

EL PRIMADO ROMANO EN LOS ACTUS SILVESTRI:
ENTRE EXIGENCIAS DEVOCIONALES
E IMPLICACIONES POLÍTICAS

Tessa Canella

Univesidad de Roma La Sapienza

Desde los tiempos en que el origen apostólico de la iglesia de Roma había sido impugnado por primera vez por intentar imponer la tradición romana sobre las otras iglesias, a saber, cuando el obispo de Roma Víctor, a finales del siglo II (189-199 *ca.*), pretendió «eliminar como si fuesen heterodoxas» (Eus., HE V, 23-25)¹ las iglesias cuartodecimanas, y desde que, por primera vez, la iglesia de Roma demostró haber elaborado una interpretación de Mt 16, 18 en el sentido de una sucesión directa del obispo de Roma del apóstol Pedro, como aparece en la epístola de Firmiliano de Capadocia a Cipriano de Cartago (*ep.* 75 de mediados del siglo III) hasta el periodo del que aquí nos ocuparemos —el que está a caballo entre finales del siglo V y la primera mitad del VI—, la historia del primado de Roma conoció un desarrollo complejo e intenso, especialmente gracias al impulso de obispos como Dámaso, Siricio, Inocencio I, Anastasio I, León y Gelasio, bajo formas conocidas por todos².

En el marco de esta diacronía muy articulada no es posible atribuir algún papel significativo al obispo de Roma que ocupó la sede pontificia durante gran parte del reinado de Constantino (desde el 31 de enero de 314 al 31 de diciembre de 335). Nos referimos a Silvestre, a quien, sin embargo, la tradición legendaria atribuyó a partir del siglo IV una importancia decisiva en el desarrollo de las relaciones entre el poder imperial y la iglesia de Roma y la primacía de esta última. Fueron los *Actus Silvestri*, texto hagiográfico anónimo cuyo origen geográfico y cronológico sigue siendo discutido, los que crearon sobre las figuras arquetípicas de Constantino y Silvestre, sin que casi nada se correspondiera con la

1. Al respecto, cf. Prinzivalli 2019: 9-36.

2. Cf. Caspar 1930-1933; Gaudemet 1976: 416-426; Ullman 1987: 12-15; Maccarone 1991: 175-206; D'Onorio 1992: 128-189; Vacca 1993: en part. 33-40; Pietri 1997: 23-47; Sardella 2015: 329-358, esp. 341 ss.

memoria histórica, un modelo paradigmático de relaciones entre Iglesia y Estado, entre *auctoritas sacrata pontificum* y *regalis potestas*, que será reelaborado una y otra vez según el contexto en el que la leyenda será leída y utilizada, como es típico de toda narración hagiográfica³.

Mi hipótesis de lectura del texto pretende demostrar que estudiar el tema del primado romano a la luz de los *Actus Silvestri* significa centrar la atención en las circunstancias que tuvieron lugar entre mediados del siglo V y la primera mitad del VI, la época en que la leyenda comenzó a circular en Roma y, en concreto, en la aportación que las vicisitudes del denominado cisma laurenciano pudieron proporcionar a la maduración de la ideología petrina, pero teniendo en cuenta las diferentes formas de elaboración y promoción de ese primado en función de los contextos políticos y sociales. Y explicaré por qué.

Como es bien conocido al menos entre los historiadores de la Antigüedad, los *Actus Silvestri* son un texto hagiográfico anónimo en el que, bajo la forma de una narración edificante de la vida del santo pontífice Silvestre, se ofrece una visión legendaria del bautismo y conversión del emperador Constantino. Esta afirmación, deliberadamente provocadora, pretende desvelar inmediatamente la ambigüedad de la naturaleza de esta narración que, aunque difundida bajo las acostumbradas modalidades narrativas de literatura hagiográfica —con las que, por otra parte, comparte las complicadas vicisitudes editoriales⁴— nace con una intención política fundamental, es decir, rectificar la memoria histórica del bautismo arriano del emperador; a esto se fueron añadiendo sucesivamente los elementos típicos de la vida del santo⁵.

3. Canella 2006; Teja 2006: 1-12; Canella 2013: 241-258. Sobre las dificultades para hacer las ediciones críticas de las leyendas hagiográficas, *vid.* Boesch Gajano 1998: 797-843.

4. La tradición manuscrita del texto nos ha transmitido unos tres mil códices latinos, noventa griegos y otros muchos en versión siríaca, no todos coincidentes, lo que ofrece una idea de la fortuna de que gozó en época medieval, tanto en Occidente como en Oriente. Aún no ha sido posible ofrecer una edición crítica que permita reconstruir la historia del texto y, por lo tanto, explicar las relaciones de dependencia entre las diversas versiones. Los estudios más profundos sobre la tradición manuscrita han sido realizados de manera preliminar por Wilhelm Pohlkamp y han permitido distinguir tres redacciones principales con las que es posible relacionar todas las demás: la versión considerada más antigua (denominada A) está en latín; la segunda (B) se presenta como una traducción al latín de un original de Eusebio de Cesarea; mientras la tercera (C) es una refundición de las dos primeras con algunos añadidos. Naturalmente, existen también versiones que contaminan las tres principales. La primacía de la redacción latina fue reconocida ya por Louis Duchesne y confirmada por Wilhelm Levison y por Wilhelm Pohlkamp. Cf. Duchesne 1892; Levison 1924 y 1948: 390-465; seguido por Pohlkamp 1992: 117-196; más recientemente sobre las diversas redacciones y la bibliografía relativa, *vid.* Andrist 1999: 99-140.

5. Pohlkamp ha dedicado numerosos estudios al análisis de los *Actus Silvestri*: bastará citar aquí Pohlkamp 1983: 1-100; 1984: 357-400, y 1992: 117-196; otra importante hipótesis de datación del texto se encuentra en Frothingham 1883: 167-242;

Difundidos seguramente como lectura edificante en la Roma del siglo v —según demuestra la Decretal pseudogelasiana⁶— los *Actus Silvestri* nos resultan sorprendentes aún hoy por la fortuna y enorme difusión que tuvieron hasta época moderna llegando con rapidez a sustituir completamente la memoria histórica del bautismo arriano de Constantino tal como algunas fuentes, aunque con cierto embarazo y desconcierto, nos la han transmitido.

De hecho, esta versión legendaria del bautismo constantiniano, difundida primero para uso privado de los fieles y entre escritos apócrifos, terminó por ser recibida a partir del siglo vi en la literatura oficial de ámbito occidental, como es el caso del *Liber Pontificalis*, y en las posteriores historias de la Iglesia como la de Gregorio de Tours⁷; a continuación proporcionó la base narrativa del muy conocido *Constitutum Constantini*⁸ y fue defendida de manera oficial por la Iglesia como digna de fe desde los tiempos de Adriano (772-795) hasta las refutaciones de Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla en el siglo xv⁹.

Por otra parte, el bautismo del emperador de la denominada *svolta* constantiniana había resultado desde el primer momento embarazoso en la literatura contemporánea. No tiene por qué sorprender: el tardío

Dölger 1913: 337-447; Ehrhardt 1959-1960: 288-312; Loenertz 1975: 426-39; Aiello 1992: 17-58; Frascetti 1999; Aiello 2000: 229-248; Bonamente, 2004: 1-46; Cannella 2006 y 2013: 241-258. Fundamental es también Fowden 1994: 146-170; una útil síntesis del *status quaestionis* en Scorza Barcellona 2000: 321-333.

6. El escrito aparece, de hecho, atestiguado por vez primera entre finales del siglo v e inicios del vi en la Decretal pseudogelasiana en que se lee: *Item actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulis, licet eius qui conscripserit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe romana catholicis legi cognovimus et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae* («A continuación los *Actus* del beato Silvestre, cabeza de la sede apostólica, aunque se ignora el nombre del que los ha escrito, aunque sabemos que eran leídos por muchos fieles en Roma y muchas iglesias, siguiendo una antigua costumbre, hacen lo mismo»), ed. Thiel 1867: XLII 4, 460 ss. y PL 59, 173-174. Duchesne (1877: 167) y Frothingham (1883: 172) han interpretado el *pro antiquo usu* de la Decretal gelasiana como indicio de que la leyenda sería leída de forma oficial en otras iglesias antes que en la de Roma, donde solo circularía de forma privada. Cf. Von Dobschütz 1912. Pohlkamp (1992) sitúa el Decreto pseudogelasiano a inicios del siglo vi.

7. Greg. Tur., *Franc.* II 31 (MGH SRM 12, 77), donde compara el bautismo de Constantino con el de Clodoveo (denominado *novus Constantinus*): *Procedit [Chlodovaeus] novus Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum, sordentesque maculas gestorum antiquorum recenti latice deleturus [...]. Erat enim sanctus Remigius [...] sanctitate ita prelatu, ut Silvestri virtutibus aequaretur.*

8. *Das Constitutum Constantini*, ed. Fuhrmann 1968: 79 ss., líns. 1-306, sobre el cual Levison 1924: 158-247; De Leo 1974; Vian 2004; Fried 2006; Gandino 2009: 1-31: <http://www.rivista.retimedievali.it>.

9. El papa Adriano I menciona los *Actus*, demostrando su oficialidad en dos cartas, una a Constantino VI e Irene, y la otra a Carlomagno, la primera de las cuales fue leída en el segundo concilio de Nicea (787). Desde ese momento se constata un notable aumento del éxito de la leyenda (Mansi 1759-1767, reprod. anast., Graz 1960: col. 1055 ss., a. 787).

«giro», así lo define Jerónimo: *declinat*, de Constantino hacia posturas arrianas resultaba especialmente incómodo para quienes intentaban ofrecer una imagen apologética y ortodoxa de las primeras vicisitudes del «cristianismo de Estado»¹⁰.

Por una parte, si con Constantino se había iniciado indudablemente una nueva era para el cristianismo, bajo cuyo estandarte se había reunificado el Imperio, y como tal era celebrado y recordado, por la otra, durante el siglo IV había prevalecido en la «Gran Iglesia» la necesidad de autoafirmarse con fuerza frente a todas las herejías y limitar la intervención imperial en los temas eclesiológicos: Constantino había demostrado saber gestionar los conflictos intereclesiásticos mediante la convocatoria de concilios importantes como los de Arlés y Nicea, ofreciendo sin duda un modelo de emperador demasiado intervencionista en los asuntos eclesiásticos, en los cuales, por otra parte, demostró inclinarse por la «parte equivocada».

Lo declaró abiertamente hacia finales del siglo IV Jerónimo, quien, en su *Chronicon*, que completaba y culminaba el de Eusebio de Cesarea, fue el único en formular en su época una acusación que pesó durante largo tiempo en la memoria constantiniana, a saber, la de haber abrazado el arrianismo al final de su vida: *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomediensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat* («Constantino, bautizado por el obispo Eusebio de Nicomedia en el último momento de su vida, se inclina hacia el dogma arriano»)¹¹. La restante literatura de los siglos IV y V, aunque demostrando atenerse totalmente al *Chronicon* de Jerónimo, prefirió pasar de puntillas sobre el tema y ensalzar la *pietas* del emperador: se mantenía el bautismo del emperador al final de su vida, pero no se mencionaba al obispo que se lo impartió, demostrando así la clara intención de recuperar al Constantino de la ortodoxia¹². Así pues, parece que se intentó que quedase oculta la

10. Amerise 2005.

11. Jerónimo, *Chronicon*, a. 337: Hier., *Chron.*, a. 337 (GCS 47, 234). Cf. Aielo 1992: 221-237.

12. Evidentemente Jerónimo representaba un momento de fuerte propaganda anti-constantiniana por parte de la Iglesia embarcada en la lucha contra el arrianismo y contra las injerencias del poder político. Pero, una vez que la crisis arriana parecía superada en los decenios que siguieron a los edictos del 380 y 381 (CTh 1, 2-3) en los que se fundamentaba la unidad de la Iglesia sobre la base de la fe del papa Dámaso y de Pedro de Alejandría y se condenaba definitivamente el arrianismo aceptando las conclusiones del concilio de Constantinopla del 381, comenzó a prevalecer en la propaganda católica la necesidad de recuperar a Constantino para la ortodoxia con el fin de presentar su ejemplo de primer emperador cristiano a los emperadores posteriores. Sorprenden, sobre todo, los silencios y los disimulos sobre su bautismo que aparecen en Ambrosio, Rufino, Agustín y Orosio. En cuanto a Rufino y sus continuadores, Sócrates y Sozomeno, aunque estos últimos conocían la versión de Eusebio y las acusaciones de Jerónimo, solo mencionan a un presbítero arriano al que Constantino habría confiado en el momento de su muerte su testamento para entre-

versión histórica del bautismo de Constantino, camuflada y excluida muy pronto en las fuentes más relevantes que conocemos, lo que supuso favorecer la circulación y difusión de una versión alternativa, completamente ortodoxa y, por lo tanto, conforme a las exigencias de la Iglesia oficial.

Por otra parte, el bautismo arriano conferido por Eusebio de Nicomedia se deduce con claridad, aunque no de forma explícita ni siquiera en la que es la fuente principal, la más próxima a los hechos y que ofrece la narración más completa: la constituida por los cuatro párrafos de la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea¹³. En ella Constantino, víctima en Constantinopla de una inesperada indisposición que degenera en enfermedad grave, busca la curación recurriendo a los baños termales. Seguidamente, al no obtener resultado alguno, y dándose cuenta de que estaba ya al término de su vida, se dirige a las proximidades de Nicomedia (por otras fuentes se sabe que se detiene en una villa suburbana llamada Achyron, que seguramente significa «el Pajar») donde solicita de forma oficial el bautismo en presencia de algunos obispos. Eusebio no menciona el nombre de ninguno de estos, pero tratándose de obispos locales, con toda probabilidad uno de ellos hay que identificarlo con el Eusebio de Nicomedia de la versión de Jerónimo¹⁴.

La narración eusebiana ofrece algunos elementos comunes con los *Actus Silvestri*, como son la enfermedad, que en los *Actus* se transforma en lepra, y la búsqueda de curación mediante el baño purificador. De hecho, el libro primero de los *Actus* muestra a Constantino afectado de lepra, enfermedad relacionada tradicionalmente con la condición de pecado y precisamente, al inicio de la narración, el emperador es presentado como perseguidor de los cristianos. Desde este punto de vista, nuestro texto demuestra ser deudor de algunas tradiciones paganas de propaganda anticonstantiniana que presentaban a Constantino convirtiéndose al cristianismo para obtener el perdón de delitos tan graves como el asesinato de su esposa Fausta y de su hijo Crispo¹⁵.

gárselo a Constancio II: de esta forma transfieren la acusación de arrianismo a su hijo, quien, para sus opciones en temas religiosos, se habría servido después precisamente de los consejos de este presbítero arriano (Bonamente 1979: 83-133; Baglivi 1989: 13 ss.; Teja 1990: 109 ss.; Amerise 2005: 77 ss.).

13. Eus., VC IV 61-64.

14. Aunque no se trate del escrito de un retrato hagiográfico, el hecho de que haya sido redactado solo dos años después del acontecimiento justifica que deba ser considerado con seguridad digno de fe en lo sustancial, a saber, en la presentación de un bautismo recibido por el emperador al final de su vida en la proximidades de Nicomedia por un obispo no nombrado, pero local, que gracias a Jerónimo podemos identificar con Eusebio de Nicomedia, obispo arriano de Constantinopla en aquel momento.

15. Hay que tener presente que desde muy pronto circulaban en ámbito pagano versiones diferentes de la conversión y del bautismo de Constantino, de las cuales, la más difundida

En el libro primero se pueden distinguir claramente dos subsecciones posteriores, la primera relativa a la vida de Silvestre, desde su nacimiento hasta su elevación al pontificado, donde se incluyen sus obras de caridad y otras de carácter litúrgico; la segunda, más conspicua, narra precisamente las relaciones entre Silvestre y Constantino y es la que nos interesa de manera especial en este momento porque es en este contexto donde se inserta la concesión del primado al obispo de Roma.

En efecto, según la leyenda, el emperador, perseguidor todavía y enfermo de lepra, pide ayuda, después de haber consultado en vano a ejércitos de magos y médicos, a los *pontifices Capitolii*, quienes le aconsejan sumergirse en una piscina llena de la sangre *calida ac fumante* de niños, que se le debía preparar en el propio Capitolio. Constantino, a punto de seguir la sugerencia de los sacerdotes paganos, se conmueve ante la vista de las madres que salen desesperadas a su encuentro en la calle que conduce al Capitolio y desiste del horrendo propósito, prefiriendo *pro salute innocentium mori quam per interitum eorum vitam recuperare crudelem* («morir en beneficio de la salvación de los niños antes que vivir una vida cruel por la muerte de ellos»). La misma noche se le aparecen en sueños los apóstoles Pedro y Pablo, enviados por Cristo, en recompensa por la piedad que ha demostrado, para indicarle la manera de librarse de la enfermedad: debe llamar a Silvestre, refugiado por causa de las persecuciones en el monte Soracte, el cual le curará sumergiéndole en una *piscina pietatis*. Una vez recuperada la salud, debería recompensar a su Salvador adorando al único y verdadero Dios y revocando los edictos de persecución. A la mañana siguiente, Constantino manda traer desde el Soracte a Silvestre, convencido este último de que le ha llegado la hora del martirio. Pero, una vez en la corte, es acogido por el emperador, que le revela su sueño y le pide que le muestre las imágenes de Pedro y Pablo para tener confirmación de que se trata realmente de los *principes Apostolorum*. Silvestre le muestra las imágenes de los dos apóstoles que son reconocidas de inmediato por Constantino. Después de una semana de ayunos y penitencias, Silvestre bautiza al emperador sumergiéndole en una piscina del palacio imperial de Letrán. Después del bautismo, Constantino emite una serie de edictos importantes en favor de la fe cristiana sobre los cua-

era la que interpretaba la conversión como medio de expiación de graves delitos: aparece ya en los escritos de su sobrino el emperador Juliano, quien en el *De Caesaribus* acusa abiertamente al tío de haberse convertido y haber deseado el bautismo para obtener el perdón por los asesinatos de su hijo Crispo y de su mujer Fausta, perpetrados en el 326. Esta versión pagana se difundió con rapidez, seguramente a través de Eunapio de Sardes, y se encuentra más tarde en Sozomeno y en Zósimo en los que es posible, por lo demás, reconocer algunos elementos comunes con la tradición recogida en los *Actus*. Cf. Neri 1992; Lizzi Testa 2009: 85-128.

les debemos detenernos ahora¹⁶, teniendo presente las posibles variantes textuales que demuestran que, incluso las versiones consideradas más antiguas, están profundamente estratificadas¹⁷:

Ex qua [scil. piscina] mundus surgens Constantinus imperator Christum se vidisse confessus est, et indutus vestibus candidis prima die baptismati sui hanc legem dedit: Christum deum esse verum, qui se mundasset a leprae periculo et hunc debere coli ab omni orbe romano. Secunda die dedit legem ut qui Christum blasphemasse probatus fuerit puniretur. Tertia die promulgavit legem ut si quis christiano fecisset iniuriam omnium bonorum suorum facultatem dimidiam amitteret. Quarta die privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit ut in toto orbe romano sacerdotis ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem. Quinta die in quocumque loco fuerit fabricata ecclesia consecrationis suae hanc virtutem obtineat, ut quicumque reus ad eam confugerit a iudicis periculo qui in praesenti fuerit defensetur. Sexta die

16. Pero el texto hagiográfico no termina aquí, sino que prosigue con la fundación de algunas basílicas importantes, mientras que el libro segundo se ocupa totalmente de una disputa pública entre doce sacerdotes judíos y Silvestre en la que el obispo resulta vencedor gracias a una serie de milagros. Por último, Silvestre logra volver inocuo a un dragón que cada día provocaba víctimas en Roma, airado porque después de la conversión de Constantino ya no recibía el alimento diario de las Vestales. Silvestre cierra la boca del dragón hasta el día del juicio y se convierten también el prefecto Calpurnio, los pontífices y más de treinta mil hombres con sus mujeres y sus hijos. En algunas versiones aparece también el apéndice denominado *De inventione sanctae Crucis*, en el que se narra el hallazgo de la Cruz por parte de Elena durante su viaje a Tierra Santa emprendido después de convertirse también ella a raíz de la disputa de Silvestre con los doce representantes del judaísmo, y que no todos consideran que es una parte original de la narración. *Vid.* Canella 2006, con un apéndice con la *altercatio* en los tres manuscritos que representan las principales versiones.

17. Sobre la base de estas consideraciones y después de una confrontación de algunos de los manuscritos más fiables tomaré como referencia la versión impresa más conocida, la C, para la parte que nos interesa, la relativa a la cuarta ley, coincide en lo sustancial con la versión A, la considerada más antigua. Siguiendo la clasificación de Levison 1924, he tomado como referencia para la versión A los manuscritos Vat. Lat. 1194 (siglo XII) y Vat. Lat. 5771 (siglo IX); para la versión B, el manuscrito de la Staatsbibliothek München cgm 14704 (siglos IX-X), y para la C, la edición de Mombrizius 1475, reed. 1910 y reprod. anast. 1978; reeditado en De Leo 1974: 153-221, espec. 132 ss. Sobre las relaciones entre el texto de Mombrizius y la versión C, cf. Pohlkamp 1983: 68, nn. 77, 92 y 324. Así pues, en adelante citaré sirviéndome de la versión presente en De Leo 1974. El hecho de que la mayor parte de los manuscritos contenga formas mixtas de versiones diferentes es una prueba de que aquellas más utilizadas eran estas últimas. En consecuencia, es necesario extender el interés del texto en sí a su recepción y a los cambios de función a lo largo del tiempo. Se trata del método correcto de análisis histórico-crítico de los textos hagiográficos, pues estos, adaptándose continuamente a la época en que son utilizados, imponen, como ha sugerido Pohlkamp, una concordancia de los intereses del filólogo con los del historiador, renunciando en parte a dar una respuesta unívoca al problema de las relaciones que existen entre las distintas versiones y un hipotético texto original: en este caso, la reconstrucción de las diversas etapas es tan importante como la de un eventual arquetipo. Por lo tanto, deben ser consideradas no tanto como una progresiva corrupción del texto, sino más bien un «proceso dinámico de continuo desarrollo» (Pohlkamp 1992: 139-148).

*dedit legem: nulli intra muros cuiuscumque civitatis dari licentiam ecclesiam construendi nisi ex consensu praesentis episcopi, quem sedes apostolica probasset antistitem. Septima die omnium possessionum regalium decimas manu iudiciaria exigi ad aedificationem ecclesiarum*¹⁸.

Las primeras siete leyes atribuidas al *mundus imperator*, el emperador limpio de la lepra, van distribuidas una por una durante siete días como para resaltar que se trata de un nuevo Génesis, una nueva creación que se inicia con el día del bautismo del emperador. En esta atmósfera es presentada la conversión de Constantino. Las leyes son el primer acto que distingue al emperador y por eso, la selección, el orden y las mismas palabras con que son emitidas pueden contribuir a iluminar la génesis y los criterios seguidos en la elaboración de este texto, y a delinear las características de la identidad política cristiana que allí se elabora.

La atención de quienes se han dedicado hasta ahora a los *Actus* ha estado centrada, como es lógico, en la cuarta ley, que constituye una clara afirmación del primado romano¹⁹. Los *Actus Silvestri* resaltan de una manera especial la cuestión del primado romano atribuyendo al recién convertido Constantino su confirmación en el plano legislativo. De hecho, en la cuarta ley el emperador proclama:

El cuarto día concedió un privilegio a la iglesia romana y al pontífice para que en todo el mundo romano los sacerdotes lo considerasen su jefe al igual que todos los gobernadores/jueces consideraban al rey²⁰.

Llama la atención de inmediato que el emperador confiere el *primatum* como un privilegio concedido desde arriba, sin ninguna referencia a la doctrina petrina; además, este privilegio es presentado de forma paralela a la propia *potestas* regia, superior a todos los jueces, del mismo modo que el pontífice lo es sobre los demás sacerdotes. La concepción que refleja es, por lo tanto, la de una división de poderes donde el pontífice romano parece encontrarse en el mismo nivel que el *rex*, aunque en dos ámbitos diferentes. Se trata, en el fondo, de la teoría de las dos *potestates* que se había desarrollado a partir de Gelasio (492-496) como demuestra una carta dirigida por el papa al emperador de Constantinopla en la que distingue entre *auctoritas sacrata pontificum* y *regalis potestas* (ep. 12 del 494), la primera de las cuales es para Gelasio claramente superior dado que el pontífice es responsable ante Dios también de las acciones del emperador²¹.

18. De Leo 1974: 168, líns. 462-486.

19. Pohlkamp 1988: 413-490.

20. De Leo 1974: 168, líns. 473-475: *Quarta die privilegium ecclesiae romanae pontificique contulit ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem.*

21. Sardella 2015: 344 ss.

Sin embargo, en los *Actus* el paralelismo es presentado en términos de una equiparación entre los dos ámbitos, sin más especificaciones.

La utilización del término *privilegium* (πρεσβηνίον, traducible por «privilegio» pero también como «primado») en relación con la primacía romana se encuentra asimismo en el canon 28 del concilio de Calcedonia (451) en que se hace referencia a los padres que habían concedido privilegios a Roma en virtud de su papel político como ciudad imperial para justificar el hecho de que estos privilegios se aplicasen también a Constantinopla en cuanto nueva sede del emperador y del senado:

Con toda justicia los padres concedieron privilegios a la sede de la antigua Roma porque era la ciudad imperial. Por el mismo motivo, los ciento cincuenta obispos amados por Dios concedieron a la santísima sede de la nueva Roma, honrada por tener al emperador y al senado, y que goza de iguales privilegios a los de la antigua ciudad imperial, Roma, iguales privilegios también en lo eclesiástico y que fuese la segunda después de aquella²².

Si bien encontramos la utilización del término «privilegio» para la gestión de las relaciones intereclesiásticas y la misma ausencia de cualquier referencia a la doctrina papal tal como había sido establecida a partir de Dámaso, se debe subrayar, sin embargo, que en el canon 28 fueron los padres conciliares quienes concedieron el privilegio de acuerdo con el hecho de que la ciudad era la sede del emperador, y no el emperador quien lo concedía como sucede en los *Actus*. Según es bien sabido, fue precisamente la ausencia de cualquier referencia al origen apostólico lo que determinó que, al ser interpretado como un planteamiento sustancialmente hostil a Roma, su aprobación fuese controvertida y cuestionada desde el primer momento por los legados de León Magno. Ya anteriormente Dámaso se había opuesto con firmeza al canon 3 del concilio de Constantinopla del 381 que, en lo fundamental, anticipaba la afirmación de Calcedonia al conceder a Constantinopla, en cuanto nueva Roma, el primado de honor inmediatamente detrás de Roma: el pontífice romano rechazó con firmeza el canon 3 basándose en que era la fundación apostólica lo que determinaba el rango de una iglesia y no un criterio político²³.

22. «Καὶ γάρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ Πατέρες εὐκότως ἀποδεδόκασι τὰ πρεσβεῖα. Καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πενήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς Νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλεία καὶ σφικλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν, καὶ τῶν ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ Βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικαῖς ὡς ἐκείνην μεφαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν», ed. Alberigo, Dossetti y Joannou 1972: 100; trad. Noce Dell'Osso y D. Ceccarelli Morolli 2006-2008; cf. Price y Gaddis 2005; Wipszycka 2015: 251-280, esp. 266.

23. Cf. Wipszycka 2015: 265-267.

Así pues, la ausencia de referencias a la fundación apostólica como base del primado no debía ser minusvalorada, ya que no se correspondía con la eclesiología romana. Además, el hecho de que en nuestro texto hagiográfico fuese el emperador quien concedía este primado complica posteriormente las cosas. No puede soslayarse que en la leyenda contenida en los *Actus* es Constantino el que confiere el *privilegium ecclesiae romanae pontificique*. Este enunciado es con seguridad contrario a la eclesiología romana de la Antigüedad tardía y altomedieval cuando ambos poderes, el secular y el espiritual, tendían a chocar entre ellos poniendo sobre el plato de la balanza las respectivas prerrogativas originarias. Así pues, era del interés de la Iglesia eliminar toda dependencia de la *regalis potestas* y por ello mismo atribuir el primado a un origen apostólico, y no a una concesión imperial, aunque esta fuese fruto de la devoción.

Pero resulta peligroso extraer de esta constatación conclusiones apresuradas sobre las intenciones y el origen de los *Actus Silvestri*, como si el texto pretendiese polemizar sobre el origen divino del propio primado; la percepción de estos delicados equilibrios y juegos de fuerza podría depender no solo de la época, sino también del ambiente en que el texto fue elaborado. Es necesario tener presente el tipo de fuente con que nos enfrentamos, un texto que en sus orígenes no debía aspirar a un carácter oficial, sino que circulaba de forma privada entre los fieles de Roma, lejos de las cancellerías conciliares —siendo, por lo tanto, menos sensible a las prerrogativas papales— tan indiferentes o ignorantes de la tradición histórica hasta el punto de aceptar una completamente falsa, fruto, seguramente, de la superposición de diversas tradiciones orales cuyas progresiva fusión y amplificación hicieron menos evidente la diferente interpretación.

Proyectar hasta tiempos de Constantino la afirmación oficial del primado romano tenía un notable poder retroactivo tal como se dieron cuenta más tarde los compiladores del bien conocido *Constitutum Constantini*, que, entre la segunda mitad del siglo VIII y la primera del IX, recogieron la narración de los *Actus* simplificándola en su parte inicial y sustituyendo todo el conjunto de las leyes constantinianas con la sola afirmación del primado y la donación a Silvestre del patrimonio pontificio. También en este caso el origen imperial originó no poco embarazo hasta el punto de que la curia romana solo utilizó el texto de la *Donación* para afirmar los propios privilegios con extrema cautela y rara vez hasta Gregorio IX (1227-1241)²⁴.

24. La leyenda aparece en la segunda parte del manuscrito carolingio en que nos ha llegado el *Constitutum Constantini* (ed. Fuhrmann 1968: 79 ss., líns. 1-306, esp. líns. 50-153), redactado antes del 806. Repite todas las historias de los *Actus*, aunque en el exordio es omitida la persecución decretada por Constantino y solo es insinuada con posterioridad. La narración alcanza hasta el bautismo, y de las leyes que en este momento aparecen en los *Actus* queda solo el exordio (*prima itaque die*), al que sigue una profesión de fe en la

Así pues, históricamente Constantino no promulgó nunca una ley que afectase de manera explícita a este tema, aunque se puede afirmar sin problemas que apoyó con sus acciones la unidad de la Iglesia bajo la autoridad de Roma y que inmediatamente después de la batalla del Puente Milvio demostró una posición clara a este respecto²⁵.

Pero sus relaciones con el pontificado romano no fueron precisamente idílicas: lo demuestra el hecho de que el papa Silvestre no participó en ninguno de los dos concilios convocados por el emperador (Arlés y Nicea) y que se sirvió como punto de referencia para los temas eclesiásticos de otros obispos como Osio de Córdoba²⁶.

De hecho, con posterioridad, si bien la Sede romana gozó *de facto* de una autoridad especial gracias a su peso político, la superioridad sobre las otras sedes será muy discutida²⁷.

El reconocimiento de la hegemonía romana como definición dogmática en el interior de la propia Iglesia fue el resultado de un largo proceso histórico cuyas etapas fundamentales fueron, además de la apelación al papa en el concilio de Sárdica (343)²⁸, la política de Dámaso (366-384) y los primeros textos legislativos de Siricio (384-399): la autoridad disciplinar y jurisdiccional del papa sobre toda la cristiandad vino anun-

que Constantino confiesa el poder que el Señor ha concedido a Pedro apóstol (referencia a Mt 16, 18), fundamentando de esta manera el primado de la Sede romana.

25. Castello 1997: 365-371.

26. Es natural que la ausencia de Silvestre en ambos concilios no pasase inadvertida y provocase discusiones ya entre los contemporáneos. En una carta enviada al pontífice, los obispos reunidos en el concilio de Arlés de 314 comunicaban los resultados de los trabajos del concilio y lamentaban la ausencia del obispo de Roma declarando que si él hubiese estado presente, la condena del obispo africano Donato y sus seguidores habría sido más dura (Optat., *app.* IV o *Concilium Arelatense a. 314, Epistula ad Silvestrum: in eos severior fuisset sententia*). Si la presencia del obispo romano hubiera hecho más difícil la conciliación con los donatistas deseada por el emperador, hay que deducir que Silvestre compartía las posturas de los rigoristas. Así pues, el desacuerdo entre el obispo y el emperador podría explicar la ausencia de Silvestre en el concilio. Podría avalar esta interpretación la noticia transmitida por Agustín en *De unico baptismo* XVI 27, de que el propio Silvestre había sido acusado de *traditio* por haber entregado los libros sagrados y haber ofrecido incienso cuando era presbítero bajo el papa Marcelino (296-304). La noticia parece que puede ser confirmada por una carta sinodal de un concilio romano de la época de Dámaso, dirigida a los emperadores Graciano y Valentiniano en que se lee: *Nam et Sylvester papa a sacrilegis accusatus, apud parentem vestrum Constantinum causam propriam prosecutus est (Relatio Romani Concilii ad Gratianum et Valentinianum imperatores directa [CSEL 82, 3, 191-197])*. Por tanto, Silvestre, acusado de *traditio*, no habría podido hacer otra cosa que oponerse drásticamente a las exigencias donatistas y obstaculizar con ello el programa de reconciliación deseado por Constantino. Sea cual sea la interpretación que se quiera dar a este tema, lo cierto es que Silvestre debía encontrarse en una situación de aislamiento respecto a los otros obispos cuya voz tuvo más peso en estos acontecimientos de este inicio del siglo IV. Cf. Aiello 2013: 208-210 y Scorza Barcellona 2000: 322.

27. Cf. el ensayo de R. Teja en este mismo volumen.

28. Mansi, *Sacrorum conciliorum*, III, colls. 24-25, can. 7.

ciada con las decretales enviadas a diversas regiones de Occidente. Inmediatamente después, Inocencio I (401-417) llevó a cabo una mayor centralización atribuyéndose con decisión el primado en materia disciplinar, litúrgica y dogmática. La decretal a Victricio de Rouen establecía la jurisdicción pontificia para las *causae maiores*. Desde Inocencio a León (440-451), a través de una serie de breves gobiernos pontificios, se fue precisando la soberanía jurisdiccional del pontífice romano. Sin embargo, solo con León se clarificó con mayor fuerza el fundamento dogmático del primado. El recurso a Pedro se convierte con León en una unión íntima, y la sucesión petrina en una forma de identificación entre el obispo de Roma y el apóstol (*ep. 12: Papa Petrus ipse*); la superioridad de Pedro sobre los otros apóstoles se corresponde con una mayor *potestas* del papa respecto a los demás obispos: donde hay igualdad de dignidad y honor no hay igualdad de *ordo*. Más que en sus escritos, faltos de exposición doctrinal sistemática, fue mediante una acción concreta y cotidiana como León afirmó, de una manera que no se había hecho con anterioridad, el papel predominante de la *cathedra Petri* sobre todas las restantes comunidades de la Iglesia. Su tarea se vio facilitada por el contexto histórico: las fronteras del Imperio cedían ante la presión de los bárbaros y el poder secular del emperador Valentiniano III no lograba ofrecer una garantía de estabilidad. Por ello le resultaba más fácil al papa transformarse en una autoridad de referencia y llevar a cabo su política centralizadora. Otras etapas fundamentales que conviene recordar son las representadas por Gelasio (492-496) y Símaco (498-514). El primero mediante el conflicto con el patriarca Acacio de Constantinopla logró imponer de una forma más radical la hegemonía romana e insistió en el hecho de que la validez de los concilios ecuménicos dependía de su aprobación por el papa. Por su parte, con Símaco, la afirmación definitiva, en un sínodo romano del 23 de octubre de 501, de que la Sede romana no puede ser juzgada, constituyó en lo sucesivo una de las piedras miliare del poder del pontífice romano²⁹.

La primera proclamación oficial por parte del brazo secular se remonta a mediados del siglo v y se encuentra en una *Novella* de Valentiniano III, inspirada por la fuerte política filorromana de León Magno: se trata de la *Novella* XVII del 445, inserta en la epístola XI de León³⁰, con la que se puede considerar oficialmente afirmada la *potentior principalitas* de la Sede romana. Aunque algunos han visto en esta intervención una injerencia del poder imperial en los asuntos eclesiásticos, las palabras

29. Cf. Vacca 1993: esp. 33-40; Pietri 1997: 23-47. Sobre el cisma acaciano, cf. el ensayo de Stefania Pietrini en este mismo volumen; sobre la teoría de que la Sede romana no puede ser juzgada, el ensayo de Silvia Acerbi.

30. PL 54, 636-640; cf. texto español en Acerbi 2000: 78-80; sobre Símaco, cf. *infra*.

del emperador demuestran, más bien, la decidida voluntad de proclamar la independencia del poder religioso respecto al secular, pues se afirma que la sentencia del pontífice era de por sí (*ipsa*) válida sin la sanción imperial tal como subrayó en su momento Jean Gaudemet:

Pressé de toutes parts par le Barbares, réduit à quelques territoires, en butte à l'intérieur aux plus graves difficultés économique et financières, Valentinien III n'apparaît pas comme l'homme qui eût pu dominer saint Léon. Sa constitution fait formellement mention de la relation pontificale qui l'a suscitée. L'empereur n'agit pas de sa propre initiative. Si le pape le presse d'intervenir, c'est qu'il est sans inquiétude sur le sens de cette intervention³¹.

Así pues, este famoso texto puede ser considerado la consagración del primado romano por parte del poder secular porque afirma, al menos para Occidente, la jurisdicción papal y le garantiza la colaboración de los funcionarios imperiales reconociendo como fundamento de la *potentior principalitas* la sucesión apostólica. Por el contrario, los emperadores de Oriente no tenían una actitud tan favorable a la Sede romana o, al menos, no adoptaron una postura tan clara: de hecho, Teodosio II parece menos preocupado por la hegemonía romana. En Oriente en general el modelo geo-eclesiológico romano se aplicaba con mayores dificultades y las tensiones, sobre todo entre Constantinopla y Roma, no llegaron a desaparecer hasta que el primado fue acogido definitivamente por Justiniano, quien en su *Codex* confirmó de modo inequívoco el primado de Pedro³².

Por tanto, el episcopado de León significa una etapa importantísima para la ratificación del primado romano por la autoridad política. Esto, naturalmente, podía constituir un contexto de referencia importante para el «redactor» de los *Actus*, aparte del hecho de que para León, el obispo de Roma es *omnium episcoporum primus, totius Ecclesiae princeps*, lo que recuerda, al menos a nivel conceptual nuestro *in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant*. Pero los primeros testimonios de la circulación de los *Actus* nos llevan a un contexto algo posterior, donde era necesario precisar aún mejor las prerrogativas del obispo de Roma. Entre finales del siglo IV e inicios del VI el Constantino leproso, perseguidor y bautizado por Silvestre, aparece en Roma por vez primera en la literatura apócrifa destinada a los fieles; por la misma época se había incrementado el culto de Silvestre por obra del papa Símaco: después de haber consolidado su poder disputado durante mucho tiempo por el antipapa Lorenzo, funda entre el 507 y el 514 el *titulus Equitii* sobre el Esquilino,

31. Gaudemet 1958: 425.

32. Canella 2006: 100 ss. y sobre todo Blaudeau 2012.

la iglesia de San Martín (denominada en la segunda redacción del *Liber Pontificalis sanctorum Silvestri et Martini; iuxta sanctum Silvestrum*)³³. El pontífice romano pretendía presentarse como el sucesor de Silvestre y garante de su actuación, y desde esta óptica incrementó su veneración.

El conflicto entre el diácono Lorenzo y Símaco, elegidos papas ambos el 22 de noviembre del 498, tuvo su origen principalmente en una visión contrapuesta de las relaciones con Constantinopla, pues Símaco, el favorito, al parecer, de la mayor parte del clero y del pueblo, defendía los planteamientos de sus predecesores, Félix III y Gelasio, de rechazo total del *Henoticon* de Acacio de Constantinopla —el denominado cisma acaciano— en defensa de la independencia romana, mientras que Lorenzo representaba el partido, de carácter mayoritariamente aristocrático, favorable al acercamiento con Constantinopla tal como se había manifestado con anterioridad en la política filooriental de Anastasio II (496-498)³⁴. Fue precisamente durante esta famosa controversia, y seguramente por obra de los partidarios de Símaco, cuando surgieron los denominados *Apócrifos simaquianos*, sustancialmente un conjunto de libelos propagandísticos que pretendían sentar precedente histórico para convertir a Símaco en inmune frente a las acusaciones de los adversarios. Precisamente es en estos apócrifos donde aparece el recurso a la figura de Silvestre en cuanto ilustre predecesor de Símaco, una imagen de Silvestre calcada sobre la que se leía en los *Actus Silvestri*³⁵.

De hecho, cuando se produjo el estallido del cisma en el 498, el senado obligó a los dos adversarios —a Lorenzo, apoyado por personas muy fieles en Constantinopla encabezadas por un tal Festo, y a Símaco, apoyado por los defensores de la autonomía eclesiástica— a recurrir a Rávena para someterse al *iudicium aequitatis* de Teodorico, quien ratificó el nombramiento de Símaco; a continuación, tras el concilio convocado por este en el 499, que estableció la exclusión de toda injerencia

33. Con toda probabilidad el *titulus Equitii* estaba originariamente asociado al culto de Silvestre si, como atestiguan el *Fragmentum Laurentianum* y las actas del sínodo romano del 595, podía ser denominado también *Sanctus Silvester (Fragmentum Laurentianum*, rec. T. Mommsen, en MGH GPR I, IX, líns. 12-14, 25): se puede tomar como una confirmación el hallazgo de una lámpara de la segunda mitad del siglo V dedicada a Sanctus Silvestrius en el jardín de la iglesia actual de San Martino ai Monti. La iglesia es fundada por Símaco y titulada basílica Sanctorum Silvestri et Martini en Duchesne 1892: 262. Fundamental a este respecto el estudio de Coccia 1963: 237-238. Cf. Canella 2016: 533-547, esp. 549 ss.

34. Sobre el cisma laurenciano cf. Duchesne 1925: 109-134; Picotti 1939: 363-386; Stein 1949: 111-116 y 132-142; Picotti 1958: 741-786; Pietri 1966: 123-139; Bardy 1972: 419-437; Zecchini 1980: 60-74; Leonardi 1981: 109-122; Moorhead 1992: 114-139; Noble 1993: 405-407; Sardella 1996; Azzara 1997: 53-58; Marazzi 1998: 35-45; Vitiello 2005; Sardella 2015.

35. Cf. Duchesne 1892 I: CXIV-CXV, CXXII, CXLI; Vacca 1993: esp. 33-78; Wirbelauer 1993.

externa en la elección del papa y, por lo tanto, la posibilidad de recurrir al juicio del emperador o del rey que entonces estuviese gobernando, Teodorico acogió algunas acusaciones contra Símaco y convocó, a petición del senado y del clero, un sínodo de obispos italianos para que juzgasen al papa; finalmente, tras diversas alternativas —los obispos aducían que el rey no podía convocar un sínodo y que el obispo de Roma no podía ser juzgado por otros obispos— y después de cuatro sesiones sinodales, en la sesión denominada *Palmare*, triunfó el partido simaquiario: fueron rechazadas las acusaciones contra Símaco basándose en el hecho de que él era el detentador de la Sede apostólica y que, en cuanto tal, solo podía ser juzgado por el tribunal de Dios: *papa a nemine iudicatur*.

Las vicisitudes del cisma laurenciano plantearon temas que nunca se habían tratado de una manera explícita. De hecho, nunca se habían formulado disposiciones legislativas respecto a las circunstancias en que un papa podía ser sometido a juicio y sobre las limitaciones del poder político. Especialmente interesante resulta, desde esta óptica, la quinta y última *praeceptio* enviada por el rey al sínodo, en la que Teodorico, al tiempo que rechazaba emitir un juicio, afirmaba que, si lo hubiese deseado, habría podido juzgarlo, pero exhortaba a que se encontrase una solución del problema en el seno de la Iglesia. Precisamente fue en este contexto donde fueron redactados los *Apócrifos*: los seguidores de Símaco se basaban en la ausencia de una ley según la cual un papa pudiese ser juzgado e intentaron, mediante estos apócrifos, proporcionar fundamento histórico al principio de que el detentador de la Sede apostólica no pudiese ser juzgado por nadie y en ningún caso.

De todo este conjunto hace referencia a Silvestre de manera explícita el denominado *Constitutum Silvestri* (conservado en dos redacciones denominadas SK1 y SK2 según la edición de Eckhardt Wirbelauer³⁶); una carta dirigida a Silvestre por los obispos reunidos en Nicea (el denominado SB en Wirbelauer) y la respuesta de Silvestre (SA). Estas últimas aparecen solo en la segunda edición del *Constitutum Silvestri* (SK2). Se conoce una reelaboración de origen laurenciano de estos tres apócrifos, respectivamente, LK, LB, LA³⁷. El *Constitutum Silvestri* es un protocolo de un concilio celebrado en Roma junto a las termas de Trajano el 29 y 30 de mayo de 315. Es presidido por Constantino recién bautizado y curado de la lepra, por su madre Elena y por Calpurnio, el prefecto ci-

36. Wirbelauer 1993: 228 ss.

37. LK, que es una segunda redacción del supuesto concilio romano que habría tenido lugar bajo Silvestre, pero que es situado después de Nicea y también con el objetivo de confirmar los acuerdos del 325, fue denominado por Duchesne 1892, sínodo de los 275 obispos para diferenciarlo del *Constitutum Silvestri*.

tado en los *Actus*. La referencia a la narración de los *Actus* es explícita al inicio del texto del apócrifo, en que se lee:

*Cum multi nobiles gauderent quod Constantinus baptizatus a Silvestrio episcopo urbis Romae et mundatus fuisset a lepra, per hunc beneficium, quod accepit a domino Iesu Christo per Silvestrio episcopo, coepit integre praedicare dominum Iesum Christum et confiteri eius beneficia*³⁸.

El concilio acuerda también la condena de dos herejes y de un personaje culpable de errores referidos al cómputo pascual y algunas normas sobre las relaciones jurídicas en el interior de la jerarquía eclesiástica. Culminan con un último canon en el que se decreta que:

*Nemo enim iudicabit primam sedem, quoniam omnes sedes a prima sede iustitia desiderant temperari. Neque ab augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo iudex iudicabitur*³⁹.

De esta forma, los Anónimos fundamentan de forma mítica en época de Constantino la condición de no juzgable del papa presuponiendo evidentemente la afirmación de su primado. Si se compara el canon con la cuarta ley de los *Actus*, aparece en ambos la presencia de la figura de los «jueces» (*iudices*), que en la leyenda constituyen una especie de paralelismo con los sacerdotes: *sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem* («el pontífice debe ser cabeza de todos los sacerdotes, así como el rey lo es de todos los jueces»), mientras que en el *Constitutum Silvestri* es el pontífice romano el que, en cuanto *iudex*, no puede ser juzgado por nadie. El uso del término *iudex* parece llevar a un ámbito jurídico planteando la cuestión de la juzgabilidad de las autoridades, tema que era tan actual durante el pontificado de Símaco; pero en aquella época el término *iudex* era utilizado en múltiples sentidos: con *iudices* se podían entender los *proceres, magnates, senatores, comites*, y también los gobernadores provinciales⁴⁰.

Si, como he señalado, en el apócrifo de raíz laurenciana, el *Constitutum Silvestri*, la superioridad del papa respecto a otros obispos y su condición de no juzgable son fijadas por un concilio presidido por el papa, su madre Elena y el prefecto urbano Calpurnio, es evidente que en un contexto de circulación de libelos propagandísticos, el tema de la ratificación imperial o de la intervención imperial en la concesión del primado no era considerado una dificultad importante: el objetivo era la re-

38. Wirbelauer 1993: 246.

39. *Ibid.*

40. *Amm.* XVII: *Optimates et iudices varii ex populis praesidentes*; CTh XV 1: *Iudices Provinciarum*. Vid. Du Cange 1954: 437-440.

afirmación de ese mismo primado con la presencia y la aprobación del propio emperador. Los *Apócrifos simaquianos* al afirmar la no judicialización del papa, no tenían en cuenta las prerrogativas teológicas, sino que defendían este principio con argumentos exclusivamente jurídicos⁴¹. Por lo demás, el modelo de Teodorico, que los autores de los apócrifos debían de tener delante por las circunstancias del momento, es con seguridad el de un poder político constantiniano, que interviene de forma activa en las controversias internas de la Iglesia exigiendo su resolución, convocando concilios y sometiendo a su juicio a las partes enfrentadas. Las diversas facciones debían, pues, tener presente este modelo político.

Sería, por lo tanto, exagerado atribuir el origen imperial del primado romano presente en los *Actus Silvestri* a un intento polémico respecto a los orígenes divinos del propio primado. No está claro que el autor o redactor tuviese plena conciencia de los intereses de las dos partes. Además, el explícito recurso inicial a Pedro y Pablo como garantía de la autoridad de Silvestre demuestra con claridad la utilización de la memoria apostólica como clave legitimadora: en efecto, Silvestre muestra en la leyenda las imágenes de ambos apóstoles como sus predecesores y garantes de la ortodoxia⁴². Es necesario tener presente el carácter del texto al que nos enfrentamos, el posible contexto en que circuló y el público al que iba destinado: no se trata de un acto oficial de la curia romana que intentaba siempre reafirmar el origen divino del primado, sino de una leyenda hagiográfica, solo en algunos manuscritos atribuida de forma pseudoepigráfica a Eusebio de Cesarea, pero generalmente tenida por anónima. En cuanto tal, posiblemente, se fue estratificando en el tiempo siendo objeto de continuas manipulaciones y reajustes, pensada y orientada a la edificación de los fieles y con una enorme difusión como, por lo demás, confirma el primer testimonio de su utilización, la Decretal pseudogelasiana (ca. 500). Es evidente que, a nivel de literatura devocional, la atribución imperial del primado no debía de representar la enorme dificultad a

41. Cf. Vacca 1993: 54, quien, por lo demás, considera los *Actus Silvestri* como uno de los apócrifos simaquianos y subraya las numerosas concordancias lingüísticas entre estos textos, en especial las relativas a las definiciones sobre no juciabilidad del papa. Además, el autor resalta el carácter jurídico de la afirmación del primado: «... in questi testi c'è povertà di pensiero e la dottrina del primato romano viene malamente applicata. Chi li ha stilati conosceva poco la teologia del ruolo del vescovo di Roma all'interno della cristianità. Nonostante questo, gli apocrifi offrirono più tardi un'eccellente base pseudo-giuridica del principio *Prima Sedes a nemine iudicatur* [...] vige solo il principio e la terminologia giuridica; il rapporto superiore-suddito non si cala in un contesto di teologica obbedienza. All'interno della Chiesa si impone una gerarchia [...] che si caratterizza soltanto per i suoi contenuti giuridici».

42. De Leo 1974: 165, líns. 359-375: *Petrus autem et Paulus dii non sunt sed servi Dei, qui illi per fidem placentes hoc consecuti sunt ut arcem teneant sanctitatis, et sic in numero sanctorum omnium primi a Deo apostoli facti sunt.*

la que era muy sensible la jerarquía eclesiástica; es más, posiblemente esto podía ser a los ojos de los fieles un reconocimiento, incluso a nivel político, partiendo de la idea de que la autoridad política estaba, de hecho, implicada en las dinámicas eclesiásticas y esto debería ser tenido en cuenta.

Por lo que respecta a los anónimos simaquianos, se trata de una literatura surgida en los dos partidos que apoyaban a los respectivos pontífices y que, con mucha probabilidad, podían ser aprobados por ambos papas; pero, en cuanto fuentes propagandísticas, escapaban a las modalidades de difusión y control oficiales y podían, por lo tanto, tomar elementos de una literatura hagiográfica y devocional como eran los *Actus Silvestri*. Por otra parte, la insistente referencia a Silvestre por parte del papa Símaco como su prestigioso predecesor suponía que su figura había sido ya rehabilitada y ensalzada en la memoria histórica de la Iglesia; presupone, pues, si damos un paso más, una acogida, por parte al menos de uno de los representantes de la Iglesia, de contenidos antes difundidos a nivel popular. Además, como ya hemos recordado, el papa Símaco era apoyado especialmente por los elementos más inferiores de la población romana y especialmente sensibles a sus reclamos devocionales⁴³. En cualquier caso, si los *Actus Silvestri* reafirmaban el primado como un privilegio concedido por el emperador y eran acogidos en la literatura favorable a Símaco, es evidente que el hecho no debía de parecer demasiado escandaloso ni siquiera a las jerarquías de aquel pontífice que se beneficiaba de alguna manera de esa literatura.

Como hipótesis alternativa debemos imaginar un añadido posterior de esta parte del texto de los *Actus*, y se trata de una hipótesis que, en el estado actual de nuestros conocimientos, no es posible excluir de una manera total, aunque, a mi juicio, no es necesaria, puesto que la afirmación encuentra una adecuada contextualización ya en la Roma de la época de Símaco. Por otra parte, como he señalado, si los *Actus Silvestri* circulaban por Roma ya en una época anterior a Justiniano, no se puede excluir que experimentasen reescrituras y ajustes según el contexto en que eran utilizados y que el estudio de la literatura hagiográfica nos ha enseñado a no minusvalorar.

De hecho, poco después de estos acontecimientos, el propio Justiniano apoyó de manera clara el primado de Roma resaltando más de una vez su origen evangélico y mostrándose en esto en línea con las directrices eclesiológicas romanas⁴⁴. Un claro ejemplo de ello lo constituye una

43. No se debe olvidar el hecho que el autor del *Constitutum Silvestri* haya querido situar el concilio junto a las termas de Trajano, el lugar más significativo en la promoción de la memoria de Silvestre por parte del papa Símaco, a saber, donde se encontraba el *titulus Equitii aut Silvestri*.

44. Cf. Stein 1949; Dagron 1996; Blaudeau 2012 y 2015: 359-384, esp. 369 ss.

carta del 536 al papa Agapito en la que el emperador recordaba la relación con las palabras de Cristo:

*tu es Petrus: prima salus est rectae fidei regulam custodire et a patrum traditione nullatenus deviare, quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio*⁴⁵.

En efecto, Justiniano nunca había dejado de mostrar el máximo respeto por la autoridad pontificia y es posible que su gobierno sea considerado, según las palabras del papa Juan (523-526), la realización del texto de la Escritura: *per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam*⁴⁶. Con todo, la normativa de Justiniano, bajo la apariencia de una plena consonancia de intenciones con la *auctoritas sacrata pontificum*, pretendía en realidad insertar a Roma en la iglesia imperial favoreciendo en todo la idea pentárquica (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén). Es una época en que el derecho canónico de Oriente está poco formado y las leyes imperiales, consideradas decretos conciliares, fueron incluidas más tarde en las primeras codificaciones de prescripciones relativas a temas eclesiásticos.

En cualquier caso, la jerarquía dentro de la pentarquía era interpretada de forma que favorecía a Roma, pues mantenía el primer puesto. Tenemos el primer testimonio en Cod. Iust. I, 7, 2 del 533 dirigido al patriarca de Constantinopla, donde Justiniano se refiere al pontífice romano denominándolo *caput omnium sanctissimorum dei sacerdotum*. Poco posteriores e igualmente explícitos son Cod. Iust. I 1, 8, 9 y 11: *Ideoque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subicere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus* (Cod. Iust. I 1, 8, 9). Y también: *Nec enim patimur quicquam, quod ad ecclesiarum statum pertinet, quamvis manifestum et indubitatum sit, quod movetur, ut non etiam vestrae innotescat sanctitati, quia caput est omnium sanctarum ecclesiarum* (Cod. Iust. I 1, 8, 11). Nótese la correspondencia entre los términos utilizados en esta constitución y en Cod. Iust. I 1, 7, 2 y el léxico de la ley en *Actus*, donde también el obispo romano es definido como *caput* respecto a los sacerdotes.

Otras confirmaciones aparecen en el inicio de la *Novella IX* del 535, en la *Novella app. III* del 542 y en la *Novella CXXXI* del 545, donde

45. *Collectio Avellana, Ep. LXXXIX* (CSEL 35, 340-341). Sobre la *Collectio Avellana* cf. Lizzi Testa 2014: 77-102, y las fichas de referencia a cargo de Giulia Marconi y Silvia Margutti, *ibid.*: 107-116.

46. Prov 8, 15. La referencia es utilizada por el papa Juan en la carta a Justiniano recogida en Cod. Iust. I 8, 1.

se aclara de manera definitiva que Constantinopla disfruta del segundo puesto en la jerarquía eclesiástica, mientras que, naturalmente, Roma está por encima de todas⁴⁷. Pues bien, a pesar de que este reconocimiento era totalmente conforme con los cánones, la Iglesia no se sirvió nunca de la legislación imperial para testimoniar su derivación apostólica, precisamente para no apoyarse en una autoridad externa a ella misma.

Es evidente que la historia del primado papal puede ser valorada con resultados diferentes según los lugares pero, sobre todo, según los ambientes en que era recibida: los puntos de vista siguieron enfrentados, no solo entre Oriente y Occidente, entre Iglesia e Imperio, sino también entre percepciones de los fieles y las reivindicaciones oficiales donde a las jerarquías competía reafirmar la distinción de funciones y la autonomía de las prerrogativas, mientras que a nivel devocional la propuesta de las respectivas instancias podía ser menos matizada. Y, sin embargo, queda la sospecha de que estos planos, el oficial y el devocional, podían interferirse, superponerse, confundirse cuando la autoridad eclesiástica resultaba más sensible a las exigencias de los fieles, o bien lograba limitarse a sus intereses. Fue así como un texto surgido de la superposición de leyendas de origen diverso⁴⁸, con la intención de ennoblecer la memoria del obispo de Roma y del primer emperador cristiano, se convirtió en una de las narraciones hagiográficas más difundidas y afortunadas de la tradición occidental, la versión oficial de la conversión del primer emperador cristiano con consecuencias políticas extraordinarias desde el punto de vista de la definición de las prerrogativas de la Iglesia y del Imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aiello, V. (1992a), «Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro», en G. Bonamente y F. Fusco (eds.), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico (Macerata del 18-20 de diciembre de 1990), I, Macerata, pp. 17-58.
- (1992b), «La fortuna della notizia geronimiana su Costantino 'eretico': *Messana* 13, pp. 221-237.
- (2000), «Cronaca di un'eclisse: osservazioni sulla vicenda di Silvestro I vescovo di Roma», en G. Lanata (ed.), *Il Tardoantico alle soglie del 2000*. Di-

47. *Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeponatur.*

48. Queda excluida del presente estudio la discusión de las posibles fuentes de los *Actus Silvestri*, reconocibles, sobre todo, en algunas narraciones que circulaban en Oriente como es la *Doctrina de Addai* o las *Actas de Judas Ciriaco*, tema al que está dedicado gran parte de Canella 2006: 47-86.

- ritto religione società*. Atti del quinto Convegno nazionale dell'associazione di studi tardoantichi (Genova 3-5 giugno 1999), Génova, pp. 229-248.
- (2013), «Costantino e i vescovi di Roma. Momenti di un problematico incontro», en A. Melloni *et al.* (eds.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 1 (Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani), Roma, pp. 203-218.
- Alberigo, G., Dossetti, G. L. y Joannou, P. P. (1972), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna.
- Amerise, M. (2005), *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda verità*, Stuttgart.
- Azzara, C. (1997), *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale*, Spoleto, pp. 53-58.
- Baglivi, N. (1989), «Costantino I nelle *Historiae adversus paganos* di Paolo Oro시오»: *Orpheus* 9, pp. 13 ss.
- Bardy, G. (1972), «Il papato dopo Calcedonia. Gli scismi romani (461-514)», en A. Fliche y V. Martin (eds.), *Storia della Chiesa*, IV, Turín, pp. 419-437.
- Blaudeau, Ph. (2012), *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, EFR, Roma.
- (2015), *L'utopia giustiniana e gli sviluppi fino al VII secolo*, en E. Prinzivalli (ed.), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma.
- Boesch Gajano, S. (1998), «L'agiografia», en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. Atti della XLV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 3-9 aprile 1997), Spoleto, pp. 797-843.
- Bonamente, G. (1979), «Potere politico ed autorità religiosa nel 'De obitu Theodosii' di Ambrogio», en *Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano*, Roma, pp. 83-133.
- (2004), «Sull'ortodossia di Costantino. Gli *Actus Sylvestri* dall'invenzione all'autenticazione»: *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 6, pp. 1-46.
- Canella, T. (2006), *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Cisam, Spoleto.
- (2013), «Gli *Actus Silvestri* tra Oriente e Occidente. Storia e diffusione di una leggenda costantiniana», en A. Melloni *et al.* (eds.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 2 (Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani), Roma, pp. 241-258.
- (2016), «Santuari di memoria costantiniana fra V e VI secolo», en T. Canella (ed.), *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna, pp. 533-557.
- (2017), *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia.
- Caspar, E. (1930-33), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 vols., Tubinga.
- Castello, C. (2001), «Sui concili della Chiesa convocati da Costantino», en G. Crifò y S. Giglio (eds.), *Centralismo e autonomie nella tarda antichità*. Atti del XIII Convegno internazionale in memoria di André Chastagnol, Perugia 1-4 de octubre de 1997, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, pp. 365-371.

- Coccia, E. (1963), «Il titolo di Equizio e la basilica dei SS. Silvestro e Martino ai Monti»: *Rivista di Archeologia Cristiana* 39, pp. 237-238.
- D'Onorio, J.-B. (1992), *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris.
- Dagron, G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris.
- De Leo, P. (1974), *Ricerche sui falsi medioevali*, I. II «*Constitutum Constantini*»: *compilazione agiografica del secolo VIII. Note e documenti per una nuova lettura*, Reggio Calabria.
- Dölger, F. J. (1913), «Der Taufe Konstantins und ihre Probleme», en Íd. (ed.), *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Friburgo Br., pp. 337-447.
- Duchesne, L. (1877), *Étude sur le Liber Pontificalis* (Bibl. Éc. fr. A. et R., 1), Ernest Thorin, Paris.
- (1892), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire* I, Paris.
- (1925), *L'Église au vie siècle*, Paris.
- Ehrhardt, A. (1959-1960), «Constantine, Rome and the Rabbis»: *Bullettin of the John Rylands Library* 42, pp. 288-312.
- Fowden, G. (1994), «The Last Days of Constantin: Oppositional Versions and Their Influence»: *Journal of Roman Studies* 84, pp. 146-170.
- Fraschetti, A. (1999), *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma/Bari.
- Fried, J. (2006), «*Donation of Constantine*» and «*Constitutum Constantini*», Berlin.
- Frothingham, A. L. (1883), «L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore»: *Memorie della classe di scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei* 8, pp. 167-242.
- Fuhrmann, H. (1968), *Das «Constitutum Constantini»* (Fontes Iuris Germanici Antiqui, MGH X), Hannover.
- Gandino, G. (2009), «Falsari romani o franchi? Ipotesi sul *Constitutum Constantini*»: *Reti medievali Rivista* 10, pp. 1-31: <http://www.rivista.retimedievali.it>.
- Gaudemet, J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris.
- Leonardi, C. (1981), «Le controversie trinitarie nell'epoca e nell'opera di Boezio», en L. Orbetello (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Storia Boeziana (Pavia 5-8 ott. 1980)*, Roma, pp. 109-122.
- Levison, W. (1924), «Konstantinische Schenkung und Silvester-legende», en *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, II, pp. 159-247; ahora en Íd., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, 1948, pp. 390-465.
- Lizzi Testa, R. (2009), «Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano (Amm. 21, 10, 8 e Zos. 2, 32, 1)», en P. Pappoussakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham-Burlington, pp. 85-128.
- (2014), «La *Collectio Avellana* e le collezioni canoniche romane e italiche del V-VI secolo: un progetto di ricerca»: *Cristianesimo nella storia* 35, pp. 77-102.
- Loenertz, R. J. (1975), «*Actus Silvestri*. Genèse d'une légende»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70, pp. 426-39.

- Maccarone, M. (1991), «La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I», en P. Zerbi, R. Volpini y A. Galluzzi (eds.), *Romana ecclesia-Cathedra Petri*, Roma.
- Mansi, J. D. (1759-1767/1960), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Florencia; reprod. anast., Graz, col. 1055 ss.
- Marazzi, F. (1998), «I patrimoni della chiesa romana e l'amministrazione papale fra tarda antichità e altomedioevo», en P. Delogu (ed.), *Roma medievale. Aggiornamenti*, Florencia, pp. 35-45.
- Mombritius, B. (1475), *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collecta ex codicibus mss.*, Mediolani, ahora en *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses, H. Quentin et A. Brunet*, París, 1910; reprod. anast., Hildesheim/Nueva York, 1978.
- Moorhead, J. (1992), *Theodoric in Italy*, Oxford.
- Neri, V. (1992), *Medius Princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bolonia.
- Noble, T. F. H. (1993), «Theodoric and the Papacy», en *Teodorico il Grande e i Goti in Italia*. Atti del XIII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Milán, 2-6 de noviembre de 1992), Cisam, Spoleto, pp. 405-407.
- Noce, C., Dell'Osso, C. y Ceccarelli Morolli, D. (2006-2008), «Concili greci», en A. di Berardino (ed.), *I canoni dei concili della chiesa antica*, 2 vols., Istituto Patristico Augustinianum, Roma.
- Picotti, G. B. (1939), «Sulle relazioni fra re Odoacre e il senato e la Chiesa di Roma»: *Rivista Storica Italiana* 4/5, pp. 363-386.
- (1958), «I sinodi romani nello scisma laurenziano», en *Studi in onore di G. Volpe* II, Florencia, pp. 741-786.
- Pietri, Ch. (1966), «Le Sénat, le peuple chrétien et le partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)»: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* (École Française de Rome) 78, pp. 123-139.
- (1997), «La conversion de Rome et la primauté du pape (IV-VI s.)», en Íd. (ed.), *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, I, Roma, pp. 23-47.
- Pohlkamp, W. (1983), «Tradition und Topographie: Papst Silvester I. (314-335) und der Drache vom Forum Romanum»: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 78, pp. 1-100.
- (1984), «Kaiser Konstantin, der heidnische und die christliche Kult in den *Actus Sylvestri*»: *Frühmittelalterliche Studien* 18, pp. 357-400.
- (1988), «Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung», en *Fälschungen im Mittelalter*, vol. 2, Hannover, pp. 413-490.
- (1992), «Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten»: *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte* 19/1 (Mittelalter-Moyen Âge), pp. 117-196.
- Price, R. y Gaddis, M. (eds.) (2005), *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 1, Liverpool.
- Prinzivalli E. (ed.) (2015), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, Roma.

- (2019), «I primi tre secoli della chiesa di Roma. Analisi di due fattori identitari», in *Id.* (ed.), *Il cristianesimo antico in Occidente fra tradizioni e tradizioni* (Fundamentis novis), Roma, pp. 9-36.
- Sardella, T. (1996), *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Mannelli.
- (2015), *Il cristianesimo in Occidente dalla fine dell'Impero ai regni romano-barbarici*, in E. Prinzivalli (ed.), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, pp. 329-358.
- Scorza Barcellona, F. (2000), s.v. «Silvestro I», in *Enciclopedia dei Papi I*, Roma, pp. 321-333.
- Stein, E. (1949), *Histoire du Bas-Empire II. De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Paris/Bruselas/Ámsterdam.
- Teja, R. (2006), «Iglesia y poder: el mito de Constantino y el Papado Romano»: *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval 2/1*, pp. 1-12.
- Thiel, A. (1867), *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, Braunsberg.
- Ullmann, W. (1987), *Il papato nel Medioevo [1078]*, Roma/Bari.
- Vacca, S. (1993), «Prima Sedes a nemine iudicatur». *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, (Miscellanea Historiae Pontificiae, LI), Roma.
- Vian, G. M. (2004), *La donazione di Costantino*, Bologna.
- Vitiello, M. (2005), *Momenti Di Roma Ostrogota: Aduentus, Feste, Politica*, Stuttgart.
- Von Dobschütz, E. (1912), «Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis», in *Kristischen Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig.
- Wipszycka, E. (2015), *Il consolidamento degli episcopati nelle grandi città cristiane*, in E. Prinzivalli (ed.), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, pp. 251-280.
- Wirbelauer, E. (1993), *Zwei Päpste in Rom: der Konflikt zwischen Laurentius aund Symmachus (418-514)*, München.
- Zecchini, G. (1980), «I 'Gesta de Xysti Purgatione' e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia 34*, pp. 60-74.