

HISTÓRIA, FESTA E PODER NO BAIXO IMPÉRIO ROMANO: A PROPÓSITO DA *Oração à assembléia dos santos*

Gilvan Ventura da Silva*
gil-ventura@uol.com.br

RESUMO: No presente artigo, pretendemos discutir como o imperador Constantino interpreta o sentido da sua própria atuação política mediante a análise da *Oração à assembléia dos santos* (OC), pronunciada em Antioquia durante as festividades da Sexta-Feira Santa do ano de 325. O discurso é proferido logo após a derrota definitiva de Licínio, quando então Constantino passa a controlar todo o *orbis romanorum*. Nesse sentido, investigamos a maneira pela qual, num contexto de festa para os cristãos, Constantino se apresenta como um instrumento da Providência divina para garantir o triunfo da Igreja, cumprindo assim a missão de livrar o Império da ameaça de Licínio, tido como o último dos perseguidores. Com isso, Constantino faz da OC uma declaração sobre o próprio sentido da História segundo a ótica judaico-cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Constantino, Baixo Império, Páscoa, História, OC.

ANTECEDENTES

Logo após a batalha da Ponte Mílvia, ocorrida em outubro de 312, Constantino passa a desenvolver, no Ocidente, uma política de favorecimento explícito aos cristãos contando com o apoio, ao menos em um primeiro momento, de Licínio, que nesse ponto segue de perto a proclamação de tolerância feita por Galério, às vésperas de sua morte, em 311. O acordo entre os imperadores sobre a posição oficial a ser tomada para com os cristãos se encontra expresso com clareza no texto das circulares de junho de 313 enviadas por Licínio aos governadores das províncias do Oriente, ao se apoderar de Nicomédia, a capital de Maximino Daia. Nelas, Licínio faz menção ao encontro entre ele e Constantino ocorrido em Milão, em fevereiro, quando teriam acertado as bases da

* Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.

política religiosa a ser doravante implementada (*De mort. pers.* 48,1-2). E, muito embora Licínio fosse pagão, a ampliação do seu controle sobre os territórios orientais foi acompanhada de um expurgo contra todos os que, direta ou indiretamente, apoiaram a política de perseguição aos cristãos levada a cabo por Maximino Daia. Desse ponto de vista, a opção religiosa de Licínio não significava, em meados de 313, nenhum risco aparente para a Igreja. Logo, porém, a maneira pela qual Constantino, no Ocidente, se comportava em relação à Igreja alteraria por completo o rumo da situação, conduzindo à irrupção de uma nova guerra civil.

O pano de fundo da crescente hostilidade que oporá de maneira irremediável Licínio a Constantino foi, sem dúvida, a opção deste último por fundamentar boa parte da sua legitimidade no cristianismo, fazendo do episcopado e das comunidades cristãs uma base de apoio primordial para que pudesse aspirar ao *dominium mundi*. Não obstante tenha sido, num primeiro momento, partidário da política religiosa de tolerância para com os cristãos propugnada por Constantino, Licínio adotava tal comportamento por se inclinar pela *concordia imperii*, o que implicava o fim do terror movido contra os cristãos e não por adesão ao cristianismo, a exemplo de Constantino. Licínio, mesmo tendo rogado junto com suas tropas ao deus dos cristãos antes da batalha definitiva contra Maximino Daia em 313, fato que, segundo Lactânio (*De mort. persec.* 46,3-7), ocorreu por determinação de um anjo que, em sonho, teria revelado ao imperador a oração, jamais fez profissão de fé pública em favor do cristianismo, razão pela qual se eximiu de adotar em seus territórios a política de evergetismo para com a Igreja inaugurada por Constantino (PIETRI, 1995, p. 202). Este, por sua vez, já ascende à condição de imperador de Roma como cristão, o que pode ser comprovado por meio de uma série de medidas legislativas em favor do cristianismo.

A declarada atuação pró-cristã de Constantino tornava Licínio temeroso de que as populações do Oriente preferissem ser governadas por um imperador cristão (*Soz.* I,7,1), o que o leva a adotar um conjunto de medidas restritivas contra o cristianismo das quais nos dá notícia Eusébio (*VC* I,51-54). A conseqüência política imediata de tais medidas é o acirramento da tensão entre ambos os imperadores a partir de 315 e que atinge seu clímax em 323. Nessa ocasião, a invasão da Mésia pelos sármatas fornece a Constantino o pretexto para cruzar os territórios de Licínio, que responde proibindo a circulação, nas províncias orientais, das moedas comemorativas da vitória contra os sármatas. As hostilidades estavam assim oficialmente reabertas. O desfecho da guerra

civil será a vitória de Constantino na batalha de Crisópolis, ocorrida em 18 de setembro de 324. Vencido, Licínio abdicará da púrpura imperial. Por intercessão de Constância e de Eusébio de Nicomédia, Constantino decide poupar a vida do rival que, no entanto, será assassinado no ano seguinte.

Entre os anos de 315 e 324, no decorrer da campanha contra Licínio, forja-se aos poucos a imagem cristã de Constantino como um imperador providencial, um combatente em nome da verdadeira fé que supera as angústias do tempo presente e traz consolo para o povo de Deus, tornando-se assim um “instrumento de comunhão, agente de mediação e de solidificação social”, que lança as bases de uma nova autoridade, como de praxe ocorre com os heróis (GIRARDET, 1987, p. 95). Desse ponto de vista, a possibilidade de afirmação de uma ordem política que se adequasse à mensagem universalista do cristianismo dependia visceralmente da cristianização plena do cargo imperial, o que não é incomum em se tratando de um credo religioso intolerante que sempre propugnou a erradicação do paganismo e da heresia. O cristianismo, ao adotar um comportamento excludente diante de outras crenças que não se adequassem à sua própria visão de mundo, não poderia tolerar por muito tempo a permanência de um imperador reconhecidamente pagão no Oriente, ao menos não enquanto no Ocidente já reinava um Augusto comprometido com a causa cristã. Nesse caso específico, as pretensões universalistas do cristianismo, aliadas à rejeição ostensiva do paganismo, se convertem em um notável apoio para um imperador que ambicionava o *dominium mundi*, a exemplo de Constantino. A missão cristã do imperador, instrumento da Providência divina para garantir a vitória da Igreja contra os pagãos, converte-se assim em um tema próprio da retórica imperial do período, sendo desenvolvido com bastante propriedade na *Oratio ad sanctorum coetum (OC)*, a *Oração à assembléia dos santos*, um documento indispensável para que possamos compreender o ponto de vista de um imperador cristão acerca da sua própria trajetória política, da missão que o cargo imperial lhe confere e do sentido que atribui à história do Império Romano, a essa altura confundida com a história do povo de Deus, isto é, os cristãos. Elaborada no contexto da campanha final contra Licínio, a *Oração à assembléia dos santos* apresenta um teor histórico, doutrinal e apologético, característico dos discursos que, forjados no calor das disputas ideológicas, desejam instituir e/ou reafirmar uma determinada diretriz para a ação política.

A ORAÇÃO À ASSEMBLÉIA DOS SANTOS

A *Oratio ad sanctorum coetum*, composta por Constantino, foi publicada pela primeira vez, em 1544, como o quinto livro da *Vita Constantini*, de Eusébio de Cesaréia, tendo sido aposta à obra pelo próprio Eusébio a fim de que ninguém ousasse duvidar das habilidades oratórias do imperador celebradas ao longo da biografia (VC IV,32). O texto teria sido escrito originalmente em latim e depois traduzido para o grego e, conforme o seu título nos deixa concluir, foi pronunciado diante de uma audiência de dignitários da Igreja. Desse modo, os “santos” referidos no *caput* do documento seriam os bispos reunidos em assembleia. Durante muito tempo, a autoria do texto foi posta em dúvida, assim como as circunstâncias de sua produção. Para alguns autores, a OC não poderia ser atribuída a Constantino, uma vez que certos temas nela tratados exigiriam do autor um conhecimento aprofundado de teologia, filosofia e literatura, o que não se coadunaria com o perfil do imperador. Constantino, no entanto, tendo sido educado na corte de Diocleciano, não era em absoluto desprovido de erudição. Por meio do relato biográfico de Eusébio (VC IV,29,1-2), sabemos que Constantino passava as noites estudando as Escrituras e que apreciava escrever discursos com a profunda convicção de que “era preciso governar os súditos dando-lhes conta do que ocorria e esclarecer toda a gestão governamental. Por isso, em pessoa fazia as convocatórias e multidões rapidamente acorriam para escutar um imperador que filosofava”.

Em seguida, ao descrever os principais temas com os quais Constantino costumava se ocupar, Eusébio apresenta uma súmula do próprio conteúdo da OC (VC, IV,29,3-4). Assim sendo, diante da precisão das informações de Eusébio, não há argumentação plausível para se duvidar de que Constantino tivesse de fato elaborado a *Oração à assembleia dos santos*. Além disso, ainda que o imperador tenha sido auxiliado na redação do texto por algum cortesão – caso em que a suspeita logo recairia sobre Lactâncio, tendo em vista a presença recorrente do tema da vingança de Deus contra os perseguidores no *De ira Dei*, no *De mortibus persecutorum* e na OC –, tal constatação não invalidaria o argumento de que as opiniões que se encontram expressas no discurso eram compartilhadas igualmente por Constantino. Sobre o local e a época em que a OC teria sido pronunciada, pairam algumas dúvidas não totalmente solucionadas.

O que se tem como certo é que a OC foi lida diante de uma assembleia composta por bispos cristãos numa Sexta-Feira Santa. Na

opinião de Barnes (1981, p. 73), a cerimônia teria se dado em Sérdica ou Tessalônica entre 321 e 324. Charles Pietri (1995, p. 201), por sua vez, sustenta que a oração teria sido pronunciada em 323 ou 324, um pouco antes da campanha final contra Licínio. Já Lane Fox (1998, p. 664) propõe a data de abril de 325 como sendo a do pronunciamento de Constantino e o local, Antioquia. Nesse caso, os “santos” aos quais a oração se refere seriam os bispos reunidos na cidade, em um sínodo preparatório ao de Nicéia. Sob a presidência de Ossio de Córdoba, o concílio de Antioquia teria reunido os bispos da Palestina, da Arábia e da Capadócia. Ao término dos trabalhos, o imperador teria dirigido aos bispos um discurso, à guisa de encerramento do concílio, ao mesmo tempo em que anunciava as festividades pascais que logo se iniciariam. Em todo caso, independente da definição estrita do ano em que foi pronunciada, o importante é registrar que a OC é concebida num contexto de reabertura das hostilidades entre Constantino e Licínio a partir de 321, ano que assinala a ruptura definitiva entre os imperadores por conta da nomeação dos cônsules.¹ Constituindo-se em uma notável peça de propaganda acerca do triunfo inevitável da Igreja, a OC é, em larga medida, um texto de exortação política. Portadora de um otimismo excepcional, a oração cumpre a tarefa de esclarecer a audiência sobre o significado teológico dos fatos vivenciados por todos à época, ou seja, a destruição dos perseguidores, a liberdade da Igreja e a conversão de Constantino em defensor da fé cristã em oposição a Licínio, o “inimigo de Deus”, o que equivale à revelação do próprio sentido da História, conforme assinala muito corretamente Lane Fox (1998, p. 675). Sendo assim, a OC pode ser lida ou como a celebração de um fato consumado, qual seja, a derrota de Licínio, ou como uma antecipação daquilo que já se encontrava estabelecido, posto que Constantino seria, na sua cruzada contra os inimigos da Igreja, tão-somente um instrumento de Deus agindo no mundo. Em qualquer uma das hipóteses, as implicações ideológicas do texto são evidentes.

HISTÓRIA, FESTA E PODER

Constantino dirige o seu pronunciamento aos bispos numa ocasião significativa para a assembléia cristã: a Páscoa, celebrada por meio de um conjunto de cerimônias que compõem um ciclo temporal de morte e renascimento da divindade, à semelhança do que ocorria com outros cultos antigos. A Páscoa, para os judeus, era a grande festa de Israel por

romano, mas com um acréscimo significativo: essa capacidade de racionalização divina se daria tendo em vista um fim particular, qual seja, a reabilitação do próprio gênero humano corrompido ou, dito em outros termos, a salvação da humanidade (BERARDINO, 2002, p. 1198). Nesse caso específico, a Providência judaico-cristã se distancia das argumentações desenvolvidas pelos estóicos, para quem a *prónoia* ou *sympatheia* pressupunha que a *physis* e o cosmos eram entidades absolutamente perfeitas e a divindade suprema, habitando a própria natureza por ela governada, tudo dispunha a favor do homem, não existindo assim o que habitualmente se poderia definir como infortúnio, infelicidade ou mal. Além disso, na medida em que o curso das ações se encontrava preestabelecido, a responsabilidade do homem diante das conseqüências de sua ação se esvaía. Para os cristãos, ao contrário, a existência do mal era uma realidade irrefutável, assim como o livre-arbítrio do homem, em se deixar vencer ou não pela tentação, como se pode constatar no mito da queda original do paraíso contido no Gênesis.

De qualquer modo, considerando-se que a humanidade, uma vez decaída, se encontrava à mercê do mal, tornava-se imperiosa a intervenção de Deus na História, a fim de restituir aos homens a graça perdida. A Providência representa assim um conceito-chave da teologia cristã acerca da História, na medida em que dota o homem de condições de compreender o incompreensível da sua própria existência. Ao mesmo tempo em que torna inteligível um conjunto de fatos e acontecimentos presentes e pretéritos – que, de outro modo, poderiam ser considerados como resultado da ação do acaso, do *fatum* ou da Fortuna –, a Providência antecipa ainda a realização do futuro ao estabelecer uma finalidade clara para o desenrolar da História: a redenção do gênero humano, princípio já alcançado com a vinda de Jesus, mas que deverá ser confirmado com a Parusia, o retorno glorioso do Salvador (EICHER, 1993, p. 728). Até lá, a Igreja é a depositária do legado terrestre de Cristo, como Constantino mesmo reconhece na abertura da OC ao declarar que, após a ascensão aos céus, o Filho “fundou sua igreja na terra como um templo sagrado da virtude, um templo imortal e imperecível, onde o culto devido ao Pai e a Ele mesmo poderia ser piedosamente executado” (OC, I).

E, no entanto, a Providência não cessa de agir no mundo mesmo após terem se realizado a Encarnação, Morte e Ressurreição de Cristo. Pelo contrário, os cristãos do IV século demonstravam uma compreensão clara de que, até o retorno de Cristo, o mal não se encontraria definitivamente extirpado do mundo, o que somente ocorreria com o

Juízo Final. Desse modo, a própria Igreja estaria sujeita à ação do mal, que teria a incumbência de destruí-la e, desse modo, reverter o plano divino da salvação. É o que Constantino supõe ao afirmar que, após a ascensão de Cristo aos céus, as nações, em sua malícia insana, pretenderam “rejeitar a graça de Cristo e arruinar a Igreja, a qual havia sido instituída para a salvação de todos. [...] Uma vez mais, então, prevaleceram a sedição profana, a guerra e a discórdia, com obstinação, motins voluptuosos e sede de riqueza” (OC,I).

Aqui, faz-se evidente a referência à perseguição aos cristãos decretada pelos imperadores romanos, dentre os quais se poderia incluir Licínio.

A Providência, então, passa a revestir, no Baixo Império, uma característica particular: a intervenção de Deus na História, com a finalidade de defender a Igreja, baluarte de Cristo, e assim permitir o cumprimento definitivo do plano de salvação, ou seja, permitir a consumação da própria História na sua finalidade última, que é a Parusia. A Providência, mais ou menos confundida com a justiça, se constitui em um instrumento divino de punição dos maus, daqueles que ao longo da História resolveram afrontar a inteligência divina. Nessa categoria entram tanto os impérios antigos quanto os imperadores romanos que pretenderam suprimir o cristianismo, convertendo-se a Providência no fio condutor da inteligibilidade do processo histórico ao agir antes e depois da Encarnação. Antes, ao derrotar os impérios pagãos que ousaram se opor à grandiosidade do deus dos hebreus e, depois, ao punir os perseguidores da Igreja. Constantino exprime uma extraordinária compreensão desse mecanismo temporal próprio da tradição judaico-cristã ao tratar da ira de Deus contra os grandes impérios da Antigüidade. Para tanto, evoca a imagem do profeta Daniel, que, no exílio, prevê a Nabucodonosor, rei da Babilônia, a queda de seu reino, atraindo para si a ira do soberano (OC, XVII). Após a destruição do Império Assírio (confundido aqui com o Império Neobabilônico), Daniel é levado à corte de Cambises, rei da Pérsia, onde passa a ser desafiado pelos magos, o que exige a intervenção da providência de Cristo, que o protege. No entanto, os magos conseguem que Cambises puna Daniel, ao decretar que o profeta fosse precipitado na cova dos leões. Mais uma vez, a fé de Daniel o salva do perigo, para surpresa do rei.

A referência de Constantino às agruras de Daniel, uma personagem mítica do Antigo Testamento que teria sido levada de Judá para o cativo da Babilônia quando da tomada de Jerusalém por Nabucodonosor em

597 a.C., é extremamente significativa para os argumentos acerca do sentido da História desenvolvidos pelo imperador em seu discurso. De fato, o tema do capítulo 2 do *Livro de Daniel* (2, 31-36), escrito por volta de 245 a.C., é justamente o da sucessão dos impérios, simbolizada pelo sonho de Nabucodonosor com o ídolo de metal e pés de barro, imagem dos quatro grandes impérios da Antigüidade: Babilônia, Média, Pérsia e Macedônia. A idéia de que o devir histórico é marcado pela ascensão e queda dos impérios remonta, pelo menos, a Heródoto, tendo experimentado uma notável difusão no período helenístico, quando a sucessão dos impérios se torna a trama de uma história geral típica, encontrando-se presente igualmente em Políbio. Mais tarde, o tema é retomado por Trogo Pompeu, Diodoro Sículo e Dionísio de Halicarnasso, que seguem de perto os cânones da historiografia grega. No que diz respeito à literatura hebraica, no entanto, a menção à sucessão dos impérios só ocorre no *Livro de Daniel*, exprimindo a assimilação de um tema grego por parte da historiografia judaica (MOMIGLIANO, 1984, p. 257 e ss.). O *Livro de Daniel* exerceu uma notável influência sobre a literatura apocalíptica e rabínica do início do Império Romano. Nos escritos patrísticos, o profeta é tratado como o exemplo do mártir perseguido e depois redimido por Deus. Já Orígenes, no século III, interpretava a passagem de Daniel na cova dos leões como a prefiguração do triunfo de Cristo. O episódio em questão era um dos mais apreciados por Constantino que, na *ágora* de Constantinopla, mandou colocar a efígie de Daniel com os dois leões, fundida em bronze e ouro (VC III, 49). Já na OC, a trajetória de Daniel é uma representação emblemática da Providência de Deus, seja pelo fato de o profeta ter sido salvo da morte por intervenção divina, seja por ter revelado a vitória de Deus sobre as nações e impérios pagãos, anunciando assim o triunfo de Cristo e da Igreja que o imperador celebra em seu discurso.

Diante de uma conclusão como essa, é necessário que reavaliemos a opinião de Drake (1989, p. 48) acerca da natureza do documento, uma vez que, para o autor, a OC não pode, em absoluto, ser classificada como um sermão, posto que lhe faltam as referências ao texto evangélico primaz, pré-requisito nas homilias. Por outro lado, ela tampouco se destinaria à celebração da Páscoa, uma vez que, encerradas as considerações iniciais, o autor não retorna ao assunto da festa. Sendo assim, Drake conclui que, no caso em questão, a festa da Páscoa fornece apenas um pretexto para o pronunciamento imperial. O eixo central do discurso seria a *prónoia*, a Providência divina, e não a Páscoa em si. Na verdade, na interpretação do

autor (DRAKE, 2002, p. 295), o discurso não teria sido composto para atender a uma finalidade específica, sendo antes um texto básico adaptável a uma audiência ou a ocasião particulares. No entanto, ao contrário do que argumenta Drake, o tema da Páscoa não é mencionado apenas na abertura da oração, sendo retomado no final do capítulo XV e no início do capítulo XVI, quando o imperador se refere aos sofrimentos da Paixão e à vitória de Cristo sobre os ímpios e injustos como obras da Providência. Além disso, poucos temas seriam mais apropriados para um discurso pronunciado durante o ciclo pascal do que a intervenção de Deus na História, uma vez que, para os cristãos, o acontecimento central da História é a Encarnação, o advento de Cristo, passando o tempo a ser contado, para frente e para trás, a partir daí. Consumadas a Paixão, a Ressurreição e a Ascensão, o devir histórico se encaminha para a Parusia. Nesse ínterim, a Igreja, como corpo de Cristo, deve zelar para que os santos alcancem a redenção, mesmo sendo fustigada pelos perseguidores, pois o futuro encerra sempre um propósito redentor (LOWITH, 1991, p. 184-185).

CONCLUSÃO

Ao tratar da Providência numa ocasião como a festa da Páscoa, Constantino reitera as razões pelas quais se tornou o único imperador. Sua missão, na realidade, consistiu em livrar o Império da ameaça representada por Licínio, o último dos perseguidores (OC, XXV). Nesse caso, Constantino se apresenta como um instrumento nas mãos da Providência divina, soberana e onipotente. O imperador, no entanto, não se limita a afirmar a onipotência do deus cristão tendo como pano de fundo uma experiência pessoal e contemporânea. Pelo contrário, Constantino faz do discurso uma declaração sobre o próprio sentido da História a partir da ótica judaico-cristã, conectando os acontecimentos do seu tempo a uma cadeia que remonta à mais longínqua Antigüidade, ao tempo dos babilônios e dos persas e, nesse movimento, expõe a inteligibilidade do próprio devir histórico. Pronunciada numa ocasião em que a Igreja celebra o acontecimento mais importante da trajetória da humanidade decaída, ou seja, o cumprimento das profecias acerca da vinda do Filho de Deus e da sua morte redentora, a OC reitera todos os temas escatológicos que o ciclo pascal encerra, mas o faz integrando-se à própria liturgia pascal, o que lhe confere um significado muito peculiar. De fato, sabemos que no rito festivo confluem presente, passado e futuro,

pois, ao mesmo tempo em que a comunidade atualiza um acontecimento primordial e redentor, ela projeta o futuro como um desdobramento desse passado, como a possibilidade de retorno a um tempo ótimo então perdido (ELIADE, 1992, p. 75). Nesse movimento, intervém o divino, que se manifesta no tempo cronológico para convertê-lo em tempo sagrado, o que equivale a uma autêntica regeneração. Por meio da festa pascal, a comunidade cristã do século IV reforça os princípios que lhe conferem uma identidade diante dos pagãos, os perseguidores que foram, um a um, derrotados pela ação da Providência. Constantino, ao pronunciar a OC no limiar do ciclo pascal, tem assim condições de capitalizar para si as reflexões judaico-cristãs acerca do tempo e da História, com a finalidade de reforçar a sua própria posição política, na qualidade de vencedor de Licínio. Nesse ponto específico, a conexão entre História, festa e poder encontra, no Baixo Império, uma oportunidade de se manifestar em toda a sua plenitude, fornecendo ao imperador uma justificativa exemplar do *dominium mundi* que agora finalmente logra alcançar.

HISTORY, FEAST AND POWER IN THE LATE ROMAN EMPIRE: SOME REFLEXIONS ON *THE ORATION TO THE ASSEMBLY OF THE SAINTS*

ABSTRACT: In this article, we aim at discussing how the emperor Constantine conceives his own political acts. In order to do that, we analyze the *Oration to the assembly of the saints*, uttered in 325 A.D. in Antioch during the Good Friday, soon after the defeat of Licinius. So, we reflect on the political meaning of the speaking and how Constantine presents himself as a blessed victor responsible for the death of Licinius, named the last enemy of the Christian Church. Secondly, we analyze the OC as a speaking about the *telos* of the History according to the Christian view.

KEY WORDS: Constantine, later roman empire, easter, history, OC.

NOTAS

1. No início de 321, Constantino decide, junto com Crispo, ocupar o consulado, numa atitude francamente unilateral, que exige de Licínio uma resposta semelhante. Confrontado, Licínio se proclama cônsul no Oriente junto com seu filho, Liciniano.

REFERÊNCIAS

A) DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

CONSTANTINE. The oration of the emperor Constantine which he addressed "to the assembly of the saints". In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ser. 2,1. Edinburgh: T&T Clark, 1890.

EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982.

B) OBRAS DE APOIO

BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*. Harvard: University Press, 1981.

BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DRAKE, H. A. *Policy and belief in Constantine's "Oration to the saints"*. *Studia Patristica*, Leuven, v. XIX, p. 43-51, 1989.

_____. *Constantine and the bishops*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.

EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J. J. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOX, R. L. *Paiens et chrétiens*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998.

GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LÖWITZ, K. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

McKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

METZGER, B.; COOGAN, M. (Org.). *Dicionário da Bíblia*. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MOMIGLIANO, A. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *La historiografía griega*. Barcelona: Crítica, 1984.

_____. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

PIETRI, Ch. La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme. In: MAYEUR, J. M. *Histoire du christianisme*. t. 2. Paris: Desclée, 1995. p. 189-227.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. v. III. São Paulo: Loyola, 1994.