política del tratado de Peterson en el contexto de la Alemania de 1935 y en tachar a su rival de incoherente por pecar de aquello que le reprochaba a Eusebio. En esta tesitura, Schmitt responde a las sobredichas máculas acusando a Peterson de querer insuflar al concepto de

³⁸ Sobre la política religiosa de Constantino respecto al paganismo y al cristianismo, así como a sus concesiones al clero *cfr.* Fernández Ubiña 2010.

teología política un *animus dogmatizandi* herético a través del arrianismo y de desviar la discusión hacia aspectos que el jurista alemán consideraba secundarios en el siglo IV -la escatología- mientras desatendía lagunas de análisis en cuestiones centrales como las “doctrinas llamativas” de Eusebio. Schmitt deja indicados los vacíos y distorsiones interpretativas, pero no acude al corpus eusebiano para rebatirlos y contemplar la teorización de Eusebio a la luz del paradigma de teología política que él había diseñado, siendo su fundamento la analogía entre la concepción del poder divino y del terrenal y sus principios constitutivos la autoridad, la revelación y la obediencia. Tampoco han aplicado este enfoque posteriormente otros especialistas, a pesar de que los postulados de Peterson han sido y siguen siendo ineludibles en los debates históricos sobre Eusebio de Cesarea y de que dichos postulados son, en gran medida, el reverso de los de Schmitt, aunque no siempre sepamos hasta qué punto es conocida esta ascendencia.

La exégesis de los textos de Eusebio para dar respuesta a estas cuestiones inconclusas revela en primera instancia que la vinculación entre herejía y teología política que buscaba Peterson para apoyar su tesis final no se cumple en el obispo de Cesarea porque en realidad no era seguidor de Arrio. La mácula trinitaria se desvanece al quedar patente que Eusebio, partidario en inicio de la posterioridad atemporal del Hijo, respetaba la naturaleza divina de Cristo y acaba por aceptar la ortodoxia nicena de la Trinidad en su interpretación subordinacionista. Partiendo de su teología del Logos, Eusebio formula en sus obras *De Laudibus Constantini* y *Vita Constantini* una teología política en torno a Constantino y al Imperio romano que tiene por eje estructurador la doctrina mimética, en virtud de la cual presenta a Constantino como *mimesis* 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 esa interpretación subordinacionista del dogma trinitario niceno: 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 a modo de un Nuevo Moisés, un obispo o un apóstol, modelos bajo los que subyace la propia mimesis de Cristo. En esta línea, el objetivo de su gobierno es, como había sido el de Cristo, guiar a sus súbditos a la salvación, preparando así la llegada del eón escatológico, que no se ve realizado en su reinado, aunque se identifiquen Iglesia e Imperio como una común unidad. Por tanto, tampoco la mácula escatológica se sostiene.

A partir de lo expuesto, concluimos que Eusebio despliega una teología política interpretable desde el paradigma schmittiano. La noción de analogía se articula mediante el subordinacionismo desde el que entiende el

monoteísmo trinitario, en cuya lógica integra a Constantino como mimesis de Cristo, elaborando un marco de relación entre el emperador y Dios en el que se descubren los principios de autoridad, revelación y obediencia. Valorando la base teológica en que fundamenta su teoría política y la preponderancia que concede al poder eclesiástico sobre el civil, descartamos que su teología política sea el resultado de esa condición de teólogo de corte que parte de la historiografía -en la línea de Peterson- le había atribuido y la consideramos, en cambio, fruto de la interpretación que un hombre de Iglesia ofrece desde su creencia y su formación teológica. Aun si sus intenciones mantendrán siempre un cierto grado de incógnita, sí podemos afirmar con rotundidad que su aportación fue decisiva: Eusebio es el primero en identificar cristianismo y legitimidad política, solo el emperador cristiano es legítimo y, por ende, todo emperador que quiera ser legítimo tiene que ser cristiano. La importancia que Eusebio concede a esta identificación se puede leer, en lo terrenal, como la búsqueda de garantías para la seguridad y prosperidad de la comunidad cristiana y, en lo espiritual, también, al encomendarle al emperador guiar a los súbditos hacia la salvación. Para el estudio de la teoría política en perspectiva histórica, esta relevancia se maximiza si, una vez comprobada la compatibilidad entre la teorización schmittiana y la teología política de Eusebio, releemos la sentencia de Schmitt (“Todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”), pues entonces el germen de la moderna teoría del Estado se rastrea en Eusebio y en esa primera traslación de lo divino a lo mundano que sentó la base de la teoría política cristiana de los próximos mil años (Odahl 2007, 89 y 106-108). No es de extrañar, por tanto, que Eusebio se erija en la figura central de la construcción del concepto de teología política que se debate en nuestros días.

7. ABREVIATURAS Y FUENTES

- Aristid.= Cortés Copete, Juan Manuel 2016. *Aristides. Discurso A Roma en Discursos*, vol. IV. Madrid: BCG 238.
- Eus. LC = Maraval, Pierre 2021. *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. Paris: Cerf.
- Eus. LC (g)= Heikel, Ivar A. 1901. *Eusebius von Caesarea Tricennatsrede an Constantin. Eusebius Werke. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Eus. VC (g) = Winkelmann, Friedhelm; Pietri, Luce y Rondeau, Marie-Joséph 2013. *Eusèbe de Césarée. Vie de Constantin*. Sources Chrétiennes 599. Paris: Cerf.
- Eus. VC = Gurruchaga, Martín. 1994. *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*. Madrid: BCG 190.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Achet-Haushalter, Marie 2022. La douceur de Constantin selon Eusèbe de Césarée. Permanences et mutations de l'éloge impérial lors du tournant constantinien. *Revue d'histoire politique* 35, 197-215.
- Alba López, Almudena 2010. *Teología política y polémica antiarriana en la época de Constancio II*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid <https://hdl.handle.net/20.500.14352/47557>
- Alvar, Jaime et al. 2007. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra.
- Barnes, Timothy D. 1981. *Constantine and Eusebius*. London: Harvard University Press.
- Bowersock, Glen W. 1986. From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Power in the Fourth Century A.D. *Classical Philology* 81 (4), 298-307. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/367004>
- Brandon, Benjamin David 2012. *Eusebius of Caesarea's 'Oration in praise of Constantine'*

- as the political philosophy of the Christian empire. Tesis doctoral. Idaho: Boise State University. <https://scholarworks.boisestate.edu/td/337>
- Brown, Peter 1988. *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Corral Salvador, Carlos 2011. *Teología política: una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia: Tirant Humanidades.
- D'Ors, Álvaro 1976. Teología política: una revisión del problema. *Revista de estudios políticos* 205, 41-80.
- Dagron, Gilbert 1996. *Empereur et prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin*. Paris: Gallimard.
- Damgaard, Finn Volker Henning 2013. Propaganda Against Propaganda. Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the *Life of Constantine*. En Johnson, Aaron P. y Schott, Jeremy M. (Eds.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, 115-129. Washington D.C.: Harvard University Press, Center for Hellenic Studies.
- De la Serna, Eduardo 2019. El 'Cuerpo de Cristo' en San Pablo. *Proyección. Teología y Mundo Actual* 272, 59-71.
- Drecoll, Volker Henning 2013. How Binitarian/Trinitarian was Eusebius?. En Johnson, Aaron P. y Schott, Jeremy M. (Eds.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, 289-305. Washington D.C.: Harvard University Press, Center for Hellenic Studies.
- Farina, Raffaele 1966. *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teología política del Cristianesimo*. Zürich: Pas-Verlag.
- Fernández Ubiña, José 2010. Laicidad y confesionalidad en la política de Constantino. En Arbós, Xavier Arbós; Ferrer Beltrán, Jordi y Pérez Collados, José María (Eds.), *La laicidad desde el derecho*, 38-68. Madrid: Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10qqzx5.5>
- Fernández, Samuel 2011. Verso la teología trinitaria di Origene. Metafora e linguaggio teologico. En Pietras, H. (Ed.), *Origeniana Decima*, 457-473. Leuven: Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium.
- Fernández, Samuel 2013. Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana. *Scripta Theologica* 45 (1), 9-40. <https://doi.org/10.15581/006.45.1150>
- Fernández, Samuel 2024. Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis. *Estudios eclesiásticos* 99 (389), 413-433. <https://doi.org/10.14422/ee.v99.i389.y2024.002>.
- Gordon, Richard 2011. The Roman Imperial Cult and the Question of Power. En North, John A. and Price Simon R.F. (Eds.) *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, 37-70. Oxford: Oxford University Press.
- Gracia Rivas, Manuel 2020. *Diccionario de términos religiosos y jurídicos*, vol. 2. Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos-Institución Fernando el Católico.
- Hernando Nieto, Eduardo 2022. ¿Teología política o filosofía política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss. *Foro interno: anuario de teoría política*, no. 2: 97-114. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/forojuridico/article/view/18278>
- Hollerich, Michael J. 1990. Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First 'Court Theologian'. *Church History* 59, no. 3: 309-325. <https://doi.org/10.2307/3167741>
- 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*, no. 23: 61-87.
- Hubeñak, Florencio 2019. La tetrarquía y su teología política: sus implicaciones en las relaciones Iglesia-Imperio. *Revista Española de Derecho Canónico* 76, no.

- 187: 649-684. <https://doi.org/10.36576/summa.110000>
- Kantorowicz, Ernest 2022. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Lane Fox, Robin 1986. *Pagans and Christians*. London: Penguin Books.
- Luibhéid, Colm 1981. *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*. Dublin: Irish Academic Press.
- Maraval, Pierre 2016. L'idéologie impériale de Constantin selon Eusèbe de Césarée. En Baslez, M.F. y Schwentzel, C.G. (eds.), *Lex dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, 135-141. Rennes: Presses universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.44924>
- Meier, Heinrich 2008. *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes*. Traducido Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdm9>
- Meier, Heinrich 2009. ¿Qué es la teología política?: introducción a un concepto controvertido. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, no. 6: 89-93.
- Monfrin, Françoise 2001. Contraindre et convaincre: le rôle du prince selon Constantin et Eusèbe de Césarée. En Molin, M. *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, 81-90. París: De Boccard.
- Müller, Jan-Werner 2003. *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Negro Pavón, Dalmacio 2000. En torno a la teología política. *Colección*, no. 10: 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* 81, no. 3: 327-352. <https://doi.org/10.1353/cat.1995.0004>
- Odahl, Charles M. 2007. Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy. *Connections: European Studies Annual Review* 3: 89-113.
- Peterson, Erik 1999. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Price, Simon 1996. *Rituals and power: the roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, Claudia 1998. Imperial Ideology in the making: Eusebius of Caesarea on Constantine as a 'Bishop'. *Journal of theological studies* 49, no. 2: 685-695. <https://doi.org/10.1093/jts/49.2.685>
- Rodríguez Gervás, Manuel José 1984-1985. Las virtudes del emperador Constantino. *Studia Histórica. Historia Antigua*, no. 2-3: 239-247.
- Sáez Gutiérrez, Andrés 2023. San Justino, ¿subordinacionista?: algunos apuntes en torno al llamado subordinacionismo preniceno. *Revista española de Teología* 83, no.1: 93-151.
- Sansterre, Jean-Marie 1972. Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste. *Byzantion* 42: 131-195.
- Scheid, John 2019. *La religion des romains*. París: Armand Colin.
- Schmitt, Carl 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Smolin, Nathan Israel 2021. *Christ the emperor: roman emperor and Christian theology in the 4th century AD*. Chapel Hill: Universidad de Carolina del Norte.
- Teja Casuso, Ramón 2006. Iglesia y poder: el mito de Constantino y el Papado Romano. *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 2, no. 1: 1-12.
- Van Nuffelen, Peter 2013. The *Life of Constantine*: The Image of an Image. In Johnson, A. and Schott, J. (eds.) *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, 133-149. Washington D.C.: Harvard University Press, Center for Hellenic Studies.
- Veyne, Paul 2008. *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*. Barcelona: Paidós.
- Wallace-Hadrill, Andrew 1982. *Civilis Princeps: Between Citizen and King. The*

Journal of Roman Studies 72: 32–48. <https://doi.org/10.2307/299114>

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara que no existen conflictos de intereses de índole financiera, profesional o personal que pudieran haber afectado a la investigación.

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar aquí mi agradecimiento a los Dres. Pedro M. López Barja de Quiroga y Jacobo Rodríguez Garrido por sus valiosas observaciones a una versión preliminar de este artículo. Asimismo, agradezco a los revisores sus comentarios y recomendaciones.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Victoria Andrea Veiga Maseda:
Conceptualización, metodología,
investigación, redacción, revisión y edición.