

Los Concilios Ecuménicos: la querrela sobre la convocatoria y la presidencia sinodal

Desde las disposiciones del 311-313 de Galerio y Constantino-Licinio hasta la recopilación del *Codex Theodosianus* en el 438, los cristianos conquistaron un espacio cada vez más relevante en la legislación del Estado. Cuanto más fue creciendo y fortaleciéndose la Iglesia, tanto más reivindicó el derecho a establecer normas morales y jurídicas para la convivencia civil, impregnando de contenido cristiano la *leges* del Estado. De aquí la *vexata quaestio* de los historiadores del derecho tardo-antiguo: si fue la Iglesia a cristianizar el derecho, o al contrario el cristianismo a ser normativizado y ‘juridizado’ por el Estado¹.

Aun manteniéndose al margen de una participación activa en la vida de la Iglesia, Constantino había inaugurado una etapa nueva del cristianismo en la que al emperador competía un papel de guía no sólo política sino también eclesiástica. El primer concilio ecuménico (de un ecumenismo significativamente co-extensivo con el imperio romano) fue convocado y presidido por él, aunque fuera todavía *pontifex maximus*, como ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός τῆς Ἐκκλησίας².

Por otra parte, más allá de las intenciones muy políticas de su ‘inventor’, los concilios ecuménicos – que en los primeros siglos tuvieron significativamente lugar en la *Pars Orientis*– se presentaban como la sede más idónea para expresar la comunión entre las iglesias y aclarar el *depositum fidei*. De aquí la tensión entre lo que podríamos definir la politización de los sínodos y las tentativas de recuperación de la eclesialidad de estos importantes órganos, sobre todo por parte de los obispos romanos.

Durante el siglo V se consuma en Occidente un paso significativo en la relectura del papel de Pedro dentro del colegio de los apóstoles y de la transmisión de su cometido jerárquico a la Iglesia de Roma, fundada por él³. No sólo la Iglesia romana, sino que también la iglesia universal traería su origen de Pedro, del cual, por lo tanto, emanaba la disciplina eclesiástica. El mayor avance en esta dirección tuvo lugar bajo el papado de León I, pero en nuestra opinión antes de la disputa acerca del canon 28 del

¹ Caron (1982), Crifò (1999), Falchi (2008), 136 sg.

² Sobre esta fórmula, acuñada por Eusebio (*Vita Constantini* IV,24), v. Dvornik 1966, 753-754, Decker-Dupuis-Masay (1980), y también Girardet (1992) I, 445.

³ Maassen (1853), Tillard (1978), 291-325, Garuti (1990), Schieffer (1991), 433-451, Acerbi (2000).

Concilio de Calcedonia (451) que, otorgaba a Constantinopla Νέα Ρομη prerrogativas primaciales, convirtiéndola en la segunda sede después de la Roma *senior*.

Creemos que fue en el controvertido II concilio de Éfeso (449)⁴, conocido como *Latrocinium Ephesinum*, cuando la Iglesia occidental reivindicó por primera vez, con una energía sin precedente en la entonces todavía breve historia del papado, una potestad primacial y una jurisdicción eclesiástica universal: un sínodo podía ser en línea con la tradición apostólica sólo si tenía el *placet* del obispo de la sede de Roma en cuanto sucesor de Pedro.

Éfeso II no fue considerado ecuménico por la cristiandad occidental, *in primis* porque Dióscoro de Alejandría, encargado por Teodosio II de asumir la presidencia sinodal, no había actuado en virtud de unas instrucciones o de una delegación recibidas por el papa, León Magno, contrariamente a lo que por ejemplo había hecho Cirilo en el I concilio de Éfeso (431)⁵. La interpretación del pontífice romano, y la de la posterior historiografía conciliar de impronta católica, prefería ignorar la realidad histórico-jurídica de la *pars Orientis*: hasta ese momento la convocatoria de un concilio general había sido asunto de exclusiva competencia del *basileus*, y nadie más que él era árbitro de decidir sobre la oportunidad o no de celebrarlo. Además, el elemento que hasta entonces había decidido la ecumenicidad de una asamblea sinodal había sido la exclusiva voluntad del convocante⁶. También la presidencia y la dirección efectiva⁷ habían sido competencia de los *principes*⁸, pese que a menudo éstos las encomendasen a comisarios laicos o a obispos de su confianza⁹.

Sólo desde una perspectiva occidental estas iniciativas, así como otras numerosas intervenciones (por ejemplo la designación de obispos o la creación de circunscripciones eclesiásticas) promovidas por el emperador durante la antigüedad tardía, pueden ser vistas como ingerencias injustificadas o abusos de poder. También

⁴ Una reinterpretación historiográfica del concilio de Éfeso II se encuentra en Acerbi (2001).

⁵ A propósito del cual los legados de papa Celestino habían podido constatar que “la sentencia emitida en contra de Nestorio era valida porque a esta asamblea de obispos han participado, personalmente y a través de sus legados, los obispos y de Oriente y Occidente”, v. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) I-IV, E. Schwartz ed. (Berlín 1927-1982) I,1,3, 58-61.

⁶ Mozzillo (1954), 105 sgg., Routhier (1993).

⁷ También Gelzer (1907), 142-155 distingue entre presidencia y dirección ejecutiva, entre ‘president’ y ‘chairman’.

⁸ Chrysos (1979), 1-17. En Calcedonia, escribe Grillmeier (1991), II,1, 190 n.38, León “se atribuye un cierto derecho de consenso para la presidencia del concilio, sin justificarlo legalmente ni poder hacerlo”. Cfr. también Peri (2002), 506-507.

⁹ En Éfeso II por ejemplo el emperador encarga a Dióscoro de la presidencia, v. ACO II,1,1, 69, *sacra* del 30 marzo 449

quien ostentaba la máxima autoridad religiosa y eclesiástica, el pontífice, era, en campo religioso y civil, súbdito del *Basileus*¹⁰. Para comprender esta realidad tan distinta de la actual — recordamos que según las disposiciones vigentes del derecho canónico (*Corpus Iuris Canonici*, cánones 338 y 341) solamente el papa puede convocar, transferir, suspender, legitimar los concilios ecuménicos atribuyéndoles validez jurídica, solamente el papa puede presidirlos y fijar su orden del día — es fundamental tener presente que en el siglo V Imperio e Iglesia no son dos entidades distintas: la Iglesia es una institución del Imperio romano-cristiano cuyo objetivo último es la paz en la tierra subordinada esta última a un diseño soteriológico. A la luz de esta ideología resultan perfectamente comprensibles las competencias reconocidas al *christianissimus imperator*, vicario de Cristo en la tierra, *isoapostolo*, *nomos empsychos*¹¹ (ley encarnada) en defensa de la unidad dogmática y de la ortodoxia doctrinal¹², así como resulta claro que las praxis política, administrativa y legislativa tuvieran como fin el orden, la *taxis*, presupuesto de esta unidad. En el plano del derecho la unidad se manifiesta tanto a nivel legislativo como judicial: “la legislación canónica y civil, como sus respectivas instancias, no forman dos sistemas separados sino que se entrelazan en un único orden jurídico”¹³. Si es responsabilidad del emperador respetar y hacer aplicar las leyes civiles, cuya promulgación le ha sido encomendada por Dios para el bien de la humanidad, mucho más tendrá que observar los *sacri canones* y las *divinae leges* que *pro salute animarum constitutae sunt*.

En el encendido debate sobre los diferentes criterios de análisis y juicio que hay que aplicar a la identidad histórica de un concilio, la legitimidad de las pretensiones papales durante el primer milenio es avalada en una perspectiva meramente occidental por una historiografía confesional que, efectuando una especie de *feedback*, intenta aplicar a los primeros sínodos ecuménicos el fruto de la consolidación canonística de los derechos primaciales de Roma que tardó mucho tiempo en realizarse.

¹⁰ Pertusi (1976), 481-568, Piccinini (1991), 87-112, Clauss (1993), Bertelli (1994), Dagron (1996), Pitsakis (2001), 155-227. V. también McCormick (2000), 135-163, Carile (2000¹), 65-124, Id., 2000², Id. (2000³), Id. (2002), 75-96, Id. (2005), 395-441.

¹¹ Ramelli (2006). La estudiosa italiana investiga las concepciones platónicas del *nomos* y sus conexiones con lo divino, pues es en Platón donde se pueden individualizar las premisas teóricas de la concepción, que luego se difundirá en época helenística, imperial y tardoantigua, habitualmente atribuida a los estoicos, del soberano como *nomos empsychos*, ley encarnada y fuente del derecho positivo.

¹² Dvornick (1951), Simonetti (2002).

¹³ Dvornik (1966), 611-658, Pertusi (1990), 31-32, Pitsakis, (1991), 17-31; Id. (1994), 99-132; Joannou (1972), 38, Runcimann (1988).

La convocatoria de los concilios ecuménicos ha sido objeto de una larga y polémica diatriba histórico-teológica, sobretodo en ámbito católico. En el siglo XIX el gran historiador de la institución conciliar, Carl Joseph von Hefele, con rigor documental no exento de espíritu de apología confesional, corrigió sólo en algunos puntos los enfoques de estudiosos y teólogos del pasado (Bellarmino, Passaglia, o Tommasino entre otros) unánimes en defender la convocatoria imperial previa aprobación o incluso por mandato del obispo de Roma. Estas tesis derivaban en parte de un documento falsificado, las decretales pseudo-isidorianas, según las cuales un sínodo, para ser legítimo, tenía que ser convocado y dirigido por el papa. Hefele transmitió sus ideas a Franz Xaver Funk, discípulo y sucesor suyo en la prestigiosa cátedra de *Kirchengeschichte* en la Universidad de Tübingen. Estudiando en profundidad los concilios de los primeros siglos, Funk llegó en sus investigaciones a evaluar testimonios textuales que evidenciaban cómo los emperadores, al convocar los primeros grandes concilios ecuménicos, habían ejercido un derecho pleno y autónomo, sin la colaboración del pontífice romano. Funk expuso sus teorías primero en la *Real-Encyclopädie der christlichen Altertüm*, atrayéndose ásperas críticas, y sucesivamente, en 1882, en la *Tübinger Theologische Quartalschrift*¹⁴. Los enfoques de Funk desencadenaron violentas reacciones: la más dura fue la del teólogo neo-escolástico Matthias Joseph Scheeben que en la voz ‘Konzil’ redactada por el *Kirchenlexikon* (III,779) tomó posición acerca de la convocatoria de los concilios desde una perspectiva teológico-sistemática (“Sólo el papa podía convocar un sínodo desde un punto de vista de su *auctoritas* jurídica aunque éste delegara en el emperador la tarea de extender las invitaciones y de tomar las medidas necesarias para hacer materialmente posible el concilio”). La dura oposición de Scheeben indujo a Funk a reconsiderar la cuestión en mínimos detalles, estudiando todas las cartas imperiales de convocatoria llegadas hasta nosotros. Estas fueron sus conclusiones: “Los emperadores consideraban la convocatoria de los concilios como una cuestión de su exclusiva competencia, un acto que entraba entre los ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας, aunque a veces se inspirasen en los consejos de algunos obispos. Pero la idea de que fuera necesaria la aprobación del pontífice era muy lejana de sus mentes. La afirmación de Scheeben según la cual los

¹⁴ Funk (1882), 561-602. Años después declaraba: “No ignoraba que los progresos de la ciencia se consuman entre duras luchas y que muchas cosas hoy consideradas verdades unánimemente aceptadas se han impuesto paulatinamente y sólo después de haber sido condenadas durante mucho tiempo. Por lo tanto no podía esperarme que mis tesis fueran aceptadas sin más. Mientras muchos ilustres estudiosos me expresaron su conformidad, otros creyeron tener que rechazarlas”.

emperadores no podían actuar sin previo acuerdo con el pontífice es una hipótesis que no encuentra apoyo en las fuentes. No sólo los emperadores se arrogaban el derecho de convocar los concilios sino que este derecho les era plenamente reconocido por los contemporáneos”¹⁵. Funk salió victorioso en la batalla, y hoy casi todos los historiadores coinciden con él en contra de Scheeben.

En el proceso de demonización empezado en Calcedonia del sínodo de Éfeso II la convocatoria sin el beneplácito de Roma será utilizada como un argumento de peso por Leon I. El diacono romano Lucencio durante el concilio del 451 lamentará que en el 449 Dióscoro de Alejandría “ha osado hacer un concilio sin la delegación del trono apostólico. Cosa que nunca se ha hecho y que no se tiene que hacer”¹⁶. Esta afirmación no entra en el contexto del *ius conditum*, sino que expresa una opinión *de iure condendo*, manifestando una sensibilidad y una exigencia eclesiales que empezarán a aflorar mucho más tarde¹⁷. En las notas de Severino Binio citadas por Mansi queda así resumida la asunción acrítica *ex post* de lo que se habría formalizado sólo después de Calcedonia: “*Theodosius imperator, Chrysaphii eunuchi fraude et dolo inductus,, usurpata sibi pontificia auctoritate, synodum oecumenicum contra ius et consuetudinem ecclesiae indixit*”¹⁸.

No hay duda que en el plano del *ius* y de la *consuetudo* la convocatoria de Éfeso II incumbía al emperador¹⁹. El *iter* formal es adquirido en la praxis²⁰ (no contestada frontalmente ni siquiera por el papa León): el emperador no sólo convoca el concilio sino que establece el número de los participantes, nombra la comisión que dirige los trabajos²¹, impone la aceptación de una fórmula reconociéndola vinculante desde un

¹⁵ Ibidem, 563.

¹⁶ El docto editor de los *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Edward Schwartz, escribe: “sólo el emperador tiene el derecho de convocar un sínodo imperial; los debates, para ser legítimos, tienen que empezar con la lectura y verbalización del mensaje oficial a través del cual el emperador ha ordenado que el concilio se reuniera e indicado las controversias que resolver. El emperador es libre de participar a las sesiones personalmente o de hacerse representar. El intento de Teodosio II de renunciar a este derecho (encargando a Dióscoro la presidencia) fracasó y sus sucesores encargaron de la presidencia del concilio de Calcedonia a los funcionarios imperiales”, v. ACO II,IV, 15.

¹⁷ Samuel (1970), 325: “the words of Lucentius had its basis, not in history, but in the papal theory which Rome had begun to work out”.

¹⁸ Mansi VI, 503.

¹⁹ Funk (1897), 39 sgg, Kissling (1920), 40-85; v. también R. Teja (1999), 27 sgg.

²⁰ Haacke, (1953), 95-177, especialmente 96-101, Gaudemet (1958), 451-466.

²¹ Los comisarios imperiales— οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες — que en Calcedonia moderarán energicamente los debates— en Éfeso desempeñan un papel marginal de control del procedimiento (por ejemplo establecer el orden del día según las instrucciones de la *sacra*, regularizar los debates, vigilar las votaciones). Elpidio *comes sacri consistorii* y Eulogio *tribunus* habían sido encargados, a través de la *sacra* imperial a ellos dirigidas, de mantener el orden y de prevenir motines, v. ACO II,I,1, 72.

punto de vista jurídico e inflige sanciones a quien la rechaza²². Es más que probable que se responsabilizara también de los gastos de organización (aprestando los medios por los viajes de los participantes y vigilando las instalaciones en el lugar de recogida)²³.

En el plano del derecho positivo y de la *consuetudo* Teodosio no usurpa una autoridad que competía al pontífice y por eso el pontífice la acepta. En el siglo V, el obispo de Roma, habitualmente invitado a participar a los sínodos, se atenía a la costumbre de hacerse representar por miembros de su clero²⁴. Lejos de discutir al emperador el derecho de convocatoria, al contrario alegrándose de encontrar en él un ‘alma sacerdotal’²⁵, lo secunda (su aprobación del concilio estaba implícita en el envío de los legados²⁶). Posteriormente, aunque en desacuerdo con algunas iniciativas del *basileus* abiertamente orientadas en favor del monofisismo, opta por una contraposición indirecta: condena sin reticencia la doctrina, pero sin involucrar a la persona del emperador²⁷.

Es significativo que los autores monofisitas — con clara intención de refutar la primacía romana — reivindiquen, en contra de Calcedonia, el derecho imperial de convocatoria (que no casualmente será uno de los argumentos de la autodefensa de Dióscoro²⁸). Este es el testimonio de Juan Filopono: “No es poder del obispo de Roma hacer un concilio, sino de los emperadores. Así fue en el II concilio de Éfeso, que Dióscoro reunió por voluntad de Teodosio”²⁹.

Solamente después de Éfeso II, al invitar al nuevo emperador a convocar un sínodo ecuménico que anulara las definiciones del precedente, el pontífice romano subraya con énfasis el papel de la sede primacial que debe otorgar su *assensum-consensum*. Pero este *assensum* es el primer paso de un nuevo *ius condendum* – de cuyas implicaciones ni

²² V. Dvornick (1934), 95-108.

²³ Sobre este aspecto no tenemos confirmación por parte de las fuentes. Sabemos que el emperador asumía los gastos de desplazamiento de los participantes, v. Teja (1995) e Id. (1999), 72

²⁴ El minucioso análisis de Jalland (1941) - v. la “*Additional Note*” tit. “*the relations of the legates of the Roman See with the early councils*”, 253-262- ha mostrado que hasta el II concilio de Éfeso a los legados romanos no se concedía un papel preeminente en los procedimientos ni en los debates. Hasta entonces había sido suficiente su participación en el sínodo: León, ep. 33 ad *synod. Ephesinum*, v. ACO II,IV 16: “invité a nuestros hermanos para que estén presentes (ut intersint) en la santa asamblea”.

²⁵ Como León escribe al sínodo: “*pie ac religiose christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium*” (ACO II,IV, 15).

²⁶ ACO II,IV, 15-16.

²⁷ También en el caso de Calcedonia el papa en un primer momento no está de acuerdo con el emperador con cuya autoridad en cualquier caso termina por conformarse, v. ACO II,IV, 47-48.

²⁸ En Calcedonia, sentado en el banquillo de los acusados, Dióscoro intentará inútilmente defenderse diciendo que Teodosio “ordenó que se reuniera un concilio y así se hizo por asentimiento divino (κατὰ θεῖον νεῦμα) y del piadoso emperador”, v. ACO II,I,1,67.

²⁹ De los Τμήματα de Juan Philopono conservamos sólo algunos fragmentos insertados en la obra de Miguel el Sirio, v. Jugie, (1934), 189.

siquiera León es del todo consciente — y no la aplicación formal del *ius conditum*³⁰. El concilio es, para León, “un banquete imperial”³¹ que sólo al emperador compete convocar, aunque no sin la conformidad o aprobación del obispo de Roma (“*et ex praecepto Christianorum principum et ex consensu Apostolicae sedis*”³²). La formulación es muy interesante: en clave de *ius conditum* hay que subrayar la distinta acepción de los dos términos: sólo *praeceptum* tiene el explícito significado yusivo propio del lenguaje jurídico, mientras que *consensus* expresa una condición necesaria (hoy se lo llamaría opinión vinculante), pero sucesiva (no necesariamente en sentido cronológico) y subordinada. En el plan *de iure condendo* es de gran importancia que el *praeceptum* imperial *deba* ser acompañado por el *consensus* eclesial.

Concordamos con De Vries que es en Calcedonia donde por primera vez se enfrentan dos distintas concepciones de la estructura interna de la iglesia³³: principio monárquico occidental y principio colegial oriental, pero creemos que en Éfeso II esta contraposición se había hecho ya dramáticamente evidente. El sínodo del 449 llama nuestra atención sobre varios aspectos que serán objeto de la posterior teología conciliar y eclesiología ‘romana’. Como “obispo de la Iglesia universal” o “arzobispo de todas las iglesias”, León creía poder reivindicar el *status* de interprete auténtico de la doctrina: esto se deduce de la epístola en la que anuncia al emperador el envío a través de sus legados del *Tomus* del que con mucha contundencia afirma contener “lo que la Iglesia católica cree y enseña universalmente acerca del misterio de la Encarnación”. Acabado el concilio, el papa escribe al emperador Teodosio recordándole haber recibido de Pedro el poder de defender la verdad; por lo tanto, el sínodo recientemente finalizado había sido una amenaza a la fe; era ilegítimo porque no había aceptado su *Tomus* al que esperaba una adhesión incondicional. Pero la autoridad reivindicada en cuanto sucesor de Pedro, encontraba en Oriente obstáculos muy fuertes en materia de fe y de comunión, de liturgia y disciplina y, sobretodo, de jurisdicción.

En Calcedonia la distancia entre la opinión del papa y los padres conciliares acerca de la importancia de la intervención del obispo de Roma emerge de modo inequívoco a propósito de la formulación de la condena de Dióscoro de la que el pontífice se sentía el

³⁰ De Vries (1974), 659.

³¹ ACO II,III,2, 94.

³² ACO II,IV, 71.

³³ Se han escrito muchas páginas a cerca de la diferencia entre la idea de León sobre la participación de la sede primacial en un concilio y la realidad oriental: cfr. por ejemplo Klingenberg (1952), 37-112, y Wolf (1976); Jalland (1941), 64-82 es criticado por Stockmeier (1964), 205-219 que subraya el derecho de convocatoria imperial expresado por términos como *velle*, *iubere*, *constituere*, *praecipere*. Cfr. también Joussard (1957), y Schieffer (1991).

autor (“*Leo per nos et per presentem sanctam synodum*”), y que, al contrario, el concilio consideraba iniciativa propia. Durante el sínodo los legados reiterarán que el papa podía considerar nulo Éfeso II no sólo porque sus decisiones eran contrarias a la fe sino porque el pontífice, representado por sus legados, no se había adherido a las conclusiones del concilio³⁴. Pero, como hemos adelantado, en Oriente hasta ese momento la validez de un sínodo no dependía de la posterior ratificación de la Sede Romana³⁵.

Con Éfeso II se advierte por primera vez la fuerte y autoritaria acentuación del consenso romano como condición necesaria para la aceptación de la validez de un sínodo. Desde ese momento en la *Pars Occidentis* del Imperio se empezará a considerar al obispo de Roma, *patria legum* y también *fons sacerdotii*, como único intérprete, para ambas partes del Imperio, de la ley canónica decretada por los concilios ecuménicos³⁶: Aquí se encuentra la premisa de la incomunicación e incomprensión eclesiológica que, en siglos sucesivos, marcarán las relaciones entre catolicismo romano y oriente ortodoxo³⁷.

ACERBI, S. (2000), *El papado en la antigüedad*, Madrid

ACERBI, S. (2001), *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II concilio di Efeso (449)*, Madrid

ACERBI, S. (2008), “¿Una tolerancia intolerante? Roma y las Iglesias de Oriente”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* II, pp. 209-230

BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (2001) “La teocracia bizantina, compromiso entre el poder y el espíritu”, *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos* 22, pp. 193-212

BERTELLI, (1994), “Lex animata in terris”, en F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Milano

BONAMENTE, G. (1995), “La svolta costantiniana”, en E. DAL COVOLO Y R. UGLIONE (eds.) *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma, S. 91-116

CARILE, A. (2000¹), “Le insegne del potere a Bisanzio”, en VV.AA, *La corona e i simboli del potere*, Rimini, pp. 65-124.

CARILE, A. (2000²), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna.

CARILE, A. (2000³), “La sacralità rituale dei basileis bizantini”, en F. CARDINI Y M. SALTARELLI (eds.), *Adveniat Regnum. La regalità sacra dell'Europa cristiana*, Genova.

³⁴ ACO II,I,3, 38.

³⁵ F.X. Funk, 1907, 119 sgg.

³⁶ Ibidem: “*Cum igitur Sedis Apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem Sedis istius illicita praesumptio nitatur: tunc enim Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas (...)* [quien intentará oponerse] *fides et reverentia nostri violatur imperii (...). Sed hoc illis omnibus [episcopis] pro lege sit quiquid sanxit vel sanxerit Apostolica Sedis auctoritas ita ut, quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur...*”.

³⁷ Morini (2002), II, 833-939, Stiernon (1962), Dvornik (1964), Acerbi (2008)

- CARILE, A. (2002), "Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino", en A. PANAINO (ed.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Atti del Convegno di Studi del Grande Oriente d'Italia, Milano, pp.75-96,
- CARILE, A. (2005), "Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma", en *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo, LII Settimana Internazionale del Centro di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, pp. 395-441, tavv. XXII, figg. 34.
- CARON, P.G. (1982), "Natura giuridica del sistema dei rapporti fra stato e chiesa nell'impero romano e nell'impero bizantino", *Studi in onore de Cesare Sanfilippo II*, Milano, pp. 61-75.
- CHRYSOS, E. (1979), "Konzilspräsident und Konzilsvorstand", *Annuaire Historiae Conciliorum* 11, pp.1-17.
- CLAUSS, M. (1993), «Die symphonia von Kirche und Staat zur Zeit Justinians», en K. DIETZ ET ALII (eds.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65 Geburtstag gewidmet*, Würzburg, pp. 579-593.
- CRIFÒ, G. (1999), "Considerazioni sul linguaggio religioso nelle fonti giuridiche tardo-occidentali", *Cassiodorus* 5, pp. 123-142
- DAGRON, G. (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le «cesaropapisme» byzantin*, Paris
- DE DECKER, D. –DUPUIS-MASAY, G. (1980), "L'épiscopat de l'empereur Constantin", *Byzantion* 50, pp 118-157.
- DE VRIES, W. (1974), *Orient et Occident, les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris.
- DVORNICK, F. (1934), "The Authority of the State in Ecumenical Councils", *The Christian East* 14, pp. 95-108
- DVORNICK, F. (1951), "Emperors, Popes and general Councils", *Dumbarton Oaks Papers* 6, pp. 3-23
- DVORNIK, F. (1964), *Byzance et la primauté romaine*, Paris
- DVORNIK, F. (1966), *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, Washington
- FALCHI, G.L. (2008), "Église et Empire au IV^e Siècle. De l'Empire «laïc» à l'Empire «confessionnel»", en J.N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire Chrétien et Église aux IV^e et V^e Siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, pp. 131-153
- FUNK, F.X. (1882), "Die Römische Sthul und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums", *Tübinger Theologische Quartalschrift* 64, pp. 561-602
- FUNK, F.X. (1897), *Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Paderborn
- FUNK, F.X. (1907), "Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden", en *Kirchen-geschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, Paderborn.
- GAUDEMET, J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, pp. 451-466.
- GARUTI, A. (1990), *Il Papa patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale*, Bologna
- GELZER, H. (1907), "Die Konzilien als Reichsparlamente", en *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig, pp. 142-155
- GIRARDET, K. M. (1992), "Konstantin als Vorsitzender von Konziliens" en G. BONAMENTE Y F. FUSCO (eds.), *Costantino il Grande dall'antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 18-20 dicembre 1990, I, Macerata, I, pp. 445ss
- GRILLMEIER, A. (1991), *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* II, 1: *La ricezione di Calcedonia (451-518)*, Brescia.
- HAACKE, R. (1953), "Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)", en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, II, pp. 95-177
- JALLAND, T. (1941), *The Life and the Times of St. Leo the Great*, London.
- JOANNOU, P. (1972), *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-470)*, Roma.
- JOUSSARD, G. (1957), "Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine", *Istina* 30, pp. 485-496.
- JUGIE, M. (1934), "La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites", *Echos de Orient* 33, pp. 181-189.
- KISSLING, W. (1920), *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo I. bis Gelasius I. (440-496). Eine historische Untersuchung*, Paderborn, pp. 40-85
- KLINGENBERG, H.M. (1952), "Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Grossen", *ZsavSt.K* 38 (1952), pp. 37-112

- MAASSEN, F. (1853), *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechstens Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn
- MCCORMICK, M. (2000), "Emperor and Court en Late Antiquity: Empire and Successors. A.D. 425-600", en CAMERON, B. WARD-PERKINS Y M. WHITBY (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge, pp. 135-163.
- MORINI, E. (2002), "Roma e la pentarchia", en *Roma tra Oriente ed Occidente, XLIX Settimana del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, II, pp. 833-939
- MOZZILLO, A. (1954), "Dei rapporti tra gli imperatori e i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano", *Archivio giuridico Filippo Serafini* 16, pp. 105-148.
- PERI, V. (2002), "I Concili Ecumenici come struttura portante della gerarchia ecclesiastica", en M. FERRARI (ed.), *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, Roma-Padova, I, pp. 497-521.
- PERTUSI, A. (1976), "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", en *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo, XXIII Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, pp. 481-568
- PERTUSI, A. (1990), *Il pensiero politico bizantino*, Bologna
- PICCININI, P. (1991), *La regalità sacra da Bisanzio all'Occidente Ostrogoto*, Bologna.
- PITSAKIS, K.G. (1991), "La synallèlia, principe fondamentale des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines", *Kanon*, 10, pp. 17-31;
- PITSAKIS, K. G. (1994), "Ius graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe", en A. Coppola (ed), *Incontro tra canonici d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari, pp. 99-132;
- PITSAKIS, K.G. (2001) "Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté 'd'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient", *Bizantinistica. Rivista di studi bizantino-slavi* II, 3, pp. 155- 227.
- RAMELLI, I. (2006), *"Il Basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Napoli
- ROUTHIER, J. (1993), *La réception d'un concile*, Paris.
- RUNCIMANN, S. (1988) *La teocrazia bizantina*, introd.y trad. de V. Peri, Firenze
- SAMUEL, V.C. (1970), "Proceedings of the of the Council of Chalcedon and its Historical Problems", *The Ecumenical Review* 22, pp. 321-347
- SCHIEFFER, R. (1991), "Das Papst als Patriarch von Rom", en M. Maccarone (ed.), *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico. Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano, pp. 433-451
- SIMONETTI, M. (2002¹), "L'imperatore arbitro nelle controversie cristologiche", *Mediterraneo Antico* 5, pp. 445-459
- SIMONETTI, M. (2002²), "Il concilio, il papa e l'imperatore", en *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V, XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, pp. 25-34.
- STIERNON, D. (1962), "Rome et les Églises orientales", *Euntes Docete*, 15, pp. 317-385
- STOCKMEIER, P. (1959), *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München, pp. 205-219.
- TEJA, R. (1995), *La "tragedia" de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander.
- TEJA, R. (1999), *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Madrid
- TILLARD, J. (1978), "La juridiction de l'évêque de Rome", *Irenikon*, 51, pp. 291-325
- WOLF, E. (1976), "Die Entstehung der kaiserlichen Synodengewalt unter Konstantin der Grossen, ihre theologischen Begründung und ihre kirchliche Reception", en G. RIHBACK (ed.), *Kirche Angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt