



LA UNIDAD DE LAS ESCRITURAS

ALFONSO DELGADO

“Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae...” (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática “*Dei Verbum*” sobre la Revelación Divina, n. 12).

El texto de la Constitución “*Dei Verbum*” (en adelante, DV) que encabeza estas páginas, dirigido por el Concilio Vaticano II a los intérpretes de las Sagradas Escrituras, ha servido de motivación y de guía al presente trabajo de investigación teológica, ya que el objetivo de este estudio se sitúa en el intento de aportar al tema de la unidad de las Escrituras una perspectiva que consideramos de vital importancia en orden a una correcta hermenéutica bíblica.

Dado que el carácter de *Sacra Scriptura* de los escritos bíblicos se pone de manifiesto en la Iglesia, nos preguntamos, precisamente, cómo es considerada la unidad de las Escrituras por la Iglesia católica, y cuál es el fundamento último de esa unidad que es capaz de detectar en los libros que componen la Biblia: ¿se trata de una unidad literaria o de composición?, ¿procede directamente de la unidad de sus textos, o es necesario situarla en un contexto distinto, como resultado de una unidad más profunda, de un orden superior, que es necesario precisar? (1).

(1) Uno de los *modus* presentados en el último período de sesiones del Concilio Vaticano II hacía referencia al texto de DV 12, y se expresaba así: “*Unus Pater, loco (unitatem) totius Scripturae, petit ut dicatur unitatem utriusque Testamenti*”. La respuesta, fue formulada en estos términos: “*Non*



La expresión “unidad de toda la Escritura” (*unitas totius Scripturae*) que se encuentra en la DV constituye la primera explicitación de esta cuestión teológica como tal, en un documento oficial del Magisterio. Sin embargo, qué duda cabe que el tema de la unidad de los escritos bíblicos ya se encuentra subyacente en las primeras disposiciones de la Iglesia sobre los libros sagrados —en la formación del canon, por ejemplo. Por lo tanto, trataremos de poner de manifiesto todas las consideraciones de unidad que, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha expresado acerca de las Escrituras. Para ello recurrimos al análisis de los documentos procedentes de la función de Magisterio que han servido para expresar las enseñanzas de la Iglesia sobre los libros sagrados. Estos documentos corresponden a cuatro épocas o momentos doctrinales en los cuales se encuentran implicadas sucesivas consideraciones de unidad. Cada una de esas etapas posee su propia dinámica y su peculiar contexto, en el que resulta imprescindible penetrar en orden a precisar el alcance de alguna de esas consideraciones de unidad. La división de este estudio en cuatro partes o apartados obedece a la intención de reflejar lo más fácilmente posible estas diversas situaciones.

La primera etapa del Magisterio de la Iglesia acerca de los libros sagrados coincide con el momento de la formación del canon de las Escrituras. En ella trataremos de poner de manifiesto las apreciaciones de unidad que resultan del hecho fundamental básico y de la recepción de los libros para ser leídos *in ecclesia* y de su reunión dentro de un mismo conjunto canónico de escritos.

A continuación se abordará la problemática suscitada por las doctrinas dualistas, que atacan la unidad divina y desprecian el universo material, al mismo tiempo que cuestionan la economía veterotestamentaria y, por consiguiente, los escritos que tratan de ella. Frente a estas doctrinas, la Iglesia proclama, reiterativamente, su fe en el *unus Deus* y afirma la unidad de los testamentos, lo cual implica, a su vez, una referencia a la unidad de las Escrituras.

La siguiente cuestión escriturística se presenta a través de la respuesta a la reforma protestante, que enarbola de modo unilateral la doctrina de la “*Sola Scriptura*”. Por lo tanto, las consi-

admittitur, quia intentio textus *latius patet*”; cfr. *Sacrosantum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Schema Constitutionis dogmaticae de divina Revelatione. Modi a patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1965, 37 (*modus 29*).

deraciones de unidad surgirán del análisis de los decretos sobre las Escrituras promulgados en el Concilio de Trento.

Finalmente, el último apartado se referirá a los documentos emanados de los dos concilios vaticanos y a las encíclicas y demás documentos bíblicos publicados en el transcurso de tiempo entre ambos sínodos. La cuestión central reside en el tema de la inspiración de los escritos canónicos, afirmada por el Concilio Vaticano I y desarrollada posteriormente en los documentos pontificios subsiguientes.

Los dos primeros apartados, parten del análisis de documentos procedentes de los siglos IV a VI. Es probable que el lector eche de menos un estudio similar en textos patrísticos, como necesario complemento del análisis expuesto. Sin embargo, razones de unidad y la necesaria delimitación del campo material de observación han sugerido no abordar ese estudio patrístico, aun a riesgo de una posible limitación de los resultados. De todas maneras, al término del presente trabajo se podrá comprobar que las consideraciones de unidad procedentes de los documentos magisteriales analizados son suficientemente elocuentes como para llegar a conclusiones sólidas y, en cierta manera, definitivas, acerca del tema de la unidad de las Escrituras, aunque, evidentemente, no posean ese carácter respecto de otros temas escriturísticos.

En cuanto a la metodología empleada, la investigación se ha llevado a cabo a través del análisis directo e inmediato de las formulaciones magisteriales tal como se encuentran insertas dentro del propio contexto en que han surgido. A ello debe añadirse, cuando sea necesario, la observación de la trayectoria posterior de esas formulaciones en documentos que continúan y desarrollan las primeras exposiciones. Cabe señalar que se ha procurado enfocar exclusivamente aquellas cuestiones relacionadas directamente con el tema de la unidad de las Escrituras, y, a su vez, considerarlas sólo a través del prisma específico que permita detectar sus implicaciones para nuestro tema. Ello ha supuesto dejar de lado el tratamiento de algunas importantes cuestiones conectadas con la problemática que abordamos. Por lo tanto, sólo se encontrarán referencias a esos temas a través de notas a pie de página cuando ello resulte imprescindible, debido a que su clarificación es necesaria en virtud de las distintas consideraciones de unidad que podrían suponer. De aquí se desprende otra limitación en orden a aplicar las conclusiones de este estudio a esas cuestiones conexas, sin efectuar previamente una verificación crítica acerca de la posibilidad de ampliar los resultados obtenidos para el tema de la unidad de las Escrituras.



I. CANONICIDAD Y UNIDAD DE LAS ESCRITURAS

La primitiva Iglesia cristiana recibió del judaísmo una tradición compuesta, entre otros elementos, por unos textos que reciben el apelativo de *Escritura*. Estos escritos desempeñaban un papel de primera importancia en la instrucción religiosa del pueblo judío. Aunque existía una clara conciencia de que estos libros habían sido redactados por hombres (los libros tienen autoridad por proceder de Moisés, de los profetas, etc.), la religión judía profesaba que estos libros transmiten una comunicación de Dios a través de sus autores.

Dentro de la primera generación apostólica surgen también otras Escrituras cuando el relato de la *Buena Nueva* (Εὐαγγέλιον), recibida a través de Jesucristo (2), se consigna por escrito. Cada uno de los nuevos libros surge con una finalidad muy concreta y particular. Unos reflejan la predicación apostólica a oyentes con disposiciones diversas para recibir el mensaje de la gran novedad cristiana (procedentes del judaísmo palestino, de la diáspora, del helenismo, etc.). Otros van dirigidos a distintas personas y comunidades y ponen de manifiesto problemas, dificultades y situaciones muy diferentes entre sí. Por otra parte, no se observa en sus autores la intención o la conciencia de colaborar en una obra en común (3). No obstante, en poco tiempo los nuevos escritos comienzan a tener en la naciente Iglesia el mismo papel que las Escrituras antiguas y son asimilados a ellas (cfr. 1 Pe 3,15-16; 2 Tim 3,16). Las comunidades cristianas poseen, así, otras Escrituras procedentes de la generación apostólica que hablan directamente de Jesucristo.

De esta forma la Iglesia reunió las antiguas y las nuevas Escrituras. Se ha hecho notar (4) que los escritores eclesiásticos más antiguos no conocían más que un solo repertorio de Escrituras compuesto por el A.T. y por el N.T. Estas Escrituras formaban por sí mismas una sola y misma colección de libros santos en dos partes estrechamente coordinadas. Muy pronto, sin embargo, se estableció el uso de dar a estas dos partes nombres diferentes, pues

(2) En el N.T., Jesucristo no sólo aparece como *sujeto* de la predicación del "Evangelio", es decir, como aquel que predica el mensaje de salvación, sino también como su propio *objeto*, es decir, como aquel de quien habla ese mensaje predicado por la Iglesia; cfr. P. BLÄSER, *Evangelio*, en *Conceptos Fundamentales de Teología*, II, Madrid 1962, 87-92. De esta manera, la realidad sucristo.

(3) Cfr. A. TRICOT, *El canon de las Escrituras*, en A. ROBERT - A. TRICOT, *Iniciación Bíblica*, Ed. Jus, México 1957, 58.

(4) Cfr. *ibidem*, 45.

ciertos escritos atañen a la antigua Alianza y otros a la nueva Alianza. Así surgió la distinción entre A.T. y N.T.

Desde el primer momento de la vida de la Iglesia no faltarán otros movimientos extraños que tratarán de incorporar elementos cristianos a síntesis ajenas y opuestas al cristianismo. La literatura de la gnosis naciente, por ejemplo, presenta sus escritos bajo el nombre de los Apóstoles (5). Tampoco faltará una literatura popular que desarrolle bajo formas legendarias aspectos de la vida y de la predicación de Jesucristo. A esto hay que añadir que algunas tradiciones bajo el nombre de conocidos presbíteros presentan elementos no siempre seguros desde el punto de vista de la doctrina y de la praxis de la Iglesia (6). Es así como se irá haciendo cada vez más necesario contar con una regla o norma que sirva para distinguir los libros de las Escrituras de toda esta literatura que se presenta invocando las mismas prerrogativas que los libros sagrados.

A lo anterior hay que añadir otra dificultad no menos importante que surge en el propio ámbito de las comunidades cristianas. El A.T. había sido recibido a través de dos tradiciones diferentes, y los judíos de Alejandría poseían una lista de libros más amplia que los judíos palestinos. La fidelidad a estas dos tradiciones plantea divergencias sobre los libros que lo componen, y a favor de cada una de las tradiciones no faltan grandes padres de la Iglesia. La influencia de San Jerónimo a favor del canon palestino, por ejemplo, se hará sentir varios siglos más tarde, mientras que San Agustín se declara a favor del canon más extenso recibido del judaísmo alejandrino.

En cuanto al Nuevo Testamento (7), este problema se plantea estrechamente ligado al de la autenticidad literaria de los libros evangélicos, especialmente a partir del siglo II, cuando aparecen los montanistas pretendiendo haber recibido del Paráclito nuevas revelaciones (8). La apelación a la tradición, a través del llamado criterio de apostolicidad, es el argumento utilizado frente a estos errores montanistas. Cuando la autenticidad literaria de algún escrito neotestamentario está asegurada, su autoridad se ha-

(5) Cfr. P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, 188; vid. E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en DBS 1, 460-533.

(6) Cfr. P. GRELOT, *La Biblia...*, 199.

(7) Sobre el canon del A.T. y N.T. puede verse E. MANGENOT, *Canon des livres saints*, en DTC 2, 1569-1592; J. RUWET, *De canone*, en A. BEA, *De Sacra Scriptura in universum*, "Institutiones Biblicae" I, Pontificio Institutio Biblico, Roma⁴ 1943, 115-165; A. TRICOT, o. c., en *Iniciación Bíblica*, 55-71; A. BARUCQ - H. CAZELLES, *Le Canon des livres inspirés*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, I, Desclée, Tournai² 1959, 35-45; P. GRELOT, *La Biblia...*, 202-210.

(8) Cfr. H. HÖPFL, *Canonicité*, en DBS 1, 1034.



lla fundada sólidamente. En cambio, cuando existen dudas, se hace difícil distinguirlos de otros escritos edificantes. Esta identificación influye para que la autoridad de los libros aparezca ligada a su origen literario. Por lo tanto, toda apreciación crítica que ponga en duda la redacción de los libros por parte de un apóstol pone también en tela de juicio su canonicidad (9).

¿Cómo se realiza esta tarea de discernimiento entre las auténticas Escrituras y las que no lo son? En un primer momento la Iglesia no fija la lista limitativa por medio de un acto de autoridad. Más bien, conformándose a los usos dejados por las autoridades apostólicas y subapostólicas, se preocupa por no dejar que ningún escrito herético o sospechoso se introduzca entre los escritos que representan auténticamente la tradición de los apóstoles. De esta forma nos encontramos con el principio del *canon de las Escrituras*, no como una novedad ignorada en la época precedente sino como una conservación cuidadosa de un legado recibido que ocupa un lugar de primer orden en la vida de la Iglesia (10). En el punto de partida de la formación del canon de las Escrituras no hubo ninguna decisión formal de la Iglesia. Sólo hay el reconocimiento de un *uso normativo*. Habrá que esperar hasta el siglo iv para que algunos concilios provinciales o autoridades eclesiásticas dicten algunas normas sobre esta materia.

Desde el punto de vista del tema de este trabajo nos interesa determinar cómo este primer Magisterio hace frente al primer problema que se plantea en torno a los libros que forman parte de un depósito a custodiar y a transmitir. En otras palabras, nos preguntamos cómo la Iglesia considera la unidad de las Escrituras en el momento en que se rubrica autoritativamente la reunión de todos los libros en *un* mismo canon o elenco de escritos bíblicos.

Los testimonios del Magisterio de la Iglesia relativos a la exposición del canon de las Escrituras, durante estos primeros siglos, son los siguientes:

1. Concilio de Laodicea (años 341 a 381)
2. Sínodos africanos (años 393 a 421)
3. Epístola de San Inocencio I a Exuperio de Toulouse (año 405)
4. *Decretum Gelasianum* (años 382 y compilación posterior en el siglo vi).

(9) Cfr. P. GRELOT, *La Biblia...*, 207 ss.

(10) Cfr. *ibidem*, 199 s.

Estos documentos, al menos en su origen, proceden de la segunda mitad del siglo IV y de las primeras décadas del siglo V. Constituyen la etapa final de la formación del canon de las Escrituras (11), y han llegado hasta nosotros con el carácter que les confiere el hecho de proceder de la función de magisterio. Son, por lo tanto, el reflejo autorizado de esta primera consideración de la Iglesia acerca de sus Escrituras.

1. Concilio de Laodicea

Las antiguas colecciones conciliares incluyen las actas del Concilio de Laodicea de Frigia, celebrado después del Concilio de Antioquía del año 341 y antes del Concilio ecuménico de Constantinopla, en el año 381 (12). El texto de las disposiciones conciliares que ha llegado hasta nosotros (13) parece proceder de la fusión de dos colecciones diversas, si bien los indicios de la crítica interna muestran que nos encontramos ante un texto original filtrado a través de la tradición canónica de Frigia. Por otra parte, aunque existen discrepancias en torno a la fecha exacta, no se pone en duda el hecho de su realización (14).

Sesenta cánones recogen las determinaciones conciliares. Todos tienen carácter disciplinar, y esta ausencia de problemas doctrinales hace pensar en una tregua en los combates dogmáticos con el arrianismo (15). Los últimos dos cánones se refieren a los libros de las Escrituras. El canon 59 trata de la lectura de escritos privados y no canónicos en la Iglesia, mientras que el canon 60 expone una lista de los libros del A.T. y del N.T.

Aunque está cuestionada la procedencia del canon 60 (16), este catálogo de los escritos bíblicos representa una antigua lista que refiere el canon de las Escrituras admitido hacia fines del siglo IV en un gran número de iglesias orientales. Como dato importante hay que añadir que la lista de libros del A.T. sigue el canon palestino, es decir, faltan los libros deutero-canónicos. En

(11) Las posteriores exposiciones del canon de las Escrituras se encuentran en los documentos de los Concilios de Florencia (año 1442) y de Trento (año 1546), y serán consideradas oportunamente.

(12) Cfr. C. H. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907-1952 (en adelante, HEFELE), I-2, 989-990.

(13) El texto íntegro de las disposiciones conciliares puede verse en MANSI 2, 563-594; HEFELE I-2, 995-1027; para un resumen de su contenido, vid. E. AMANN, *Laodicée*, en DTC 8, 2612-1614.

(14) Cfr. E. AMANN, *Laodicée*, en DTC 8, 2611; P. PALAZZINI, *Laodicea (Concilio di)*, en *Dizionario dei Concili*, 2, 227.

(15) Cfr. HEFELE, I-2, 995.

(16) Cfr. HEFELE, I-2, 1027-1028; este autor aporta argumentos interesantes en favor de la autenticidad del canon 60.



la lista del N.T. sólo está ausente el Apocalipsis, que en el siglo IV todavía es considerado como apócrifo por algunos Padres griegos (17).

El texto de los cánones 59 y 60 es el siguiente (18):

Original griego

Canon 59. [“Οτι οὐ δεῖ ἰδιωτικούς ψαλμούς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδέ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης].

Canon 60. “Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι παλαιᾶς διαθήκης: α’ Γένεσις κόσμου. β’ Ἐξοδος ἐξ Ἀιγύπτου. γ’ Λευιτικόν. δ’ Ἀριθμοί. ε’ Δευτερονόμιον. ς’ Ἰησοῦς Ναυῆ ζ’ Κριταί, Ρούθ, η’ Ἐσθήρ. θ’ Βασιλείων πρώτη καὶ δευτέρα. ι’ Βασιλείων τρίτη καὶ τετάρη. ια’ Παραλειπομένων, πρῶτον καὶ δεύτερον. ιβ’ Ἔσδρας, πρῶτον καὶ δεύτερον. Βίβλος ψαλμῶν ἑκατὸν πενήκοντα. ιδ’ Παροιμίαι Σολομῶντος. ιε’ Ἐκκλησιαστής. ις’ Ἄισμα ᾠσμάτων. ιζ’ Ἰώβ. ιη’ Δώδεκα προφήται. ιθ’ Ἡσαΐας κ’ Ἰερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρήνοι καὶ ἐπιστολαί. κα’ Ἰεζεκιήλ. κβ’ Δανιήλ.

[Τὸ δὲ τῆς] καινῆς διαθήκης [ταῦτα]: Εὐαγγέλια δ’ κατὰ Ματθαῖον. κατὰ Μάρκον. κατὰ Λουκᾶν. κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις ὁποστόλων. Ἐπιστολαὶ καθολικαὶ ἑπτὰ οὕτως: Ἰακώβου α’. Πέτρου α’ β’. Ἰωάννου α’ β’ γ’. Ἰούδα α’. Ἐπιστολαὶ Παύλου ιδ’ πρὸς Ῥωμαίους α’. πρὸς Κορινθίους α’ β’. πρὸς Γαλάτας α’. πρὸς Ἐφεσίους α’. πρὸς Φιλιππησίους α’. πρὸς Κολοσσαεῖς ἄ. πρὸς Θεσσαλονικεῖς α’ β’. πρὸς Ἐβραίους α’. πρὸς Τιμόθεον α’ β’. πρὸς Τίτον α’ πρὸς Φιλήμονα α’.

Versión latina

Canon 59. Quod non oportet privatos et vulgares aliquos psalmos dici in ecclesia, nec libros non canonicos, sed solos canonicos veteris et novi testamenti.

Canon 60. Haec sunt quae legi oportet ex veteri testamento: 1. Genesis. 2. Exodus, id est, exitus ex Aegypto. 3. Leviticum. 4. Numeri. 5. Deuteronomium. 6. Iesus Nave. 7. Iudices, Ruth. 8. Hester. 9. Regnorum I et II. 10. Regnorum III et IV. 11. Paralipomenon I et II. 12. Esdrae I et II. 13. Liber psalmorum 150. 14. Proverbia Salomonis. 15. Ecclesiastes. 16. Cantica canticorum.

(17) Cfr. E. AMANN, o. c., 2613; G. BARDY, *Laodicée (Concile et canons de)*, en *Dictionnaire de Droit Canonique* 6, 338; HEFELE I-2, 1027.

(18) MANSI 2, 593-594; HEFELE I-2, 1025-1027; EB 11-12, cuyo texto transcribimos.



rum. 17. Iob. 18. Duodecim prophetae. 19. Esaias. 20. Ieremias et Baruch, lamentationes et epistolae. 21. Ezechiel. 22. Daniel.

Novi autem testamenti haec: Evangelia quatuor, secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Ioannem. Actus Apostolorum. Epistolae catholicae septem, videlicet Iacobi una, Petri duae, Ioannis tres, Iudae una. Epistolae Pauli quatuordecim: ad Romanos una, ad Corinthios duae, ad Galatas una, ad Ephesios una, ad Philippenses una, ad Colossenses una, ad Thessalonicenses duae, ad Hebraeos una, ad Timotheum duae, ad Titum una, ad Philemonem una.

El análisis del texto de los dos últimos cánones del Concilio de Laodicea nos permite hacer las siguientes consideraciones acerca del tema de la canonicidad:

1) El único fundamento o motivación para la recepción, de los libros canónicos, o para el rechazo de los demás, consiste en reconocer que δεῖ ἀναγινώσκεισθαι (*oportet legi*), o bien οὐ δεῖ λέγεσθαι (*non oportet dici*). Es decir, no se expone de un modo explícito ningún criterio de canonicidad que fundamente esta disposición del Concilio de Laodicea. Sin embargo, de hecho, parece estar presente el criterio de la autenticidad apostólica para los escritos neotestamentarios, a través de la atribución de los libros a los apóstoles.

La composición del canon 60 con el 59 señala el indicio de un criterio negativo para esta apostolicidad. Mientras que los escritos ἰδιωτικῶς (*privatos et vulgares*) se rechazan, los libros canónicos atribuidos a los apóstoles se leen ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (*in ecclesia*). Por lo tanto, la apostolicidad es pública, es decir, para todos, y se manifiesta por su lectura en la Iglesia. Los escritos privados, en cambio, son excluidos de esta lectura pública.

El documento que examinamos muestra también que los libros canónicos poseen un uso para una función específica: λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (*dici in ecclesia*). El hecho de la canonicidad de los libros de las Escrituras se manifiesta, entonces, íntimamente ligado a la autenticidad de los escritos; autenticidad, que, a su vez, se expresa a través de una función con carácter público: *dici in ecclesia*. La canonicidad, por tanto, refleja este uso público, praxis que las comunidades cristianas orientales vienen realizando. Y sólo pueden ser leídos los libros canónicos, es decir, los que están en la lista que posee la Iglesia.

2) La canonicidad se plantea en este documento como una cuestión *de facto*, sin ningún tipo de problemas doctrinales. Tampoco aparece reflejada en el texto ninguna situación de violen-



cia en relación al canon palestino restringido, distinto al de las iglesias occidentales. Se pone así de manifiesto una situación que se ha recibido junto con los demás elementos que forman parte de la vida cristiana. Finalmente, la ausencia de motivos teóricos en la aceptación de los libros canónicos refleja también esta tradición que podemos designar con el apelativo de “fáctica”.

Resumiendo estas consideraciones, podemos decir que las disposiciones del Concilio de Laodicea en relación con el canon de las Escrituras ponen de manifiesto que el hecho de la canonicidad se expresa a través de un uso público *in ecclesia*, con el fin de ser leídos en su seno. La ausencia de motivaciones explícitas, por otra parte, habla de una praxis recibida a través de la tradición. A su vez, la comparación de los cánones de este concilio con las determinaciones posteriores de la Iglesia sobre el canon de las Escrituras, nos permitirá observar cómo se desarrolla este proceso.

2. *Sínodos africanos*

Durante el episodio de Aurelio, que ocupó la sede primacial de Cartago entre los años 391 y 419, la Iglesia africana vuelve a dar vida al funcionamiento regular de las instituciones sinodales, de tal manera que Aurelio es llamado “el obispo de los Concilios” (19). El primero de estos sínodos se celebró en Hipona en el año 393, y a él asistieron obispos pertenecientes a las diversas provincias de la Iglesia africana. Se ha perdido el texto completo de los cánones de este Concilio. Sin embargo, se tienen noticias de algunas de sus disposiciones porque varios obispos enviaron al Concilio de Cartago III (año 397) dos series de cánones procedentes del de Hipona que deseaban mantener en vigor (20). Uno de estos cánones traía el elenco de las Escrituras leídas en las iglesias africanas. Este canon 36 del Concilio de Hipona (21), se repite en el canon 47 del Concilio de Cartago III del año 397 (22), y en el canon 29 del Concilio de Cartago del año 419 (23), con ligeras variantes.

Al igual que en el Concilio de Laodicea, las disposiciones de estos tres sínodos tienen un sentido netamente disciplinar. A con-

(19) Cfr. J. FERRON - G. LAPEYRE, *Carthage*, en DHGE 11, 1222 s.

(20) Cfr. A. GRECO, *Ippona (Concilio di)*, en *Dizionario dei Concili* 2, 195; F. BONCOMPAGNI, *Cartagine (Concilio di)*, *ibidem* 1, 256.

(21) MANSI 3, 924; PL 56, 428-429; también en D-Sch 186; DB 92; EB 16-20.

(22) MANSI 3, 891.

(23) MANSI 4, 430; PL 56, 871.



tinuación exponemos los cánones de los tres sínodos africanos que relatan el elenco de los libros sagrados:

Concilio de Hipona (año 393)

XXXVI. (24)

(97) Ut præter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicæ scripturæ: Genesis. Exodus. Leviticus. Numeri. Deuteronomium. Jesu Nave. Judicum. Ruth. Regnorum libri quatuor. Paralipomenon libri duo. Job. Psalterium Davidicum. Salomonis libri quinque. Duodecim libri Prophetarum. Esaias. Jeremias. Daniel. Ezechiel. Tobias. Judith. Hester. Hesdræ libri duo. (98) Machabæorum libri duo. Novi autem Testamenti, Evangeliorum libri quatuor. Actus Apostolorum liber unus. Pauli Apostoli epistolæ tredecim. Ejusdem ad Hebræos una. Petri duæ. Joannis tres. Jacobi una. Judæ una. Apocalypsis Joannis.

Ita ut de confirmando isto canone transmarina Ecclesia consulatur.

Liceat etiam legi passiones Martyrum cum anniversarii dies eorum celebrantur.

Concilio de Cartago III (año 397)

XLVII. (25)

Item placuit, ut præter scripturas canonicas, nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicæ scripturæ, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Judicum, Ruth, Regnorum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, Libri duodecim prophetarum, Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Tobias, Judith, Esther, Esdræ libriduo, Machabæorum libri duo. Novi autem testamenti, evangeliorum libri quatuor, Actuum apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolæ tredecim, ejusdem ad Hebræos una: Petri apostoli duæ, Joannis, apostoli tres, Judæ apostoli una, & Jacobi una, Apocalypsis Joannis liber unus.

Quidam vetustus codex sic habet: 3 De confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur.

(24) MANSI 3, 924.

(25) MANSI 3, 891.

(26) MANSI 4, 430.



1 Hoc etiam fratri & consacerdoti nostro Bonifacio, vel aliis earum partium episcopis, pro confirmando isto canone innotescat, quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda. Liceat etiam legi passiones martyrum, cum aniversarii dies eorum celebrantur.

Licet istud cap. 47. in præsentī exemplari, tamquam aliquod hujus concilii capitulum habeatur, in aliis tamen certis conciliorum libris dicitur esse Carthaginensis concilii 24. capitulum celebrari post consulatum Honorii duodecimum, & Theodosii octavum, quorum annus currit sub Bonifacio papa.

Concilio de Cartago del año 419

XXIX. (26)

De scripturis canonicis.

Et ut præter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem & canonicæ scripturae, idest veteris testamenti, Genesis, Exodum, Leviticum, Numeri, Deuteronomium, Jesum Nave, Judicum, Ruth, Regnorum Libri IIIor, Paralypomenon, Libri II. Job, Psalterium, Salomonis, Libri V. Prophetarum, Esaias, Hieremias, Daniel Libri XII. cum Prophetarum, Tobias, Judit, Ester, Hesdræ, Libri duo, Macchabeorum Libri duo. Novi Testamenti, Evangelia, Libri IIIor. Actuum Apostolorum Liber unus, epistolarum Pauli Apostoli, numero xiv. Petri Apostoli duas, Johannis tres, Jacobi una, Judæ una, Apocalypsis Johannis Liber unus, hoc etiam Fratri, & consacerdoti nostro facto Bonifacio urbis Romæ episcopo, vel aliis eorum episcopis pro confirmando isto canone innotescant, quia & a Patribus ita accepimus in ecclesia legendum.

1) La introducción a la lista de los libros del A.T. y del N.T. expresa el motivo de la disposición emanada del Sínodo de Hipona acerca del canon de las Escrituras. En él se ordena que no sean leídas en la Iglesia, bajo el nombre de divinas Escrituras, nada que no pertenezca a las escrituras canónicas:

“Ut præter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum”

El texto muestra cómo las escrituras canónicas reciben un nombre (*nomen*, en singular) que abarca todo el conjunto de escritos canónicos: *divinae Scripturae*. A pesar de la forma plural, queda patente que se designa a una totalidad. Es decir, el



texto que analizamos considera a las Escrituras como una *unidad* dentro de un ámbito: *in ecclesia*.

Asimismo, el texto no considera a las Escrituras en sí mismas, en cuanto tales, sino desde el punto de vista de la función que desempeñan: *legi in ecclesia*. Es así como la consideración de unidad procede también de este mismo hecho: los libros diversos que componen las Escrituras son considerados como una unidad en cuanto que son *leídos en la Iglesia*.

Si comparamos el texto de los sínodos africanos con el del Concilio de Laodicea, se aprecia una elaboración en la forma de referirse al mismo hecho de la recepción de los libros. En Laodicea, se usan expresiones como las siguientes:

“*libri canonici veteris et novi testamenti*”

“*haec sunt quae legi oportet ex veteri testamento*”

“*novi autem testamenti haec*”

Las formas de expresarse de los sínodos africanos denotan, en cambio, una elaboración en el tratamiento de los mismos libros canónicos:

“*Scripturae canonicae*”

“*sunt autem canonicae scripturae*”

“*sub nomine divinarum scripturarum*”

En efecto se puede observar que comienza a surgir una teología de las Escrituras con una doble vertiente o dirección. Por una parte, “*scripturae canonicae*” señala, de una forma distributiva, todos y cada uno de los escritos bíblicos. Por otra, “*divinae Scripturae*” se refiere de manera unitaria a la totalidad única.

Además, el criterio de selección que se emplea es negativo: *nihil praeter*. Es decir, se excluyen los escritos que no son canónicos, y este hecho (la canonicidad) equivale a haber sido recibido de los Padres (*quia et a patribus ita accepimus*). Por tanto, son *canonicae scripturae* los libros que se leen; *divinae scripturae*, un nombre bajo (*sub*) el que se leen. Indudablemente, este nombre lo reciben *in ecclesia*, que es donde son canónicos y se leen. Por lo tanto, la inclusión de los libros en el canon de la Iglesia sirve para determinar qué Escrituras pueden ser designadas unitariamente bajo el nombre de divinas.

Cabe notar también que la consideración de la unidad de las Escrituras surge, se manifiesta y es comprobable como un hecho histórico, pero no surge de un hecho histórico determinable, sino más bien de la consideración de ese hecho por parte de la Igle-



sia. La unidad de las Escrituras la ve la Iglesia; por eso la Iglesia les da *un nombre*. En cambio, esta consideración unitaria no surge de una investigación o comprobación de unidad en los diversos y variados textos bíblicos.

2) En la comparación de los documentos de ambos Concilios también se puede apreciar que tanto en el texto de Hipona como en el del cartaginés III no existe la cesura entre los escritos del A.T. y del N.T. (*sunt autem canonicae scripturae*) que se nota en Laodicea (*haec sunt quae legi oportet ex veteri testamento*).

Vemos expresada aquí, a un nivel de organización práctica y probablemente subconsciente, esta unidad que la Iglesia ve en los escritos canónicos que designa como *Escrituras*, y que le lleva a una igual consideración de ambos conjuntos de libros, a pesar de su diverso contenido.

3) A continuación del canon 36 del Concilio de Hipona, algunos manuscritos traen la siguiente inscripción (37):

“ita ut de confirmando isto canone transmarina Ecclesia consulatur” (27).

Por su parte, el sínodo del año 419 añade una disposición de contenido similar a la anterior:

“Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro sancto Bonifacio urbis Romae episcopo, vel aliis earum episcopis pro confirmando isto canone innotescant, *quia et a Patribus ita accepimus in ecclesia legendum*” (28).

Los 26 años que han mediado entre estos dos sínodos han reforzado la seguridad de la Iglesia africana acerca del canon de las Escrituras. De una simple comunicación a la Iglesia de Roma, como indicaba el Concilio de Hipona, con el objeto de dar a conocer el canon africano con miras a su confirmación, el Concilio de Cartago del año 419 apela a la tradición como fundamento de la disciplina que mantienen: “porque así hemos recibido de los Padres para ser leídos en la Iglesia”.

Nos parece importante resaltar el trasfondo que encierra la expresión que remata la última lista de libros. El canon de los libros de las Escrituras se ha formado gradualmente. Esto equivale a decir que, en primer lugar, se ha tenido que realizar una labor de criba y de separación de otros escritos a lo largo de los

(27) MANSI 3, 924 C y 936 C; PL 54, 429.

(28) MANSI 4, 430; PL 56, 871. El texto del canon 47 del Concilio de Cartago III (año 397) añade esta misma fórmula. Se ve que es un añadido posterior, pues el obispo Bonifacio resulta ser el Papa Bonifacio I, que presidió la Iglesia de Roma desde el año 418 hasta el 422.



años. En segundo lugar, las distintas iglesias han debido verificar los usos y costumbres de los de otras, con miras a dar por seguro y completo su propio canon. Esta seguridad acerca de los libros que componen el canon y de su apostolicidad manifiesta la fuerza de la tradición fáctica de la Iglesia, a pesar del trabajo recorrido. Los sínodos africanos, al igual que el Concilio de Laodicea, ponen así de manifiesto que no depende de ellos el determinar qué libros deben ser leídos públicamente, es decir, *in ecclesia*. Este hecho, a su vez, determina un reconocimiento y una distinción a todos y a cada uno de los libros de las Escrituras.

4) Finalmente, podemos observar que el canon del A.T. y del N.T. es idéntico en los tres sínodos africanos. Relata la lista de los libros de las Escrituras tal como la poseemos actualmente. Sin embargo, aparece un cambio de atribución de la Epístola a los Hebreos. Tanto el texto de Hipona como el de Cartago III asignan trece epístolas a San Pablo, añadiendo, a continuación, la carta a los Hebreos con la precisión de *eiusdem*, quizá como un indicio de crítica literaria. Por otra parte, el Concilio del año 419 atribuye directamente las catorce epístolas a Pablo, sin ninguna otra especificación.

Sabemos que las iglesias latinas habían cuestionado la canonicidad y la autenticidad de este escrito, mientras que en Oriente era recibido sin mayores discusiones. Este cambio de actitud de las iglesias africanas no parece proceder de motivos internos al mismo texto bíblico. Probablemente, el motivo de esta decisión habría que buscarlo en la recepción de la tradición de las iglesias orientales, tradición que gradualmente se ha ido extendiendo. Volvemos a encontrar en este hecho, corroborando así las afirmaciones del apartado anterior, el “peso” de la tradición fáctica de la Iglesia, que se pone de manifiesto no sólo en la aceptación de los libros del canon, sino también en el recurso a la autenticidad apostólica del texto bíblico.

Del análisis interno de los textos de estos sínodos, y de su comparación con las disposiciones del Concilio de Laodicea, hemos observado que comienza a perfilarse una elaboración teológica sobre las Escrituras que expresa la unidad que los escritos bíblicos poseen en la Iglesia. La apelación a la tradición fáctica, como hecho histórico comprobable y recibido, y, sin embargo, independiente de su voluntad, es el soporte de esta apreciación de la unidad de las Escrituras *in ecclesia*.



3. *Epistola de Inocencio I a Exuperio de Toulouse*

El Papa San Inocencio I escribió en el año 405 la carta "*Consulenti tibi*" a Exuperio, obispo de Toulouse, dando solución a algunos problemas disciplinares que éste le ha planteado (29). La última de estas cuestiones versa sobre el canon de las Escrituras.

El texto de este capítulo de la carta es el siguiente:

Cap VII de la epistola de Inocencio I a Exuperio de Toulouse (30)

... Qui uero libri recipiantur in canone [scripturarum] breuis adnexus ostendit. Haec sunt [ergo] quae desiderata moneri uoce uoluisti. Moysi libri V, id est, Genesis, Exodi, Leuitici, Numeri Deuteronomii et Iesu Naue I, Iudicum I, Regnorum libri IIII simul et Ruth. Prophetarum libri XVI, Salomonis libri V, Psalterium. Item historiarum, Iob liber I, Tobiae liber I, Hesther liber I, Iudith liber I, Machabaeorum libri II, Hesdrae libri II, Paralypomenon libri II.

Item noui testamenti: euangeliorum libri IIII, apostoli Pauli epistulae XIII, epistulae Iohannis III, epistulae Petri II, epistula Iudae I, epistula Iacobi I, actus apostolorum, apocalypsis Iohannis.

Cetera autem, quae uel sub nomine Mathiae siue Iacobi minoris, uel sub nomine Petri et Iohannis, quae a quodam Leucio scripta sunt [uel sub nomine Andreae, quae a Xenocaride et Leonida philosophis] uel sub nomine Thomae, et si qua sunt alia, non solum repudianda uerum etiam noueris esse damnanda.

1) Tampoco encontramos ningún tipo de razones explícitas en esta exposición del canon de comienzos del siglo v. La única motivación para recibir los libros canónicos, o para rechazar los apócrifos, estriba en el hecho de encontrarse, o no, incluidos en el canon.

Se observa, también, que los libros canónicos, en su mayoría, son asignados a personas concretas, tanto del A.T. como del N.T.: "*Moysi libri quinque*", "*Pauli apostoli epistolas quatuordecim*", "*Apocalypsi Iohannis*", etc. En cambio los libros apócrifos son presentados como "*sub nomine Mathiae*", etc. Por lo tanto, y a pesar

(29) El texto completo de la epístola puede verse en MANSI 3, 1938-1041; PL 20, 495-502; para un resumen de las cuestiones planteadas, vid. P. JAFFE-G. WATTEMBACH, *Regesta Pontificum Romanorum*, ed. S. Loewenfeld, D. Kaltenbrunner, P. Ewald, Leipzig² 1885-1888 (en adelante, JAFFE), 293. El canon de los libros se expone también en D-Sch 213; DB 96; EB 21-22.

(30) EB 21-22.

de esta ausencia explícita de motivaciones, en el fondo se encuentra presente el criterio de apostolicidad como aval de la tradición recibida *de facto* (*recipiuntur in canone*) y gradualmente se ha ido imponiendo a todas las iglesias, inclusive a la de Roma (31).

2) Con respecto a la consideración que hacíamos en los textos africanos sobre la cesura entre ambos Testamentos, en la carta de San Inocencio I se observa una disposición similar. En efecto, los libros del canon se introducen genéricamente (*haec sunt quae ...*). La introducción a los libros del N.T. (*Item Novi Testamenti*) sugiere más bien la incorporación de unos libros a otros anteriores, en vez de establecer diferencias entre A.T. y N.T.

4. "Decretum Gelasianum"

La compilación de documentos que nos ha llegado de forma muy variada bajo el nombre de *Decretum Damasi*, *Decretum Gelasianum*, o bien *Epistola decretalis de libris recipiendis et non recipiendis* trae un elenco de los libros de las Escrituras. Aunque los encabezamientos de las diversas partes de la colección se refieren a los papas San Dámaso I, San Gelasio I y a San Hormisdas, se ha determinado que el autor de esta reunión de documentos de diversas épocas debió ser un clérigo privado del Sur de Francia o del Norte de Italia, en el siglo VI (32),

El *Decretum Gelasianum*, como es designado frecuentemente, comprende cinco partes bien diferenciadas entre sí, a saber: 1) Tratado del Espíritu Santo y de los nombres de Cristo (33); 2) *Canon de los libros de las Escrituras* (34); 3) Declaración sobre el primado del Romano Pontífice (35); 4) Declaración de los concilios ecuménicos que deben ser recibidos (36); 5) Decretos sobre los escritos eclesiásticos que se han de recibir y de los escritos heréticos que se han de rechazar (37).

Los dos primeros capítulos pueden ser referidos, al menos en su sustancia, al Papa Dámaso I (años 366 a 384), pues se tienen noticias de su origen damasiano. Los restantes capítulos son posteriores a San Dámaso y son asignados a San Hormisdas.

(31) Vid. la situación planteada en los sinodos africanos con respecto a la Epistola a los Hebreos, y también D-Sch nota al n.º 180 con respecto a 2 y 3 Io.

(32) Vid. E. SCHWARTZ, *Zum Decretum Gelasianum*, en "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" (1930) 161-168; y también B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, Herder, Friburgo 1966, 463; K. BAUS, *Gelasius I, Päpste*, en LTK 4, 630; D-Sch nota a los n.ºs 350 y 178.

(33) Cfr. D-Sch 178; DB 83.

(34) Vid. las referencias de este texto *infra*.

(35) Cfr. D-Sch 350-351; DB 163.

(36) Cfr. D-Sch 352; DB 164.

(37) Cfr. D-Sch 353-354; DB 165-166.



El elenco de los libros de las Escrituras expuestas en el *Decretum Gelasianum* es la siguiente:

Canon de libros de las Escrituras del "Decretum Gelasianum" (38)

1. INCIPIT ORDO VETERIS TESTAMENTI: Genesis liber unus, Exodus liber unus, Leviticus liber unus, Numeri liber unus, Deuteronomium liber unus, Iesu Nave liber unus, Iudicum liber unus, Ruth liber unus, Regnum libri quattuor, Paralypomenon libri duo, Psalmorum CL liber unus, Salomonis libri tres, proverbía liber unus, ecclesiastes liber unus, cantica canticorum liber unus. Item sapientiae liber unus, ecclesiasticum liber unus.

2. ITEM ORDO PROPHETARUM: Esaiæ liber unus, Hieremíæ liber unus cum Cinoth id est lamentationibus suis, Ezechielis liber unus, Danihelis liber unus, Oseæ liber unus, Amos liber unus, Micheæ liber unus, Iohel liber unus, Abdíæ liber unus, Ionæ liber unus, Naum liber unus, Abbacuc liber unus, Sophoníæ liber unus, Aggei liber unus, Zachariæ liber unus Malachíæ liber unus.

3. ITEM ORDO HISTORIARUM: Iob liber unus, Tobíæ liber unus, Hesdrae libri duo, Hester liber unus, Iudith liber unus, Machabeorum libri duo.

4. ITEM ORDO SCRIPTURARUM NOVI TESTAMENTI quem sancta et catholica Romana suscipit et veneratur ecclesia: Evangeliorum libri quattuor: secundum Matheum liber unus, secundum Marcum liber unus, secundum Lucam liber unus, secundum Iohannem liber unus. Item actuum apostolorum liber unus.

Epistulae Pauli apostoli numero quattuordecim: ad Romanos epistula una, ad Corinthios epistulae duae, ad Ephesios epistula una, ad Thesalonicenses epistulae duae, ad Galatas epistula una, ad Philippenses epistula una, ad Colosenses epistula una, ad Timotheum epistulae duae, ad Titum epistula una, ad Philemonem epistula una, ad Hebreos epistula una.

Item apocalypsis Iohannis liber unus.

Item canonicae epistulae numero septem: Petri apostoli epistulae duae, Iacobi apostoli epistula una, Iohannis apostoli epistula una, alterius Iohannis presbyteri epistulae duae, Iudae Zilotis apostoli epistula una.

1) A pesar de la ajetreada historia que ha sufrido el texto, el canon atribuido a San Dámaso I ha permanecido invaria-

(38) Texto de EB 26-27, expuesto también por D-Sch 179-180; DB 84.

ble (39). Sin embargo, las distintas suturas de este elenco de libros a los otros elementos del *Decretum* merecen una consideración de nuestra parte (40). Las introducciones, títulos y subtítulos del canon bíblico reflejan una elaboración teológica realizada en torno al hecho de la recepción de los libros por parte de la Iglesia. De todas formas, no hay que perder de vista que el documento analizado no se plantea *in recto* el tema de las Escrituras en sí mismas, sino que sólo se refiere a la cuestión de la canonicidad.

Este hecho de la canonicidad, que se encuentra en el origen de la nueva explicitación del canon de las Escrituras, consiste en el reconocimiento de una tradición de la Iglesia con miras a convertirla, a su vez, en tradición normativa, es decir, que obligue a la Iglesia universal a mantener un proceder que ya es secular. Sobre este hecho original viene expresada la elaboración teológica a la que aludíamos. Es una teología elemental, si se quiere, que se realiza *in actu exercito*, a propósito de la compilación. La apreciamos en las consideraciones que las diversas compilaciones aportan a la lista de los libros de las Escrituras.

Transcribimos a continuación estas consideraciones que encontramos en los diversos textos del *Decretum* que nos han llegado:

Decretum Damasi (41)

“*Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*” (42).

“Item dictum est: Nunc vero de *Scripturis divinis* agendum est, *quid* universalis catholica *Ecclesia* teneat, et *quid vitari debeat*” (43).

“Item *ordo Scripturarum* Novi Testamenti, *quas* sancta et catholica *suscipit Ecclesia*” (44).

(39) Sólo se modifica la atribución al apóstol de 2 y 3 Juan.

(40) No nos ha sido posible manejar la edición crítica del *Decretum* realizada por E. von DOBSCHUTZ, *Das Decretum Gelasianum, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 38, IV, Leipzig 1912, 21-28. Para obviar este inconveniente recurrimos a los textos que nos ofrecen las colecciones de manuscritos que traen PL 19, 787-793; 59, 157-159 (MANSI 8, 145-147); 59, 163-68 (MANSI 8, 151-158); 62, 537. El canon de los escritos bíblicos puede verse también, en D-Sch 179-180; DB 84; EB 26-27.

(41) Texto atribuido por PL 19, 787-793 a un concilio romano celebrado durante el pontificado de San Dámaso I (años 366 a 384); cfr. JAFFE 251.

(42) PL 19, 787-788 B.

(43) PL 19, 790 B y 791 A.

(44) PL 19, 792 B.



Decretum Gelasianum (45)

Primera versión (46):

“Concilium Romanum I. Quo a septuaginta episcopis *libri sacri et authentici ab apocryphis sunt discreti, sub Gelasio, anno Domini 494 Asterio atque Praesidio consulibus*” (47).

“*Ordo librorum Veteris Testamenti quem sancta et catholica Romana suscipit et veneratur Ecclesia...*” (48).

“*Item ordo scripturarum novi et aeterni Testamenti (quem catholica sancta Romana suscipit et veneratur Ecclesia)*” (49).

Variante

“*Notitia sacrarum Scripturarum, seu librorum canonicorum cum...*” (50)

Segunda versión (51):

“*Concilium Romanum sive Decretum. De libris recipiendis et non recipiendis a Gelasio papa...*” (52).

“*De Scripturis divinis quid universaliter catholica recipiat Ecclesia, vel post haec quid vitare debeat*” (53).

“*Ordo de Veteri Testamento, quem sancta et catholica Romana suscipit et honorat Ecclesia, iste est*” (54).

Decretal de San Hormisdas (55)

“*Decretale in urbe Roma ab Hormisda Papa editum. De Scripturis divinis quid universaliter catholica recipiat Ecclesia, vel post haec quid vitare debeat*” (56).

“*De ordine librorum canonicorum Veteris et Novi Testamenti*” (57).

(45) Textos atribuidos en MANSI y PL a un concilio romano celebrado bajo el pontificado de San Gelasio I, entre los años 494 y 496; cfr. JAFFE 700.

(46) PL 59, 157-159; MANSI 8, 145-147.

(47) PL 59, 157 A; MANSI 8, 145-146 BC.

(48) PL 59, 157 AB; MANSI 8, 145 C.

(49) PL 59, 158 B.

(50) PL 59, 157 D; MANSI 8, 145-146 D.

(51) PL 59, 163-168; MANSI 8, 151-158.

(52) PL 59, 163-164 C; MANSI 8, 151-152 D.

(53) PL 59, 166 C; MANSI 8, 156 B.

(54) PL 59, 166 D; MANSI 8, 156 B.

(55) La edición de esta decretal es atribuida por Vigilius Tapsensis al Papa Hormisdas (años 514 a 525) en PL 62, 537-542. Cfr. JAFFE 862.

(56) PL 62, 537-538 A.

(57) PL 62, 537 A.



“Ordo de Veteri Testamento, *quem sancta et catholica Romana suscipit, et honorat Ecclesia, iste est:*” (58).

Si partimos del simple y escueto hecho original que se encuentra en la base del canon de las Escrituras (la recepción de los libros a través de la tradición de la Iglesia) y, desde aquí, tratamos de seguir el incipiente desarrollo teológico que nos muestran los textos transcritos, podemos comprobar una situación paralela a la observada en los sínodos africanos (59).

Esta elaboración teológica presenta, aquí también, una doble vertiente. Por una parte, si consideramos las expresiones que atañen a los libros desde el punto de vista de escritos que se reciben para ser leídos, las consideraciones del *Decretum* siguen esta dirección:

libri *recipiendis* (et) *non recipiendis*
 libri *canonici*
 libri *sacri seu libri canonici*
 libri *sacri et authentici* (ab) *apocryphi* (sunt discreti)

Estas denominaciones atañen a todos y cada uno de los libros que se leen teniendo en cuenta su diversidad, unificada por una función común que cumplen *in Ecclesia*. Es decir, esta línea de profundización señala el hecho de la canonicidad. Por haber sido recibidos a través de la tradición para ser leídos en la Iglesia, los libros tienen un carácter público y son considerados como auténticos (en oposición a apócrifos). Por esta misma razón, la Iglesia *suscipit et veneratur* estos libros, y los considera sagrados y divinos. Aparece así esta mutua interrelación entre Iglesia y Escritura, que, si bien no se encuentra precisada, se pone de manifiesto en el hecho de que los libros son “recibidos y venerados”.

En la otra vertiente de estas consideraciones encontramos expresiones que engloban todo el *conjunto* de libros que la Iglesia recibe:

<i>ordo librorum</i> VT	}	quem (quas) <i>Ecclesia suscipit et veneratur</i>
<i>ordo</i> de VT		
<i>ordo Scripturarum</i> NT		
<i>divinae Scripturae</i>	}	quid <i>Ecclesia teneat (recipiat)</i> et quid <i>vitare debeat</i>

(58) PL 62, 537 B.

(59) No se trata de determinar la elaboración teológica que se pudo haber realizado en el decurso de un cierto período de tiempo (los textos utilizados no permitirían una consideración de esta naturaleza), sino simplemente de apreciar cómo se presenta en los documentos tal como nos han llegado.



Observamos que la expresión *divinae Scripturae* ha reemplazado el *ordo* o canon de los libros de las Escrituras que la Iglesia recibe, en oposición a los que rechaza (*vitare debeat*). Esta expresión, además de constituir el nombre que los libros canónicos reciben en la Iglesia, señala también de manera unitaria la totalidad única de las Escrituras, expresión de la unidad que los libros tienen cuando desempeñan su función de ser leídos *in ecclesia*.

2) Las consideraciones del apartado anterior han mostrado cómo la Iglesia ve y expresa la unidad de las Escrituras dentro de su propio ámbito. Por consiguiente, los diversos textos bíblicos no reflejan fácilmente esta unidad.

Si observamos las divisiones internas que se encuentran dentro del texto del canon del *Decretum Gelasianum* (libros históricos, proféticos, epístolas, etc.), se comprueba cómo una consideración crítica de los diferentes textos es un factor de apreciación no unitaria de la Escritura, al establecer diferencias entre los distintos escritos que otras exposiciones posteriores omiten (60). Por su parte, hay que tener en cuenta que esta consideración *crítica* de las Escrituras se formula en un plano distinto al que se sitúan los libros sagrados en la Iglesia, aunque ella se realice en un contexto "eclesiástico" (61).

3) Al igual que los demás documentos del Magisterio analizados en este capítulo, la única motivación para recibir los libros del canon consiste en una apelación a la tradición recibida de la Iglesia universal (*teneat, recipiat, suscipit*, etc.). Esta tradición abarca no sólo el hecho de la recepción de los escritos bíblicos, sino también su atribución apostólica, dejando de lado todo tipo de consideraciones internas sobre los textos.

4) Finalmente, es de destacar que uno de los primeros manuscritos del *Decretum* refiere el cuarto evangelio al apóstol Juan, junto con el Apocalipsis y la primera epístola, pero la segunda y la tercera se asignan a *alterius Iohannis presbyteri* (62). Las compilaciones posteriores asignan al Apóstol las tres cartas. Tampoco aquí se aprecia que el cambio de actitud proceda de argumen-

(60) Es interesante destacar que la lista de los libros de las Escrituras promulgado por los Concilios de Florencia y de Trento suprimen toda consideración crítica.

(61) Los fundamentos críticos varían en función de la investigación y del desarrollo científico. Por ejemplo, el libro de Job se encuentra entre los libros históricos de este *Decretum*, mientras que las Biblias de nuestros días lo sitúan entre los sapienciales. Sin embargo, el libro de Job no ha dejado de formar parte de las Escrituras y de leerse *in ecclesia*.

(62) PL 19, 793 A.



tos de crítica interna, sino más bien de la tradición de las iglesias africanas (63). A este uso tradicional apela la Iglesia para recibir e imponer autoritativamente el canon de las Escrituras.

5. Conclusiones

El análisis y la comparación de los textos que exponen el canon de los libros sagrados permite establecer las conclusiones siguientes respecto del tema de la unidad de las Escrituras:

1) Los documentos establecidos plantean el tema de la canonicidad como un hecho eminentemente práctico que es *recibido* y que debe ser *conservado*. La ausencia de razones explícitas para la aceptación de los escritos se resuelve, en definitiva, en una apelación a lo que hemos designado como “tradición fáctica” de la Iglesia (64): “*oportet legi*”, “*a Patribus ita accepimus*” “*libris recipiendis*”, “*suscipit*”, etc.

2) Esta tradición recibida abarca distintos aspectos de la canonicidad. En primer lugar, los escritos bíblicos son incluidos en un mismo canon o elenco de libros con miras a una función específica, común a todos ellos, consistente en el hecho de ser leídos *in ecclesia*.

Además de este proceder normativo, esa misma tradición atribuye los diversos escritos a unos autores determinados. En el A.T. se conserva la asignación de los libros a los patriarcas, profetas, etc., tal como han llegado del judaísmo. En cuanto al N.T., los documentos manifiestan la apostolicidad de los escritos, aunque a veces el reconocimiento del origen apostólico no es inmediato. Este reconocimiento posterior de algunos libros pone de manifiesto que la autenticidad de los escritos bíblicos se plantea de un modo menos estricto que el hecho de la recepción, si bien se encuentra en íntima relación con ese mismo hecho.

A este otro nivel se sitúa también la recepción de una tradición incompleta como la del Concilio de Laodicea, la cual no resulta de una motivación de carácter doctrinal, sino del “paso” de la tradición palestina y de algunas iglesias orientales.

(63) Vid. D-Sch nota al n. 180.

(64) La expresión “tradición fáctica” referida a la Iglesia sólo tiene por finalidad poner de relieve una dimensión del hecho de la formación del canon que resulta interesante destacar en una investigación sobre el tema que nos ocupa. Por otra parte, estas consideraciones no pretenden agotar todos los aspectos de la canonicidad. Baste pensar, por ejemplo, en la literatura patristica sobre el tema y en las posteriores intervenciones del Magisterio sobre la inspiración de los libros.



3) En la apelación a esta tradición queda patente que la determinación de los libros que deben ser incluidos en el canon es una cuestión que no depende primariamente ni siquiera del mismo Magisterio, el cual sólo se limita a reconocer autoritativamente esa tradición recibida. Sin embargo, este hecho determina un reconocimiento y una distinción a todos y cada uno de los libros que componen el elenco de Escrituras. Así, en contraste con los escritos privados (apócrifos), los libros de las Escrituras forman un único conjunto de libros canónicos, el cual recibe un nombre en la Iglesia: *divinae Scripturae*.

4) La primera consideración de la Iglesia sobre la unidad de las Escrituras consiste en el hecho de ver a los escritos canónicos como *una sola* Escritura, *única* y *distinta* de cualquier otra. Esta apreciación surge del mismo hecho de la canonicidad y se pone de manifiesto en el mismo ámbito, es decir, resulta de la reunión de los escritos bíblicos en un mismo canon con el objeto de ser leídos *in ecclesia*. Sin embargo, esta consideración de unidad no procede de una investigación de los diversos y variados textos que componen el A.T. y el N.T. de tal manera que se ponga de manifiesto alguna unidad interna común a todos ellos. Surge, en cambio, de considerar la misma función eclesial que desempeñan: *in ecclesia legendum*. De aquí que las Escrituras sean *una* cuando desempeñan esta función, y es la Iglesia quien es capaz de apreciar esta unidad

Por el contrario, esta unidad no se pone de manifiesto cuando los libros son considerados al margen de su propia función específica y fuera del ámbito que les corresponde.

5) De la anterior también se desprende que esta primera apreciación de unidad sobre las Escrituras, al igual que el hecho de la canonicidad, surge como un hecho histórico comprobable, pero no resulta de un hecho concreto determinable históricamente, sino de la consideración de la Iglesia acerca de la recepción de los libros para ser leídos en su seno. En consecuencia, la consideración de los libros como *una* y *única* Escritura puede hacerse y se pone de manifiesto en el ámbito en que esos libros son leídos como *divinae Scripturae*.

II. UNIDAD DE LAS ESCRITURAS Y UNIDAD DE LOS TESTAMENTOS

Al mismo tiempo que la Iglesia contempla la formación definitiva del canon de las Escrituras, otras doctrinas ajenas y opuestas a la suya suscitan problemas y dificultades que le afectan directamente. Uno de esos errores está constituido por el dualismo,



que durante los primeros siglos se había expresado a través de los gnósticos, y que pasa luego a ser el núcleo central de la doctrina maniquea. Esta peculiar interpretación de la realidad implica un desprecio del universo creado debido a la atribución de la materia a un principio eterno del mal. Al enfrentarse con el Cristianismo, no duda en asignar la economía veterotestamentaria a este principio del mal, mientras que la Buena Nueva evangélica y el mundo espiritual se atribuyen a un dios bueno distinto y opuesto del anterior. En consecuencia, una de sus primeras actitudes será la repulsa de los textos del A.T., pero no como consecuencia de una consideración sobre las propias Escrituras, sino debido a su postura dualista respecto de Dios. Por su parte, la Iglesia reacciona contra estos errores afirmando que “un sólo Dios” es el mismo de la ley judía y del evangelio, a través de una fórmula que se hará clásica con el correr de los siglos: *unus Deus auctor novi et veteris testamenti*.

El objeto de esta segunda parte del trabajo consiste en el estudio de los documentos magisteriales que tratan de la unidad de los testamentos, con el fin de determinar las implicaciones que tienen estas formulaciones en el tema general de la unidad de las Escrituras. Estos documentos se distribuyen a lo largo de más de un milenio, desde el siglo v al xv. Sin embargo, un silencio de seis siglos los divide en dos épocas distintas: la primera, en el siglo v, y la segunda, durante la Alta Edad Media. Por consiguiente, y con el objeto de seguir de cerca la trayectoria de las afirmaciones en torno a la unidad del A.T. y N.T., dividiremos el estudio de este tema de la forma siguiente: A) Documentos del siglo v, y B) Documentos de los siglos xi a xv. El primer apartado estudiará los textos en los cuales esta cuestión se plantea por primera vez al nivel del Magisterio eclesiástico, y de donde surgen las fórmulas que los restantes documentos aplicarán a nuevas situaciones.

A. Documentos del siglo v

Estos documentos están constituidos por el Símbolo del Concilio I de Toledo, del año 400, más conocido como *Antiqua Regula Fidei*, y por los *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Este último tiene su origen en el sur de Francia durante la segunda mitad de este siglo, y aunque no es una expresión oficial de la función de Magisterio, ha sido considerado con ese carácter durante muchos siglos y ha influido notablemente en documentos posteriores.

Uno de los cánones del Símbolo Toledano expresa con un anatematismo lo que los *Statuta Ecclesiae Antiqua* plantean en for-



ma de interrogatorio, al preguntar a los candidatos al episcopado si profesan al "mismo Dios" como *auctor* tanto del A.T. como del N.T. El contexto de esas afirmaciones es la lucha contra el dualismo que se presenta a través de las enseñanzas priscilianistas. Por lo tanto, y con el objeto de precisar mejor ese contexto, expondremos brevemente las doctrinas dualistas en aquellas cuestiones que incidan sobre el tema de la unidad de los testamentos. Estas referencias se situarán luego de una rápida información sobre ambos documentos, y antes de proceder a su análisis.

1. Los documentos del siglo V y su contexto

a. El Símbolo Toledano I

Con el nombre de *Antiqua regula fidei, Regula fidei contra errores praesertim Priscillianorum, Regula fidei contra omnes haereses* (65), ha llegado hasta nosotros el Símbolo promulgado en el Concilio de Toledo I, del año 400. Se compone de una profesión de fe seguida de 12 anatematismos en la primera redacción, y de 18 en la segunda (66). La finalidad de ese símbolo y del documento es hacer frente al priscilianismo, doctrina imbuída de dualismo maniqueo. El examen del contenido del símbolo refleja perfectamente esta situación doctrinal (67).

Desde el punto de vista de nuestro estudio acerca de la unidad de las Escrituras nos interesa especialmente el canon 8, que anatematiza una consideración dualista de Dios a través de la vieja ley judía y del evangelio:

"Si quis dixerit vel crediderit,
alterum Deum esse priscae legis,
alterum evangeliorum; anathema sit".

b. Los Statuta Ecclesiae Antiqua

Este documento (en adelante, *Statuta*) expresa en forma de profesión de fe el anatematismo anterior del Símbolo Toledano, al proclamar al *unus eundemque Deus* como *auctor* de ambos

(65) Este último es el que encabeza el texto de la edición crítica, realizada por J. A. ALDAMA, *El Símbolo Toledano I*, "Analecta Gregoriana", Serie Theologiae VII, Roma 1934, 29.

(66) El estudio crítico de su texto ha puesto de manifiesto una doble redacción. La primera, más breve, procede del Concilio de Toledo del año 400; la segunda, es una reedición con adiciones y retoques de importancia. La nueva versión es atribuida a Pastor, obispo de Palencia, y se hizo para el concilio del año 447 (probablemente toledano) o al menos parece que fue en él recibida y aprobada; cfr. *ibidem*, 45-51.

(67) El contexto de este sínodo español y del concilio del año 447 es, para ambos, la lucha contra el priscilianismo, bastante extendido por la península; cfr. *ibidem*, 48-63 y 146-147.

testamentos. Es el primer documento atribuido al Magisterio de la Iglesia que introduce este atributo divino para relacionar la unidad de Dios con la unidad del A.T. y N.T.

La edición crítica de la *Statuta* ha puesto de manifiesto que el documento tiene su origen en el sur de Francia durante la segunda mitad del siglo v (68). Se compone de tres partes, bien diferenciadas entre sí: de un *proemium* o “profesión de fe” a modo de interrogatorio al candidato al episcopado, de un conjunto de cánones disciplinarios, y de un ritual de ordenación.

La profesión de fe está inspirada directamente en las obras del sacerdote provenzal Genadio de Marsella (69), y se ha propuesto como autor de los *Statuta* al mismo Genadio (70), quien habría redactado este documento como una regla reformadora destinada al episcopado provenzal, cuyos miembros se reclutaban cada vez más entre los monasterios del lugar (71). El documento se presenta como *definitiones Patrum* (72). Esta presentación bajo el auspicio directo de la tradición de la Iglesia explica la extraordinaria difusión de los *Statuta*, cuyo influjo llegará hasta bien entrada la Edad Media (73).

Desde el punto de vista de este estudio sólo nos interesa el texto de la profesión de fe, que es donde se encuentra la referencia a la unidad de los testamentos. Este *proemium*, consiste en un examen a los futuros obispos y sirve de prólogo a los 102 cánones restantes, de carácter disciplinar. En él se enumeran las virtudes que debe poseer el elegido, y se propone a su adhesión la profesión de fe en función de las herejías de la época (74).

(68) Hasta la aparición de la edición crítica de este documento, realizada por Ch. MUNIER, *Les “Statuta Ecclesiae Antiqua”*, Edition “Etudes critiques”, Bibliothèque de l’Institut de Droit Canonique de l’Université de Strasbourg, Presses Universitaires de France, París 1960, todavía no se había llegado a establecer el origen y la datación de este documento con un grado satisfactorio de certeza. Durante más de un milenio había figurado en las colecciones canónicas y conciliares bajo la denominación errónea del Concilio IV de Cartago, y su origen africano fue comunmente admitido hasta el siglo XVIII. A partir de esa fecha se ha ido haciendo luz sobre la cuestión, y en un estudio realizado por D. B. BORTE, *Le Rituel d’ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua*, en “Recherches de Théologie ancienne et médiévale”, 11 (1939) 223-241, ya se perfilaba que su autor tendría que ser un presbítero del sur de Francia, con vocación de reformador; cfr. Ch. MUNIER, o. c., 101-103.

(69) Cfr. *ibidem*, 107-124; para las obras de Genadio de Marsella, vid. 107 s.

(70) Cfr. *ibidem*, 209-229.

(71) Cfr. *ibidem*, 238.

(72) El texto dice así: “sed his *patrum definitionibus* adquiescat (episcopo ordinando)”.

(73) Cfr. *ibidem*, 2.208.239 ss.

(74) Según I. HARDOUIN, *Acta Conciliorum et Episcoporum decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*, I, París 1715, 978, estas herejías están constituidas por el maniqueísmo, el novacianismo, el priscilianismo y el origenismo; para HEFELE II-1, nota p. 108, todo el documento tiene un carácter antipriscilianista.



Un examen de los diversos artículos (o preguntas) de la primera parte del documento y de algunos cánones disciplinarios muestran que, en efecto, los *Statuta* tienen muy presente, entre otros errores de la época, la doctrina priscilianista claramente evocadora de maniqueísmo (75).

El texto de la pregunta de los *Statuta* referida al *unus Deus* como *auctor* del A.T. y del N.T. es el siguiente:

“Quaerendum etiam ab eo (episcopo ordinando)
si *novi et veteris testamenti*,
idest legis et prophetarum et apostolorum,
unum eundemque credat auctorem et Deum”

Antes de proceder al análisis del texto toledano y de los *Statuta* expondremos brevemente aquellos errores, contemplados por los documentos, que proceden de una postura dualista de origen maniqueo. De esta forma se podrá precisar mejor el contexto en que surgen estos documentos del siglo v.

c. Los errores dualistas

El priscilianismo (76) es un error de origen dualista, y toda su doctrina está impregnada de un desprecio hacia el elemento material que recuerda los dos principios opuestos del maniqueísmo. Aunque sus relaciones con las enseñanzas de Manes todavía no han podido ser clarificadas los escritores eclesiásticos de la época no dudan en establecer esta identificación (77). De todas maneras, lo importante es tener en cuenta la situación que, de hecho, se planteaba en los ambientes eclesiásticos de la época

(75) Cfr. Ch. MUNIER, *o. c.*, 119-122. 144. 211 s.; este autor destaca que Genadio de Marsella estaba al tanto de algunos documentos antipriscilianistas como, por ejemplo, la epístola de León I a Toribio, obispo de Astorga, en la que se condenan los errores atribuidos a Prisciliano, vid. PL 54, 677-692.

(76) Vid. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II, Paris¹⁰ 1931, 231-243; G. BARDY, *Priscillien*, en DTC 13, 391-400; A. FRANZEN, *Priscillianismus*, en LTK 8, 769-771; B. ALTANER, *Patrologia*, Espasa-Calpe, Madrid⁵ 1962, 354-357; B. ALTANER - A. STUIBER, *o. c.*, 374.

(77) BARDY no cree que se hayan demostrado todavía las relaciones entre Prisciliano y los maniqueos, ni que su doctrina dependa directamente de ellos. Si los escritores cristianos de fines del siglo iv han puesto de relieve las semejanzas que ofrecen ambas doctrinas —asegura—, ello se debe a un planteamiento polémico que no permite tener imparcialidad en el juicio (cfr. IDEM, *Manichéisme*, en DTC 9, 1866). Sin embargo —añade—, las tendencias de Prisciliano le orientan hacia el maniqueísmo y hacia la condenación de la materia (cfr. *Priscillien*, en DTC 13, 399). Por otra parte, hay que tener en cuenta que luego del descubrimiento y de la publicación de un manuscrito de la Universidad de Wurtzbourg conteniendo diversas obras atribuidas a Prisciliano (G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 18, Viena 1889; PL *Supplementum* 2, 1391-1485), se hace necesario distinguir entre la doctrina de Prisciliano y la de los priscilianistas; cfr. J. TIXERONT, *o. c.*, 231 ss.; G. BARDY, *Priscillien*, en DTC 13, 394 ss.

con relación a estos errores. El Papa León I, por ejemplo, no duda en establecer la equivalencia entre el priscilianismo y la doctrina maniquea. La carta a Toribio, obispo de Astorga (España), que había recurrido a él en la lucha antipriscilianista pone de manifiesto esta identificación:

“Quod autem de *Manichaeorum* foedissimo scelere, hoc etiam de *Priscillianistarum* incestissima consuetudine olim compertum multumque vulgatum est” (78).

Y en una carta del mismo Toribio de Astorga a los obispos Idacio y Cepronio encontramos, también, una actitud similar (79). No es de extrañar, por tanto, que los documentos antipriscilianistas tengan ante su vista no sólo los errores propios de Prisciliano, sino también toda la doctrina dualista del maniqueísmo, especialmente en lo que se refiere a Dios, al universo y a la materia, y a las Escrituras.

La doctrina maniquea (80) se fundamenta en la afirmación de la existencia de dos principios opuestos desde toda la eternidad: el bien y el mal. Cada uno de ellos es increado, sin comienzo, y no tienen nada en común el uno con el otro. La materia es el principio malo, designado con el nombre de “demonio” en lenguaje popular. Si en este universo todo tiene un doble aspecto, bueno y malo a la vez, ello se debe a la conjunción de los dos principios. Con relación al Cristianismo, la doctrina de los maniqueos atribuye la ley judía al principio del mal, con el consiguiente rechazo de las Escrituras del A.T. como obra del mismo demonio (81).

Estas objeciones dualistas a la economía veterotestamentaria eran conocidas cuando el maniqueísmo hizo su aparición. Ya se habían referido a ellas, por motivos semejantes, otros adversarios del A.T. Cuando Marción estableció la diferencia entre un dios bueno y un dios simplemente “justo”, atribuyó este último al del A.T. (82). Los gnósticos posteriores afirmaron una separación equivalente entre el dios bueno y el dios malo. Para los

(78) PL 54, 689 C.

(79) “...vel illos qui dicuntur S. Thomae, et his similia: ex quibus *Manichaei* et *Priscillianistae*, vel quaecumque illis est secta germana, omnem haeresim suam confirmare nituntur...”; cfr. 54, 694 D.

(80) Vid. G. BARDY, *Manichéisme*, en DTC, 9, 1841-1895; H.-Ch. PUECH, *Mani*, en LTK 6, 1351-1352; IDEM, *Manichäismus*, en LTK 6, 1352-1355.

(81) Cfr. G. BARDY, o. c., DTC 9, 889-1894; acerca de las relaciones del maniqueísmo con el Cristianismo, vid. F. C. BURKITT, *The religion of the Manicheans*, Cambridge 1925; G. MESSINA, *La dottrina manichea e le origini del cristianesimo*, en “Biblica” 10 (1929) 313-331.

(82) Vid. E. AMANN, *Marcion*, en DTC 9, 2009-2032; G. BARDY, *Marcion*, en DBS 5, 862-877.



maniqueos, la disyuntiva se plantea entre el dios bueno y el mismo demonio, aunque ambos constituyen dos principios eternos. Por lo tanto, esta consideración dualista del A.T. no es original de Manes, y lleva formulándose bastante tiempo.

En cuanto al N.T., los maniqueos suprimen todos aquellos pasajes en los que Jesús presenta su doctrina como el cumplimiento de la antigua Alianza, y en los que elogia al pueblo judío. Empleando el mismo procedimiento utilizado por Marción, suprime los relatos evangélicos que muestran el sufrimiento de Jesús en la Pasión y en la Muerte. Asimismo, coherente con su desprecio de la materia, el maniqueísmo no puede admitir que el Salvador tenga un cuerpo verdadero. Jesús por tanto, sólo puede haber tomado la "apariencia" de la carne, ya que no pudo tener un cuerpo mortal y padecer físicamente de la misma manera que tampoco pudo haber nacido para morir. Poseen, además, otros libros aparte de las Escrituras de la Iglesia, con la misma función que los libros canónicos.

Finalmente, hay que agregar que el maniqueísmo se expande durante los primeros siglos, desde Asia hasta Europa y el Norte de Africa, con rapidez asombrosa. Su influjo se hará sentir un milenio después de su aparición, durante la Alta Edad Media, a través de diversas corrientes y sectas de origen dualista (83).

Como ya se ha hecho notar, todavía quedan puntos oscuros en torno a las acusaciones de maniqueísmo contra la doctrina de Prisciliano y de sus seguidores. Pero las condenas de la Epístola de San León a Toribio de Astorga, las determinaciones del Concilio toledano del año 400 y el sínodo del año 447, y los cánones del Concilio de Braga (Portugal) (84) presentan el priscilianismo como una doctrina imbuída de maniqueísmo. Por otra parte, en su doctrina y en sus prácticas ascéticas está siempre latente un desprecio de la materia. Y aunque parece que Prisciliano no negó el A.T. (85), se le acusa de haber corrompido esas Escrituras (86) y poseían, además, otros escritos apócrifos bajo el nombre de Escrituras canónicas (87).

Este es el contexto histórico en el que se sitúan las afirmaciones antidualistas del Símbolo Toledano y de los *Statuta*. A la

(83) Para el estudio del maniqueísmo durante la Alta Edad Media, *vid.* S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian dualist heresy*, University Press, Cambridge 1960.

(84) Aquí tuvo lugar la condena definitiva del Priscilianismo, *cfr.* PL 84, 561-564; J. A. de ALDAMA, *o. c.*, 56; J. TIXERONT, *o. c.*, 236-238.

(85) Sus comentarios al AT así lo manifiestan, *cfr.* G. BARDY, *Priscillien*, DTC 13, 394.

(86) *Cfr.* la carta de León I a Toribio de Astorga, PL 54, 689 AB.

(87) *Cfr.* G. BARDY, *o. c.*, DTC 13, 398.



luz de esta situación hay que valorar las expresiones relativas a la unidad de ambos testamentos, y, por lo tanto, su referencia a la unidad de las Escrituras.

2. *Análisis de los documentos del siglo v*

a. *El Símbolo Toledano I*

Este símbolo se compone de una profesión de fe y de varios anatematismos que condenan diversos errores priscilianistas. Aunque el texto referido a la unidad de la ley judía y del evangelio de Jesucristo sólo se encuentra en uno de los cánones, también nos detendremos, brevemente, en las afirmaciones de la profesión de fe que se relacionan con el tema, para luego abordar el examen del resto del documento (88).

1. *La profesión de fe del Símbolo y la unidad de Dios*

La profesión de fe que encabeza el Símbolo toledano refleja una preocupación central: la afirmación de la unidad de Dios frente al dualismo maniqueo. Varios de sus artículos ponen de manifiesto esa preocupación en esta primera parte del Símbolo Toledano:

- art. 1. “Credimus in *unum* verum *Deum*, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibiliū et invisibiliū factorem, per quem creata sunt omnia in coelo et in terra.
- art. 2. Hunc *unum Deum*, et hanc *unam* esse *divini nominis (divinae substantiae)* Trinitatem.
- art. 10. Hanc Trinitatem, personis distinctam, *substantiam unam (unitam)* virtutem, potestatem, maiestatem, indivisibilem, indifferentem.
- art. 11. *Praeter illam (haec) nullam* (credimus) divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicuius, *quae Deus esse credatur*” (89).

Como se puede observar, la afirmación de la unidad divina reviste formas diversas dentro de la profesión de fe, que sirve de

(88) En nuestro análisis utilizaremos la edición crítica del símbolo, realizada por J. A. de ALDAMA, o. c., 29-37, que también se encuentra en D-Sch 188-208 y DB 21-38; dos de los anatematismos también se encuentran en EB 28-29. El texto de MANSI 3, 1003-1004 tiene poco valor crítico, cfr. J. A. de ALDAMA, o. c., 27.

(89) La división de esta profesión de fe en diversos artículos ha sido tomada del texto crítico, cfr. *ibidem*, 30-34; las expresiones entre paréntesis corresponden a la redacción posterior del año 447, vid. también D-Sch 188-190.



marco doctrinal al resto del documento. En primer lugar, la afirmación del *unus Deus* se relaciona con el tema de la creación. A través del atributo divino *factor* sirve de fundamento para expresar, de un modo reiterativo, la unidad de todo lo existente:

“visibilia et invisibilia”

“*omnia* in coelo et in terra”

La proposición anterior precede, incluso, a la exposición de la doctrina trinitaria, la cual dará motivo a una nueva afirmación de la unidad de Dios desde dos perspectivas diversas, aunque complementarias:

a) en forma positiva:

“hanc *unam* esse *divini nominis (divinae substantiae)* Trinitatem”

b) En forma negativa:

“*praeter illam (hanc)* nullam...”

Al aspecto positivo de la consustancialidad (*una substantia*), corresponde en el símbolo otro aspecto negativo (*praeter illam nullam*). Es decir, la profesión de fe en *una* sola sustancia divina lleva a afirmar, como consecuencia, que fuera de la Trinidad nada ni nadie posee esa misma sustancia divina. Por lo tanto, fuera del *unus Deus* todo es creatura procedente de ese único principio (90).

Estas consideraciones, fundadas directamente en el texto de la profesión de fe del Símbolo toledano, muestran cómo esta primera exposición doctrinal afirma, de un modo reiterativo, la unidad divina, incidiendo directamente en el núcleo de las afirmaciones dualistas acerca de Dios y del mundo tal como fueron puestas de manifiesto en el propio Concilio de Toledo. Los cánones que le siguen condenarán diversos errores priscilianistas. Entre esos anatematismos detectaremos los errores que atentan directamente contra el primer artículo de fe, es decir, contra el *unus Deus*.

2. Los anatemas antidualistas

De los distintos anatemas, tres de ellos hacen frente a la doctrina dualista que rechaza la materia y la ley judía como procedentes del principio del mal:

anat. 1. “Si quis ergo (autem) dixerit atque (aut) crederit, a *Deo omnipotente* mundum hunc fa-

(90) Esta perspectiva “negativa” de la consustancialidad que ha destacado J. A. de ALDAMA es propia de este Símbolo y no se conocen otros similares que la contengan; cfr. o. c., 143-145.

ctum non fuisse atque eius omnia instrumenta; anathema sit.

anat. 8. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, *alterum Deum* esse priscae legis, *alterum evangeliorum*; anathema sit.

anat. 9. Si quis dixerit atque (vel) crediderit, ab *altere Deo* mundum fuisse factum, quam ab illo (et non ab eo) de quo scriptum est: 'In principio fecit Deus coelum et terram'; anathema sit" (91).

Como se recordará, las doctrinas dualistas despreciaban la creación material, y esto equivalía a su atribución a un principio del bien. Por lo tanto, afirmar que este mundo material no procede de un Dios *omni-potens* a través de la creación (anatematismo 1), significa atribuir el universo a otro Dios, distinto del principio del bien (anatematismo 9). En consecuencia, la consideración de una creación material distinta y opuesta de la espiritual implica la afirmación de dos dioses o principios creadores y eternos, opuestos entre sí. Asimismo, la repulsa de la economía de la vieja ley, a causa de su atribución al principio del mal, y la aceptación del evangelio, como procedente de un dios bueno, equivalen a una consideración dualista semejante a la anterior (anatematismo 8).

Las condenas anteriores plantean, entonces, la unidad de todo lo existente y la unidad de la ley judía y el evangelio como fundamentados en la misma unidad de Dios. Es decir, si Dios es *uno*, toda la creación —material y espiritual— debe ser *una*, pues sólo de El procede. Asimismo, si el Dios de la antigua ley es el mismo que el del evangelio, no puede haber oposición entre ambas economías. Por lo tanto, el error dualista condenado por el anatematismo 8 del Símbolo toledano cuestiona, de un modo directo, el primer artículo de fe: *credo in unum Deum*. A su vez, y de una forma indirecta, es decir, *in obliquo*, plantea un problema en torno al conjunto de libros que la Iglesia recibe y venera bajo el nombre de *Escrituras*, pues implica un rechazo global —en bloque— de los textos leídos *in ecclesia* correspondientes a la economía veterotestamentaria.

A continuación trataremos de determinar las consecuencias que implican las afirmaciones del Símbolo toledano respecto del tema de la unidad de las Escrituras, teniendo en cuenta que se

(91) Las variantes entre la redacción del año 400 y la del 447 (entre paréntesis) son prácticamente nulas; señal de la antigüedad de estas proposiciones.



trata de un documento que afirma —en su profesión de fe y en sus anatemas—, la unidad de Dios frente al dualismo.

3. *La unidad del A.T. y N.T.*

Para una correcta valoración de las afirmaciones acerca de la unidad de los testamentos, hay que tener en cuenta que las Escrituras en cuanto tales, es decir, en su materialidad, compuestas por unos textos, se encuentran desvinculados del tema de la unidad de Dios y de la consiguiente unidad de la economía salvífica. Su problemática es muy distinta, y sólo tiene que ver con la canonicidad, es decir, con su recepción para ser leídas en la Iglesia. Así lo pone de manifiesto el anatematismo 12 de este mismo Símbolo Toledano:

anat. 12. Si quis aliquas *Scripturas* praeter quas catholica ecclesia *recepit*, vel in auctoritate habendas esse *crediderit*, vel fuerit *veneratus*; anathema sit.

Como se puede apreciar, los libros de las Escrituras sólo suscitan aquí el problema de su *recepción* y *veneración* por parte de la Iglesia, en oposición a los escritos que no tienen ese carácter y son rechazados. Las mismas fórmulas empleadas corresponden a las ya utilizadas por los documentos que tratan de la formación del canon (92). Por tanto, se pone de manifiesto que las Escrituras, en cuanto formadas por unos textos, sólo cuestionan su canonicidad.

En cambio, el tema de la unidad del A.T. y N.T. viene considerado sólo de un modo indirecto, dependiendo de la afirmación principal sobre la unidad divina, que se encuentra articulando todo el documento y que este canon pone de manifiesto claramente:

anat. 8. Si quis dixerit atque crediderit *alterum Deum* esse *priscae legis*, *alterum evangeliorum*; anathema sit.

Se comprueba que la problemática abordada *in recto* se refiere al *unus Deus*, y que, además, esa cuestión se mantiene desvinculada del problema propiamente escriturístico que plantea el documento. Pero como ya se ha indicado, el rechazo de la ley judía también equivale al rechazo de los escritos del A.T., debido a su atribución al mismo principio del mal. En consecuencia, poseer *dos* conjuntos únicos de escritos —A.T. y N.T.— asignados cada uno de ellos a principios opuestos, es decir, recibir *dos es-*

(92) Cfr. el texto del *Decretum Gelasianum* (*Decretum Damasi*), expuesto en el primer apartado de este trabajo.

crituras, implica atentar directamente contra el primer artículo de fe. Por consiguiente, las Escrituras deben ser una y única, porque quien las recibe y venera como tales, es decir, la Iglesia, profesa su fe en un *uno* y *único* Dios.

Se observa, también, que el tema de la unidad de los testamentos se plantea al mismo nivel y desde el mismo punto de vista que el tema de la unidad de la creación, pues en virtud de los anatematismos considerados cualquier intento de dividir el universo creado o de separar ambos testamentos desde esta perspectiva, implica afirmar el mismo dualismo con respecto a Dios. Por lo tanto, así como la unidad de la creación no se concluye directamente de una consideración del propio universo creado y de los elementos diversos que lo componen, la unidad de ambos testamentos, y, por consiguiente, de las Escrituras, tampoco procede de una consideración de los propios textos que tratan de la ley judía o del evangelio de Jesucristo. Esta unidad, al igual que la de la creación, se propone, en cambio, como implicada en una unidad de orden superior, que resulta ser la misma unidad divina, es decir, el *unus Deus*.

Se verifica, entonces, que la fórmula del Concilio Toledano I que anatematiza la separación del dios de la ley del dios del evangelio no plantea la cuestión de la unidad de los testamentos, y, por consiguiente, de las Escrituras, como una cualidad que se extrae de una observación de los propios escritos. Estos sólo plantean su recepción —en bloque— por parte de la Iglesia frente al rechazo —también en bloque— de los escritos no canónicos. Las consideraciones acerca de la unidad de los testamentos se sitúan dentro de la unidad de la economía salvífica, consecuencia de la unidad de Dios. Sin embargo, a pesar de que esta cuestión es ajena a la problemática escriturística, la profesión de fe en el *unus Deus* aplicada a los dos testamentos desempeña el papel de un principio de interpretación del hecho de la canonicidad, que frena e impide cualquier hendidura o escisión en el mismo hecho de la recepción global de todos los libros sagrados para ser leídos en el seno de la Iglesia.

b) *Los Statuta Ecclesiae Antiqua*

Como ya se ha informado, los *Statuta* se componen de tres partes distintas, si bien para este estudio sólo interesa la consideración de la primera, es decir, del *proemium* o “profesión de fe” (93). El resto del documento consiste en diversos cánones disciplinarios y en un ritual de ordenación.

(93) La edición crítica de este documento ha sido publicada en el año 1960 por Ch. MUNIER, o. c. La profesión de fe se encuentra en las pp. 75-78, y trans-



1. *El carácter de los Statuta*

El *proemium* de los *Statuta* está planteado como un interrogatorio dirigido a los candidatos al episcopado. Así como el Símbolo Toledano hacía frente a los errores priscilianistas, la profesión de fe que encabeza este documento tiene muy en cuenta todas las herejías contemporáneas. Como se ha señalado oportunamente, entre esas herejías destaca el mismo dualismo priscilianista, identificado con la doctrina maniquea en los medios eclesiásticos de la época. La forma de redacción de esta primera parte del documento indica el carácter controvertido de las cuestiones de fondo allí expuestas. El texto reclama del candidato una afirmación expresa para cada uno de los artículos que le son propuestos, y no es suficiente una profesión de fe general sino que debe ser examinado sobre cada uno de los temas tratados (94):

“examinetur si... unum Deum esse confirmans”

“quaerendum etiam ab eo si... credat”

“si credat...”

Nos encontramos, por tanto, frente a un documento que intenta ser un freno a las herejías que ponen en peligro de la fe de los creyentes. Para ello se busca que los encargados de custodiar y de mantener esa fe posean una gran seguridad en la doctrina. La valoración de estas circunstancias nos permitirá situar las proposiciones de los *Statuta* en su propio contexto, y, al mismo tiempo, a precisar el alcance y el sentido de cada una de sus afirmaciones.

2. *El “primum quaerendum”*

Desde el punto de vista del tema de la unidad de las Escrituras, nos interesa el estudio del artículo del *proemium* referido al *unus eundemque Deus* como *auctor* de ambos testamentos. Aunque esa cuestión no ocupa el primer lugar dentro de las distintas proposiciones, la propia formulación de este artículo establece una clara referencia a las preguntas anteriores:

“quaerendum etiam ab eo

si novi et veteris testamenti...”

El adverbio *etiam* remite este artículo al comienzo de la profesión de fe, en busca del *primum quaerendum* del interrogatorio. Al mismo tiempo indica la existencia de una mutua interrelación

cripta en D-Sch 325; el artículo referido al A.T. y N.T. se encuentra, además, en EB 30; con respecto al valor de los textos de MANSI 3, 949-950 y PL 56, 879-880, vid. Ch. MUNIER, o. c., 13-27.

(94) Comparar, por ejemplo, con los documentos de los siglos XI a XV.



entre esta y las demás preguntas de los *Statuta*. Este *primum quaerendum* es la profesión de fe en la unidad de Dios al igual que en el Símbolo Toledano, se expresa a través de formas diversas:

“Qui episcopus ordinandus est, ante examinetur... si fidei documenta verbis simplicibus asserat, idest Patrem et Filium et Spiritum Sanctum *unum Deum* esse confirmans,... si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas *unum Deum*,... si incarnationem divinam... in Filio tantum,... *unus* Filius, *unus* Christus, *unus* Dominus, creator omnium quae sunt et *auctor*, et Dominus, et creator cum Patre et Spiritu Sancto omnium creaturarum,... Quaerendum etiam ab eo si novi et veteris testamenti, idest legis et prophetarum et apostolorum, *unum eundemque* credat *auctorem* et *deum*”.

En primer lugar, se puede observar que la unidad de Dios se proclama a través del enunciado de las tres personas divinas:

“Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum Deum*”
“tres personas *unum Deum*”.

La forma verbal *confirmans*, a continuación del *unus Dei*, tiene el significado de “confirmar en la fe”, “ratificar”, “corroborar una promesa previa”, etc. (95). La pregunta contempla la posibilidad efectiva de que este primer artículo pueda ser cuestionado. Una respuesta negativa haría que el candidato al episcopado no recibiera la ordenación y que se situara al margen de la fe de la Iglesia.

El tema de la unidad de Dios enlaza, también, con una consideración del mundo existente (*omnia quae sunt*) y con una referencia a los dos momentos de la economía salvífica (*novi et veteris testamenti*). Expresa la doctrina que hace frente a dos manifestaciones ya conocidas del dualismo: el desprecio del mundo material como procedente del dios malo, y el rechazo del A.T., asignado a este mismo principio demoníaco. El documento introduce la expresión *auctor* referida a Dios en este doble contexto de la unidad divina a través de la unidad de la creación y de la unidad de ambos testamentos, y es la primera vez que este atributo divino aparece en un documento de este género.

(95) Cfr. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin Français des auteurs chrétiens*, Brepolis, Turnhout 1954, 196; *Oxford Latin Dictionary*, University Press, Oxford 1968 ss., 400-401.



El *primum quaerendum* al que se refieren otras preguntas del interrogatorio es, por tanto, la afirmación de la unidad divina, si bien no constituye la preocupación exclusiva del documento. En este contexto estudiaremos las proposiciones que se refieren a la unidad de la creación y a la de ambos testamentos a través de la expresión *auctor* referida al *unus Deus*.

3. La unidad de la creación

Dos artículos del *proemium* de los *Statuta* expresan la unidad de Dios a través de una consideración del universo. Para ello se emplea una fórmula cristológica típicamente alejandrina (96):

“*unus Filius, unus Christus, unus Dominus, creator omnium quae sunt et auctor, et Dominus et creator cum Patre et Spiritu Sancto omnium creaturarum*”.

A diferencia de las fórmulas de fe de Occidente, los *Statuta* atribuyen la creación a la persona del Hijo, como es frecuente en las iglesias orientales. Con una terminología propia de Cirilo de Alejandría, el *unus Filius, unus Christus, unus Dominus* desempeña el mismo papel que la expresión teológica *una persona*.

En las expresiones anteriores referidas a Dios se observa un énfasis especial en recalcar su unidad, ya sea a través de una perspectiva cristológica —*unus Filius, unus Christus, unus Dominus*—, o bien desde una consideración trinitaria, pues la expresión *Filius cum Patre et Spiritu Sancto* es equivalente a una ampliación de la fórmula *unus Deus* (97).

A su vez, la totalidad de lo que existe se engloba bajo las expresiones *omnia quae sunt* y *omniae creaturae*. Por su parte, los atributos divinos *auctor, creator* y *Dominus* (98) referidos al *Deus unus et trinus* y a la totalidad del universo expresan, cada uno de ellos por separado y en cierta manera independientemente de

(96) Cfr. Ch. MUNIER, *o. c.*, 118.

(97) Cfr. la primera pregunta de los *Statuta*, es decir, el *primum quaerendum*: “...examinetur si... *Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confirmans*...”

(98) Los escritores cristianos utilizan habitualmente los términos *creator* y *Dominus* (κύριος) referidos exclusivamente a Dios; cfr. A. BLAISE, *o. c.*, 228 y 291; vid. *Oxford Latin Dictionary*, University Press, Oxford 1968, 445. En cambio, el término *auctor* es utilizado por estos escritores para referirse tanto a Dios como a los hombres, pero entonces el significado es distinto según el sujeto al que se atribuya: referido a los hombres tiene el sentido de “garantes de la fe” (primeros padres, patriarcas), “maestros que enseñan la fe” (obispos, presbíteros, etc.), “maestros de sí mismos”, “promotor”, “autor”, “inventor” (de herejías, del pecado, etc.), “escritor”, “autor literario”; aplicado a Dios tiene el significado de “creador”, “autor” (del cielo, del mundo, de la vida, de las estrellas, etc.); cfr. A. BLAISE, *o. c.*, 103; vid. *Oxford Latin Dictionary*, 204-206 y *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900 ss., 2, 1194-1213.



su significado propio, una consideración sobre la unidad de la creación. Sin embargo, la unidad de todo el universo no se propone como el resultado de una observación de sus elementos. Los componentes de la creación, de por sí variados y diversos, difícilmente darían esta visión unitaria. Surge, en cambio, y de un modo exclusivo, a partir de una consideración sobre la misma unidad de Dios, e implicada directamente en ella, es decir, en el *Deus unus et trinus*.

La reiteración de los atributos divinos muestra la especial insistencia de los *Statuta* sobre este tema, motivada por una situación doctrinal controvertida que rechaza el universo material en virtud de su atribución a un principio increado malo, fundamento de la materia, y opuesto a otro principio eterno, origen del mundo espiritual. En consecuencia, el desprecio de la materia implica una consideración dualista respecto del mismo Dios, fundamento de todo el universo visible e invisible. Por lo tanto, la expresión cristológica y trinitaria del primer artículo de fe es el fundamento de la unidad de todo lo existente, que se afirma a través de los atributos *auctor*, *creator* y *Dominus*, pero que no se propone como comprobable en los elementos que componen la creación.

4. La unidad de los testamentos

El tema de la unidad del A.T. y N.T. surge en este documento por idéntico motivo que en el Concilio Toledano: el rechazo de la economía veterotestamentaria por parte de los errores dualistas. Se expresa así:

“Quaerendum etiam ab eo si novi et veteris testamenti, idest legis et prophetarum et apostolorum, *unum eundemque* credat auctorem et *Deum*”

Como se recordará el Símbolo Toledano expresaba la misma cuestión, pero desde un punto de vista negativo:

“Si quis dixerit atque crediderit *alterum Deum* esse priscae legis, *alterum* evangeliorum; anathema sit” (99).

La confrontación de ambos textos permite observar que el centro de gravedad de la pregunta de los *Statuta* sigue siendo exactamente el mismo que el del anatematismo del Concilio To-

(99) Cfr. también algunas formulaciones contemporáneas a los *Statuta* acerca de la misma cuestión: “Vetus et Novum Testamentum *aequali fidei* lance suscipimus” (BACHLIARIUS, *Professio fidei*, PL 20, 1033B), y “Anathematizo eos qui obstrectant vero *universi Conditori*, neque confitentur *unum eundemque* esse veteris ac novi testamenti *Deum*” (Fórmula antimaniquea alejandrina; PG 1, 1462A).



ledano, es decir, la afirmación de la unidad de Dios, expresada ahora en forma positiva a través del atributo divino *auctor*. A su vez, el pronombre *eundem* añade un nuevo matiz a la expresión, pues no sólo se proclama la unidad divina en sí misma (*unus Deus*) sino que, además, se insiste en su *unicidad* (*eundem Deum*) frente a las dos economías testamentarias. Por lo tanto, aunque los términos *unus* y *eundem* son prácticamente equivalentes entre sí, queda reforzado el sentido de “único” referido a Dios y en relación con los dos testamentos. Este nuevo énfasis en la unidad divina se expresa, de esta forma, con más fuerza, si cabe, que a través de la temática de la creación.

El texto de los *Statuta* pone en relación el primer artículo de fe, es decir, el *unus Deus*, con los dos momentos de la economía salvífica que el dualismo intenta oponer, a través del atributo *auctor*. En consecuencia, la asignación del A.T. al principio malo de los maniqueos, y la del N.T. a otro principio del bien opuesto al anterior, equivale a negar, directamente, la unidad divina. Por lo tanto, la unidad de ambos testamentos se formula aquí como implicada en otra unidad superior, que resulta ser la misma unidad de Dios.

La cuestión de la unidad de las Escrituras se plantea, por consiguiente, en función de este mismo principio del *unus Deus*, al proclamar la Iglesia que el Dios de los dos testamentos a los que se refieren sus Escrituras es el mismo y único para ambos. Esta unidad de los escritos canónicos no se formula, en cambio, como una cualidad inherente a los propios textos y que deba ser comprobada en ellos. Ni el contexto del documento, ni la existencia de otros argumentos o motivaciones permiten presentar la cuestión como un problema de carácter escriturístico, es decir, surgido de los propios textos y resuelto a partir de ellos mismos.

También se verifica que el tema de la unidad de las Escrituras se plantea desde la misma perspectiva en que se propone la unidad de la creación, es decir, contra el mismo error del dualismo y como implicada en el *primum quaerendum* de los *Statuta*, que, como se recordará, consistía en la afirmación de la unidad de Dios.

Además de las conclusiones precedentes, la comparación de los textos de los *Statuta* y del Símbolo Toledano sugieren una nueva consideración acerca de la unidad de las Escrituras. En efecto, la nueva formulación designa a los dos momentos de la economía salvífica con las expresiones *vetus testamentum* y *novum testamentum* (100), en vez de *prisca lex* y *evangelium*. Te-

(100) El término *testamentum* traduce a $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ y es utilizado en los primeros escritores cristianos con el sentido primario de “pacto”, “alianza

niendo en cuenta el contexto antidualista de estos documentos, que hacen frente a los errores que afirmaban la oposición entre ambos testamentos considerados desde el punto de vista de dos momentos o *alianzas* distintas, se puede destacar que las expresiones anteriores —A.T. y N.T.— no se refieren directa e inmediatamente a los textos bíblicos sino, más bien, a las realidades a las que esos escritos hacen referencia. A los textos hacen referencia inmediata y directa las expresiones *lex et prophetae et apostoli* ya empleadas en los documentos de los primeros siglos que exponen el canon (101), y que los designan en función de su contenido (ley) o de sus autores (profetas, apóstoles).

Sin embargo, a pesar de que todavía no existe una perfecta correlación entre la designación de las dos alianzas y de los escritos referidos a ellas, la profesión de fe en el *unus Deus* tiene el carácter de principio de interpretación unitaria y global tanto de las dos economías —A.T. y N.T.— como de sus textos —*lex et prophetae et apostoli*—; principio que abarca la *totalidad* de sus componentes y que impide cualquier escisión entre los diversos y variados elementos que entran en juego. Por lo tanto, la afirmación de la unidad divina sigue siendo el único fundamento de unidad para el A.T. y N.T. y sus escritos, de la misma forma que se afirmaba la unidad de la creación en virtud de que un solo Dios es *auctor* de todos los elementos que componen el universo.

Por lo tanto, la atribución divina *auctor* parece ser, de hecho, la más apropiada para proclamar la unidad de los testamentos como implicada en la misma unidad de Dios, de forma semejante a como se afirma, con una consideración similar, la unidad de la creación frente al mismo error dualista y con una idéntica consideración a la de la unidad de las Escrituras. Se pone así de manifiesto el significado conceptual amplio de este término, según se desprende la utilización por parte de las *Statuta* (102).

con Dios”, o bien para referirse a los documentos que atestiguan esas alianzas, cfr. A. BLAISE, *o. c.*, 814.

(101) Las cuatro exposiciones del canon de las Escrituras expuestas anteriormente incluyen el término *prophetae* para referirse a una parte del A.T. A su vez, según el uso de Mt 7, 12; 11, 13; 22, 40, era frecuente designar el A.T. como “la ley y los profetas”. Por distinción de los anteriores escritores, el N.T. comienza a llamarse “*apóstoles*”, es decir, con el nombre común a sus redactores.

(102) Cfr. nota 98. Al respecto cabe señalar que en la interpretación teológica del atributo divino *auctor* ha tenido repercusión un estudio realizado en las últimas décadas por A. BEA, *Deus auctor Sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel*, en “*Angelicum*”, 20 (1943) 16-31, con la finalidad de fundamentar a través de una investigación positiva en los *Statuta* la teoría de FRANZELIN sobre la inspiración, expresada a través de la fórmula *Deus auctor* e interpretando ese término como “autor literario”; acerca de esta cuestión controvertida, vid. A. ARTOLA, *La inspiración según la Constitución*



Asimismo, la asignación del A.T. y de sus escritos a *unus et idem auctor* implica por sí misma una consideración global de las Escrituras como *una* y como *única*, a pesar de la variedad y diversidad de sus elementos componentes. Pues aunque la *unidad* y *unicidad* corresponden primeramente a Dios, el atributo *auctor* implica una referencia semejante de *unidad* y *unicidad* sobre ellas.

Al igual que en el Símbolo Toledano, las cuestiones estrictamente escriturísticas de los *Statuta* se sitúan en un campo ajeno al tema de la unidad divina, señal indicativa de que ambas cuestiones no se corresponden directamente. En efecto, una de las primeras indicaciones del documento, dirigida a quienes deben examinar al futuro obispo, consiste en que se compruebe si el candidato es “cauto” en los sentidos de las Escrituras:

“Qui episcopus ordinandus est, ante examinatur... si *in scripturarum sensibus cautus...*”

En otras palabras, el único problema propiamente escriturístico reside en la “cautela” en la interpretación de los libros sagrados. Es decir, el documento plantea un examen de la prudencia del candidato frente a las diversas interpretaciones de las Escrituras. En cambio, la cuestión de la unidad de los testamentos no aparece relacionada con los textos bíblicos, sino que se afirma como implicada en la profesión de fe de la Iglesia en el *unus Deus*. De este modo, las Escrituras son *una* y *única* porque

“*Dei Verbum*”, en “*Salmanticensis*” 15 (1968) 306-313; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada*, Barcelona 1966, 67-75. En el trabajo mencionado, BEA concluye que el término *auctor* referido a Dios y en relación con los testamentos tiene en los *Statuta* el sentido de “autor literario”, “escritor” (Verfasser). Este estudio fue contestado por N. I. WEYNS, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*, en “*Angelicum*”, 30 (1953) 323-328, puntualizando duramente los argumentos positivos esgrimidos. Luego del análisis que hemos hecho del documento quisieramos añadir una consideración de orden metodológico a las ya aportadas por WEYNS y por el simple paso del tiempo (en el transcurso, se ha publicado la edición crítica de los *Statuta*). En nuestra opinión, este estudio adolece de una limitación metodológica importante, que consiste en la misma dirección que BEA ha escogido para su estudio, consistente en tratar de fundamentar en un texto del siglo v una cuestión teológica suscitada en los siglos xix y xx, en vez de proceder en sentido inverso, es decir, partir del texto más antiguo en dirección hacia la cuestión planteada posteriormente. Nos parece que este cambio de perspectiva metodológica hubiera evitado, en concreto, las siguientes deficiencias: 1) prescindir de todo el contexto de la expresión *Deus auctor*, es decir, del texto completo de los *Statuta* (por ejemplo no se hace referencia a que el término estudiado figure otra vez dentro del documento, y con otro sentido); 2) referir el término en cuestión a Dios y a los hombres indistintamente, sin tener en cuenta el uso diverso que posee en ambas situaciones, y sin verificar si es lícito, críticamente, esta equivalencia; 3) utilización poco técnica de algunos argumentos filológicos (por ejemplo, la única referencia que se toma del *Thesaurus Linguae Latinae* —2, 1307-1210— es la que favorece a la tesis propuesta, sin discutir las restantes posibilidades —2, 1194-1213).

su división —en el contexto de este documento— atenta contra ese primer artículo de fe.

3. Conclusiones del análisis de los documentos del siglo v

La primera etapa de la formulación de la unidad de los dos testamentos comienza y concluye en el siglo v a través de los textos del Símbolo Toledano y de los *Statuta Ecclesiae Antiqua*. El análisis de estos documentos nos permite formular estas primeras conclusiones sobre el tema:

e) La afirmación de la unidad del A.T. y N.T. tiene lugar en un contexto polémico que trata de poner freno a las doctrinas dualistas. Estos errores rechazan el universo material y la vieja ley judía por considerarlos manifestaciones de un principio malo, eterno y opuesto al principio del bien. Los documentos estudiados reaccionan violentamente afirmando, de una forma reiterativa, la profesión de fe en el *unus Deus*.

Esta unidad de ambos testamentos es propuesta sólo como implicada en otra unidad de orden superior que es, precisamente, la misma unidad de Dios. En consecuencia, la asignación del A.T. a un principio malo y del N.T. a otro dios bueno opuesto del anterior equivale a profesar un dualismo respecto de Dios.

3) La unidad del A.T. y N.T., y, por consiguiente, la unidad de las Escrituras, se sitúa dentro de la misma profesión de fe en la unidad divina y como implicada en ella, al profesar la Iglesia que uno y el mismo es el Dios de las dos economías salvíficas, a las cuales los escritos bíblicos hacen referencia. Esta unidad de las Escrituras no viene propuesta como una cualidad inherente a los propios escritos bíblicos y comprobable en ellos, sino sólo en función del primer artículo de fe. De esta forma, la cuestión se sitúa fuera del ámbito de los propios textos de las Escrituras.

4) La unidad de los testamentos, y, en consecuencia, la de los escritos que a ellos hacen referencia, se propone simultáneamente y desde la misma perspectiva en que se afirma la unidad de toda la creación. Esta unidad del universo existente se proclama frente al mismo error dualista que desprecia, al mismo tiempo, el mundo material y el A.T., y también se afirma como implicada exclusivamente en la unidad de Dios, a través del mismo atributo divino *auctor*. Por lo tanto, ninguna de estas dos cuestiones se propone a partir de una comprobación de unidad en los elementos del mundo material o en los textos de las Escrituras, ni como una cualidad en ellos verificable, sino sólo en virtud del primer artículo de fe.



5) Las afirmaciones sobre la unidad del A.T. y N.T. se mantienen ajenas a los problemas que suscitan las Escrituras en cuanto tales, es decir, formada por unos textos. A su vez, los libros sagrados no se relacionan directamente con el tema de la unidad del A.T. y N.T., y sólo plantean el problema de la canonicidad, y el de su interpretación. Sin embargo, de un modo indirecto, la profesión de fe en el *unus Deus* tiene el carácter de principio de interpretación del hecho de la canonicidad, que impide cualquier escisión o hendidura en la recepción y veneración de los escritos sagrados que son leídos *in ecclesia*.

6) El atributo divino *auctor* es empleado en los *Statuta* para relacionar el *unus Deus* con la doble temática de la totalidad de lo existente y con los dos testamentos. Esta afirmación de la unidad de la creación y del A.T. y N.T. a través del mismo atributo divino pone de manifiesto el significado conceptual amplio del término *auctor*, según se desprende de su utilización en ese documento.

7) La unidad de la creación se afirma en los *Statuta* en función de la unidad de Dios, pero expresada de forma cristológica y trinitaria, lo cual hace ampliar el fundamento de esa unidad de todo lo existente a la profesión de fe en *Deus unus et trinus*.

B. Documentos de los siglos XI a XV

Bajo esta denominación se reúnen cuatro documentos procedentes de la Alta Edad Media que afirman la unidad del A.T. y N.T. con fórmulas inspiradas en los *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Estos cuatro documentos son los siguientes:

1. Profesión de fe de León IX a Pedro, obispo de Antioquía (año 1053).
2. Profesión de fe de Durando de Huesca y demás valdenses (año 1208).
3. Profesión de fe de Miguel Paleólogo, leída en el Concilio II de Lyon (año 1274).
4. Bula "*Cantate Domino*" (Decreto para los jacobistas) del Concilio de Florencia (año 1442).

Todos los textos que serán analizados tienen el carácter de profesiones de fe. Los tres primeros se efectúan a título personal, es decir, en primera persona. El documento florentino, en cambio, se proclama en nombre de toda la Iglesia.

Las profesiones de fe a Pedro de Antioquía y de Miguel Paleólogo, miembros de la iglesia oriental, no denotan ninguna si-

tuación conflictiva en torno a las corrientes dualistas, como hemos apreciado en los documentos del siglo v. Sin embargo, la profesión de fe de Durando de Huesca y la Bula del Concilio de Florencia se proponen, expresamente, frente al dualismo de los valdenses y al de los maniqueos.

Desde el punto de vista del tema de la unidad de las Escrituras nos interesa determinar de qué forma estos documentos vuelven a tomar la afirmación de la unidad del A.T. y N.T., luego del transcurso de seis siglos.

1. *Profesión de fe de León IX a Pedro, obispo de Antioquía (año 1053)*

Esta Profesión de fe se encuentra contenida en la epístola "*Congratulamur vehementer*", enviada por León IX a Pedro, obispo de Antioquía, en el año 1053; es decir, poco antes de que se desencadenara el conflicto con Miguel Cerulario que culminaría con el cisma del año 1054. A pesar de la tirantez existente entre las iglesias orientales y Roma, Pedro no disimula sus sentimientos favorables hacia la sede romana, y, al ser nombrado obispo, envía al Papa su profesión de fe, en el año 1052. León IX, reconocido por su actitud, le contesta congratulándose del comportamiento y de la ortodoxia del Primado de Antioquía (103). En esa carta incluye su propia profesión de fe, donde aparece una afirmación acerca de la unidad de ambos testamentos semejante a la de los documentos del siglo v.

El contexto de este documento manifiesta una situación muy poco conflictiva doctrinalmente; sin embargo, muy compleja desde el punto de vista de las relaciones entre Roma y los orientales. La profesión de fe se divide en dos partes. La primera, se inspira directamente en el *proemium* de los *Statuta* (104). La segunda parte, en cambio, anatematiza el uso de Escrituras no canónicas y afirma la recepción de los concilios anteriores (105).

1. *La nueva formulación*

Las expresiones de la profesión de fe que afirman la unidad de ambos testamentos dependen, como toda la primera parte del

(103) Cfr. A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris 1941 ss. (en adelante, FLICHE - MARTIN), 7, 139 s.; HEFELE, IV-2, nota p. 1089.

(104) Cfr. H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *Lyon I et II*, en G. DUMEIGE, *Histoire des Conciles Oecumeniques*, VII, Paris 1965, 163-164.

(105) El texto completo de la Epístola "*Congratulamur vehementer*" puede verse en C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita extant*, Leipzig 1861, 168-171; y en MANSI 19, 660-663; PL 143, 769-773; la profesión de fe se encuentra también en D-Sch 680-685; DB 343-349; para el artículo del A.T. y N.T., EB 38.



documento, del texto de los *Statuta*. Las comparaciones de ambas formulaciones pone de manifiesto esa relación:

Profesión de fe a Pedro de Antioquía:

“Credo etiam Novi et Veteris testamenti, legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem”

Texto de los “Statuta”:

“Quaerendum etiam ab eo si novi et veteris testamenti idest legis et prophetarum et apostolorum unum eundem credat auctorem et Deum”

A su vez, la confrontación con el canon 8 del Símbolo Toledano muestra la línea en que se han desarrollado estas expresiones:

“Si quis dixerit atque crediderit alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum; anathema sit.”

La primera observación que podemos hacer acerca de la nueva fórmula respecto de las anteriores es la desaparición de expresiones que indicaban una situación doctrinal conflictiva tales como el anatema del Símbolo Toledano y el *quaerendum* de los *Statuta*. Tampoco encontramos la doble insistencia en la unidad y unicidad de Dios a través del pronombre *eundem*, ahora suprimido. Además, la proposición ocupa uno de los últimos lugares dentro de la estructura de la profesión de fe, señal de la menor actualidad de la cuestión. Permanecen, en cambio, el verbo *credere* y las expresiones *novi et veteris testamenti, lex, prophetae et apostoli*, y *unus Deus auctor*.

Se aprecia así una disminución o desaparición del problema dualista y, en consecuencia, una situación menos política. En esta “adaptación” de la fórmula persisten, sin embargo, los elementos doctrinales esenciales que hacían frente a los errores gnósticos y maniqueos acerca del rechazo de la economía veterotestamentaria como obra del demonio.

Estas consideraciones en torno a la situación más pacífica no implican una variación del contenido de las expresiones que tratan de la unidad del A.T. y N.T. Al igual que en los *Statuta*, el adverbio *etiam* establece una relación a los demás artículos de la profesión de fe. La afirmación del *unus Deus* es, aquí también, el principio que articula casi todo el texto. Se encuentra afirmado cinco veces y puesto en relación con la doctrina trinitaria y con la creación, con la unidad de persona en Jesucristo, y co-

mo expresión de la unidad de ambos testamentos. Destaca también la profesión en *una vera Ecclesia* y, como consecuencia de ella, en *unus baptismus*. Estas dos nuevas expresiones de unidad dependen a su vez, a modo de principio, de una de las afirmaciones anteriores del *unus Deus*.

El contexto de la profesión de fe es, por tanto, la afirmación de la unidad divina. A su vez, el análisis de los elementos remanentes de la fórmula antidualista permite afirmar que este artículo también continúa expresando, directa y primariamente, la unidad de Dios. A su vez, la unidad del A.T. y N.T. continúa proponiéndose como implicada en el primer artículo de fe, y la separación de ambos testamentos a causa del dualismo equivale, por tanto, a atentar contra el *unus Deus*. Por otra parte, el tema de la unidad de las dos economías no surge, tampoco aquí, a partir de una comprobación o consideración de los textos bíblicos que a ellas se refieren. En cambio, viene proclamada de forma simultánea, *per modum unius*, que la afirmación de la unidad de Dios.

Por lo tanto, a pesar de la mayor simplicidad y serenidad de la fórmula, la afirmación de la unidad de ambos testamentos, y por consiguiente, de las Escrituras, conserva las mismas características que en los documentos del siglo v.

2. Los atributos divinos "auctor" y "Dominus"

Al igual que en los *Statuta*, este documento utiliza el atributo divino *auctor* para expresar la unidad de ambos testamentos. Al mismo tiempo, el añadido de *Dominus omnipotens* refuerza la afirmación de unidad.

El atributo *auctor* sólo aparece una vez en la profesión de fe. Sin embargo, también se encuentra dentro del texto de la carta que contiene esa profesión:

"Quod ipse ex specula sanctae illius Ecclesiae, cui vide-
ris designatus divinitus speculator, prudenti oculo con-
siderans promotionem tuam ad episcopale fastigium elec-
tione cleri et populi, sicut asseris, factam, atque fidem
tuam, secundum antiquae consuetudinis religiosum et
valde necessarium studium *apostolicae et primae sedi*,
cui, *Deo auctore*, quamvis indigni praesidemus, annun-
tiare et exponere curasti" (106).

La expresión *auctor* se utiliza aquí para relacionar la sede romana con Dios mismo, y así resaltar la actitud de Pedro de An-

(106) Cfr. C. WILL, o. c., 169; MANSI 19, 661 AB; PL 143, 770 B.



tioquía de dirigirse al obispo de Roma en circunstancias tan difíciles. De esta forma se pone de manifiesto el sentido amplio del atributo *auctor* que, al mismo tiempo, es utilizado para expresar la unidad del A.T. y N.T.

El otro atributo divino empleado por esta fórmula es *Dominus omnipotens*, desempeñando una función equivalente a la del término *auctor*, al menos desde el punto de vista de la afirmación de la unidad de los testamentos:

“unum esse auctorem et Dominum omnipotentem”

Aunque el término *Dominus* sólo aparece una vez en la profesión de fe de Pedro de Antioquía, el documento anterior —los *Statuta*— lo utiliza para expresar la unidad de la creación (107). A su vez, *omnipotens* implica también una referencia al tema del universo creado. De aquí se desprende que el tema de la unidad de ambos testamentos permanece conectado con el de la unidad de la creación, aunque, de hecho, el documento expresa esta última unidad con menor fuerza que en los documentos del siglo v, como consecuencia de la disminución del peligro dualista. Asimismo, la introducción del atributo *Dominus omnipotens* permite verificar que la afirmación de la unidad del A.T. y N.T. no se sitúa dentro de una problemática escriturística, sino en el ámbito de una teología de la unidad de Dios.

3. La canonicidad de las Escrituras

Los problemas estrictamente bíblicos continúan tratándose, en cambio, desde una perspectiva distinta a la de la unidad de ambos testamentos. Así lo pone de manifiesto el anatema de la segunda parte de la profesión de fe, que expresa la cuestión de la canonicidad, con las mismas expresiones que el canon 12 del Símbolo toledano:

“Porro anathematizo... eum quicumque aliquas scripturas, praeter eas quas catholica Ecclesia recipit, in auctoritate habendas esse crediderit, vel veneratus fuerit”

Se pone así de manifiesto, nuevamente, que las Escrituras, en cuanto tales sólo suscitan de parte de la Iglesia la recepción y veneración de los textos canónicos, en oposición a los que deben ser rechazados. Asimismo, en estas formulaciones acerca de la canonicidad nos encontramos con la misma sobriedad de exposición y con el mismo reconocimiento de la tradición fáctica

(107) “unus Filius, unus Christus, unus Dominus, creator omnius quae sunt et auctor, et Dominus, et creator...”

de la Iglesia (*suscipit, veneratur*) que hemos apreciado en los documentos relativos a la formación del canon.

Resumiendo las consideraciones precedentes, se puede decir que el texto de la Profesión de fe a Pedro de Antioquía referido a la unidad del A.T. y N.T. se presenta como una "articulación" de la fórmula de los *Statuta* frente a nuevas circunstancias menos conflictivas desde el punto de vista doctrinal. Sin embargo, esa unidad se expresa de igual modo que en los documentos anteriores, es decir, sólo como implicada en la profesión de fe en el *unus Deus* y desconectada, por tanto, de una problemática escriturística. De todas formas, el principio del *unus Deus* también desempeña, de un modo indirecto, el papel de un principio de interpretación del hecho de la canonicidad que protege la unidad global de ese mismo hecho. Finalmente, este documento pone de relieve la amplitud conceptual del atributo divino *auctor*.

2. *Profesión de fe de Durando de Huesca y demás valdenses (año 1208)*

Esta Profesión de fe exigida a Durando de Huesca denota un renacimiento de las herejías dualistas durante la Edad Media. Su texto se encuentra en la epístola "*Eius Exemplo*" dirigida por el Papa Inocencio III al arzobispo de Tarragona a fines del año 1208. El motivo de la carta es comunicar la profesión de fe suscitada por Durando de Huesca, miembro destacado de la secta valdense. En ella se indica, además, que debe exigir esa misma fórmula a los restantes compañeros de Durando que quieran abjurar de sus errores y volver al seno de la Iglesia (108).

El punto de partida de los errores valdenses consiste en un biblicismo absoluto y a ultranza, en el que la única norma de vida y de conducta se obtiene a través de una interpretación estrictamente literal de los evangelios. En cierta manera esta actitud es un precedente de la *Sola Scriptura* protestante. Sin embargo, los valdenses destacaron más por sus semejanzas con las herejías dualistas de la época.

Los errores del siglo XII presentan, en mayor o en menor grado, la característica nada innovadora de una concepción dualista de la realidad. Así aparecen, entre otros, los cátaros (109) y

(108) Vid. L. CHRISTIANI, *Vaudois*, en DTC 15, 2586-2600; A. MENS, *Waldenser*, en LTK 10, 933-935.

(109) Vid. F. VERNET, *Cathares*, en DTC 2, 1987-1999; S. RUNCIMAN, *d. c.*, 116-170.



albigenses (110), reavivando el gnosticismo y el maniqueísmo de los primeros siglos (111).

Las influencias dualistas de los valdenses no son difíciles de detectar. Sin ir más lejos, algunos miembros de la secta coincidían con los albigenses, por ejemplo, en la condenación del demonio como un principio eterno del mal, en la negación de la resurrección de la carne, en la condena del matrimonio, y en todo lo que supusiera un desprecio de la materia. Sin embargo se diferenciaban de ellos en que sólo tomaban de las doctrinas dualistas lo que podían encontrar, de alguna manera, reflejado en los evangelios, según una interpretación literaria e independiente y, por lo tanto, desconectada de la Iglesia. Como es lógico, estas coincidencias permitían una cierta identificación de los valdenses con otras corrientes estrictamente dualistas como los cátaros y albigenses, de la misma forma que, siglos atrás, las enseñanzas de Prisciliano habían sido igualadas a las del maniqueísmo (112).

Los errores de origen maniqueo de los cátaros y de los albigenses difieren en muy poco de los considerados en los primeros documentos antidualistas. Partiendo de la perfección eterna y absoluta de Dios, no conciben que el universo pueda provenir de El como su creación. Según ellos, este mundo material, imperfecto y malo, debe provenir de un principio del mal que la Biblia designa como "principio de este mundo". El A.T. tampoco es mejor considerado que en los tiempos del gnosticismo y del maniqueísmo, pues identifican ese "príncipe de este mundo" con Satanás y con Jehowa, dios del A.T. En oposición a este principio del mal, el N.T. manifiesta al dios bueno, aunque no aceptan los escritos neotestamentarios sin introducir algunos cambios. Por ejemplo, rechazan la santidad de Juan Bautista y lo igualan a los falsos profetas debido a que su bautismo era de agua —elemento material—, y no según el Espíritu (113).

La profesión de fe para los valdenses se sitúa, por tanto, en el contexto de un dualismo renovado. En consecuencia, no será extraño encontrar, en este documento, algunas expresiones que

(110) Vid. HEFELE V-2, 1260-1303; J. GIRAUD, *Albigeois*, en DHGE 1, 1619-1694; F. VERNET, *Albigeois*, en DTC 1, 677-687.

(111) Cfr. FLICHE-MARTIN 10, 112-114.

(112) En la Edad Media, este nombre sirve para designar a todo sospechoso de dualismo; cfr. S. RUNCIMAN, o. c., vii. De la misma forma, a comienzos del siglo XIII se acostumbraba a designar con el nombre de "albigense" a cualquier persona contraria a las cruzadas, ya fueran cátaros, valdenses o católicos; cfr. HEFELE V-2, nota p. 1263.

(113) Cfr. HEFELE, V-2, 1263-1268; S. RUNCIMAN, o. c., 148-151; J. GIRAUD, o. c., 1, 1621-1624; F. VERNET, *Albigeois*, en DTC 1, 678; IDEM, *Cathares* en DTC, 2, 1993-1996.



denoten una situación doctrinal más controvertida, similar a la del siglo v (114).

1. *Nuevo énfasis antidualista*

El análisis de la profesión de fe de Durando de Huesca destaca, en primer término, que el lugar ocupado por la proposición referida a la unidad de los testamentos ha sufrido un desplazamiento dentro del texto respecto de la profesión anterior. La afirmación del *unus Deus auctor* ocupa ahora uno de los primeros puestos, señal de que la cuestión ha ganado en importancia a raíz de una situación más polémica.

Además, una comparación de esos dos textos permite comprobar la introducción de nuevos matices que reflejan esa nueva situación más controvertida.

Profesión de fe de Durando de Huesca

“Novi et Veteris testamenti (id est Legis Moysi et Prophetarum et Apostolorum) (115) unum eundemque auctorem credimus esse Deum, qui in Trinitate, ut dictum est, permanens, de nihilo cuncta creavit”

Profesión de fe a Pedro de Antioquia

“Cum etiam Novi et Veteris testamenti, legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem”

En primer lugar, se observa el añadido del pronombre *eundem*, reduplicativo de la afirmación de la unidad divina y expresión de su unicidad frente a los dos testamentos. Se formula así una profesión de fe más enérgica en la unidad de Dios, motivada por un ambiente dualista más intenso que en el año 1053, fecha de la profesión de fe a Pedro de Antioquia. De esta forma, las expresiones utilizadas contra los valdenses se asemejan más a la afirmación de los *Statuta*.

(114) Esta profesión de fe de Durando de Huesca ya había sido utilizada en un concilio en Lyon durante los años 1179 a 1181 contra los mismos herejes. Las diferencias textuales entre los dos documentos son de escasa importancia; cfr. la comparación de los textos que ofrece A. DONDAINE, *Aux origines du Valdésisme*, en “Archivum Fratrum Praedicatorum” 16 (1946) 231-232, que trae D-Sch 790-797. Para el texto completo de la Epístola “*Eius Exemplo*”, vid. PL 215, 1510-1513, cuya profesión de fe también se encuentra en DB 420-427; para el artículo referido a los dos testamentos, vid. EB 39.

(115) Las referencias a la Ley, los Profetas y los Apóstoles, que se exponen entre paréntesis, corresponden al texto original del concilio de Lyon, en el que se basa este documento (cfr. nota anterior), pero no están incluidas en la profesión de fe de Durando de Huesca. El motivo de su permanencia es-triba en que es un elemento eficaz de comparación con otros textos paralelos.



El énfasis similar que se observa en las profesiones de fe de Durando de Huesca y de los *Statuta* se corresponde, además, con una situación histórica parecida, que manifiesta un mismo ambiente polémico en torno al dualismo. Por una parte, la profesión a los valdenses, se “impone” a unos herejes. A su vez, los *Statuta* iban dirigidos a cerciorarse de la ortodoxia de unos candidatos al episcopado en momentos en que especialmente podían ser influidos por doctrinas heréticas.

Dejando para un análisis ulterior la introducción, dentro de la fórmula de este documento, de la referencia a la creación (*cuncta creavit*) y a la Trinidad (*qui in Trinitate...*), cabe destacar que, a pesar del mayor énfasis en torno a la afirmación de la unidad, esta cuestión se plantea en la profesión de fe de los valdenses de igual forma y desde la misma perspectiva que en todos los documentos precedentes. Por lo tanto, todas las consideraciones sobre este tema nos llevaría a verificar las conclusiones obtenidas en los anteriores análisis.

2. *La unidad de todo lo existente*

Otro de los temas que recibe un mayor énfasis en este documento antidualista es el de la unidad de la creación. El documento la propone en un triple contexto, indicativo por sí mismo de la importancia que ha cobrado este tema.

En primer lugar, la creación se expresa luego de la afirmación de la Trinidad:

“Patrem quoque et Filium et Spiritum Sanctum *unum Deum*, de que nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem *omnium* corporalium et spiritalium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur”

Esta proposición es seguida, inmediatamente, del artículo sobre la unidad de ambos testamentos, rematado por una referencia al tema de la creación:

“Novi et Veteris testamenti *unum eundemque* auctorem credimus esse *Deum*, qui in Trinitate, ut dictum est, permanens de nihilo *cuncta creavit*”.

Finalmente, otra nueva afirmación acerca del mismo tema vuelve a ser expresada en forma cristológica, como en los *Statuta*:

“...una persona, *unus filius, unus Christus, unus Deus cum Patre et Spiritu Sancto, omnium auctor et rector*”



Se observa que las tres consideraciones sobre la unidad de la creación se fundamentan en la afirmación de la unidad de Dios, que ahora debe ser ampliada hasta incluir una referencia a la Trinidad, pues las tres expresiones anteriores la incluyen. Por lo tanto, esas tres afirmaciones de la unidad del universo creado se proponen como implicadas en el *Deus unus et trinus*.

Por otra parte, los textos analizados se refieren a la totalidad de lo existente de un modo reiterativo y variado:

“*omnium* corporalium et spiritualium”

“visibilium et invisibilium”

“*cuncta*”

“*omnium*”

A su vez, la relación entre la unidad de Dios, es decir, el *Deus unus et trinus*, y la unidad de la creación, se proclama con diversos atributos divinos:

creator	factor
gubernator	dispositor
<i>auctor</i>	rector

Se observa que la expresión *auctor* es empleada para afirmar tanto la unidad de la creación como la de las dos economías testamentarias, de igual forma que en los *Statuta*. Por otra parte, cualquier intento de dividir la creación o de separar los dos testamentos equivale a atentar contra el mismo artículo de fe, pues el desprecio de la materia o la repulsa de la ley judía debido a su atribución al principio del mal, implica un dualismo respecto de Dios.

Ambos temas se plantean, entonces, no sólo desde igual perspectiva sino que, además, se expresan a través del mismo atributo divino. Por lo tanto, así como la unidad de todo lo existente no se afirma a partir de una observación de los elementos de la creación y como comprobable en ella, la unidad de los testamentos, y, por consiguiente, la unidad de las Escrituras, tampoco se propone como el resultado de una verificación de unidad en los diversos escritos que las componen.

3. *Una explicitación trinitaria para la unidad del A.T. y N.T.*

La proposición referida a los dos testamentos introduce una consideración trinitaria ausente en los documentos anteriores:

“*unum* eundemque auctorem credimus esse *Deum* qui in *Trinitate*, ut dictum est, permanens...”



Sin mayores explicaciones, esta afirmación de la Trinidad se inserta dentro del contexto del *unus Deus auctor* referido al A.T. y al N.T. Por lo tanto, la afirmación de la unidad de ambos testamentos amplía su fundamento con una perspectiva trinitaria, es decir, se afirma en función del *Deus unus et trinus*. De todas formas, habrá que esperar hasta el Concilio florentino para encontrar una nueva explicitación trinitaria en el contexto de la unidad del A.T. y N.T.

4. *La interpretación de las Escrituras*

El punto de partida doctrinal de la secta valdense consistía en la consideración de la Biblia como única norma de doctrina y de vida. En otras palabras, los textos de las Escrituras adquirirían para ellos un carácter independiente y autónomo en relación a la Iglesia. Como es lógico, la profesión de fe de Durando de Huesca afronta la situación errónea que se plantea en el campo de la interpretación de los textos sagrados. Luego de las afirmaciones doctrinales, el documento establece una clara referencia a los errores prácticos de la secta. Entre ellos destaca el que se refiere directamente a ese problema de carácter escriturístico:

“Per honestiores autem et instructiores in lege Domini et in sanctorum Patrum sententiis verbum Domini consumimus proponendum in schola nostra fratribus et amicis cum praelatorum vero licentia et veneratione debita, per *ideneos* et *instructos in sacra pagina* fratres, qui potentes sint in sana doctrina arguere gentem errantem et ad finem modis omnibus trahere et in gremio sanctae Romanae Ecclesiae revocare” (116).

Los problemas bíblicos se sitúan, entonces, en el campo de la interpretación de las Escrituras, teniendo en cuenta la fe de la Iglesia y los conocimientos adecuados. En cierta forma se encuentra aquí latente la problemática de la *Sola Scriptura*, que desarrollaremos más adelante. Al mismo tiempo se pone de manifiesto que la cuestión de la unidad del A.T. y N.T. se encuentra desconectada de las cuestiones propiamente bíblicas.

5. *Formulaciones paralelas*

A estas alturas del trabajo, la comparación de la profesión de fe de los valdenses con dos textos contemporáneos y paralelos a

(116) Este texto sólo se encuentra dentro de la epístola de Inocencio III; cf. PL 215, 1513 B.



ella servirán para confirmar la dirección de estas consideraciones. Estas dos nuevas profesiones de fe no emplean la fórmula *unus Deus auctor veteris et novi testamenti*. Sin embargo su problemática es idéntica, pues hacen frente al rechazo de la economía veterotestamentaria por parte de los valdenses, albigenses y cátaros.

a) *Profesión de fe a los valdenses del año 1210*
(*Texto abreviado*)

La primera de estas dos profesiones de fe se encuentra contenida en otra carta del Papa Inocencio III (117), dirigida esta vez a todos los obispos del orbe católico, dos años más tarde que la epístola "*Eius Exemplo*". Esta nueva profesión de fe es una versión abreviada y con ligeras variantes de la profesión suscrita por Durando de Huesca. También se refiere, por tanto, a los errores de la secta valdense. Transcribimos a continuación la proposición referida a la economía veterotestamentaria, seguida del texto de la profesión de fe a Durando de Huesca en la cual se inspira (118):

(117) Se trata de la carta del año 1210 que se refiere a "De negotio Valdensium conversorum", PL 216, 289-293.

(118) La proposición referida al A.T. se encuentra en PL 216, 289 D. Esta profesión de fe afirma, además, la unidad de la creación de la misma manera que en el texto suscrito por Durando de Huesca.



Texto abreviado (año 1210)

Item corde credimus et ore confitemur

Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum

legem Moysi dedisse,

et ipsum in prophetis locutum fuisse

et Joannem Baptistam ab ipso missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu sancto repletum.

Texto de Durando de Huesca (año 1208)

*Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum...,
corde credimus et ore confitemur.*

Novi et Veteris Testamenti

(id est Legis Moysi

et Prophetarum

et Apostolorum)

*unum eundemque auctorem credimus esse Deum,
qui in Trinitate, ut dictum est, permanens,
de nihilo cuncta creavit;*

Joannemque Baptistam ab ipso missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu sancto repletum.



La confrontación de ambos textos permite observar que la primera y la última afirmación permanecen invariables (*unus Deus, Joannes Baptista*), mientras que los pequeños añadidos sólo tienen la finalidad de ampliar algunas referencias ya contenidas en el primer documento (*lex Moysi, prophetae*). Se comprueba, además, que todos los elementos que permanecen en la nueva redacción (*unus Deus, lex Moysi, prophetae, Joannes Baptista*), tienen que ver o bien con la unidad de Dios, o con la economía veterotestamentaria. La única excepción es la referencia al Bautista; sin embargo, este personaje bíblico es asignado también al A.T. por los dualistas medievales. No quedan, por tanto, referencias al N.T.

Teniendo en cuenta que el nuevo documento del año 1210 es un compendio de la profesión de Durando de Huesca del año 1208, y que sus expresiones han sido tomadas directamente del texto anterior y sometidas a un cierto tratamiento, podemos resumir así las formulaciones esenciales:

Texto año 1208 (D. de Huesca) *Texto año 1210 (abreviado)*

Novi et Veteris testamenti
unum eundemque auctorem
credimus esse *Deum*

Credimus *unum Deum*
legem Moysi dedisse et
ipsum in prophetis locutum
fuisse.

La primera formulación doctrinal (texto del año 1208) expresa la unidad de Dios frente a las economías testamentarias a través del atributo divino *auctor*, formulación clásica de la unidad divina ante la repulsa del A.T. La segunda, a su vez, también refiere la vieja economía al mismo fundamento del *unus Deus*.

La confrontación de los documentos permite observar que el tema de la unidad de los testamentos, tal como es expresado a través del atributo *auctor*, es equivalente a la atribución del A.T. (ley y profetas) al *unus Deus*. También se comprueba que ninguna de estas dos cuestiones se presenta relacionada con problemas propiamente escriturísticos. Por lo tanto, la unidad del A.T. y N.T. es una cuestión que es formulada exclusivamente en función de la fe de la Iglesia en la unidad de Dios, lo que hace que se resuelva al margen de una encuesta dentro de los escritos canónicos.



b) "*Definitio contra Albigenses et Catharos*" del Concilio IV de Letrán (1215)

El segundo documento contemporáneo a la profesión de fe de Durando de Huesca fue promulgado por el Concilio lateranense IV (119), en el año 1215, es decir, 7 años más tarde que la primera profesión de los valdenses y cinco después que la fórmula abreviada del año 1210. Además, esta *Definitio* afecta directamente a los errores cátaros y albigenses en virtud de los cuales los valdenses eran tachados de maniqueos.

El texto de este documento aborda la consideración de la antigua economía luego de afirmar, reiterativamente, la profesión de fe en el *unus Deus*, y, como implicada en ella, la unidad de la creación. Las expresiones que se refieren a la antigua economía veterotestamentaria se asemejan a las empleadas por la profesión de fe (abreviada) del año 1210, pues aborda el mismo tema a través de una consideración sólo del A.T. A continuación transcribimos los textos correspondientes a los tres documentos:

(119) Para el texto vid. MANSI 22, 982; D-Sch 800-802; DB 428-430.



Texto lateranense (año 1215)

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... Haec Sancta Trinitas (Pater et Filius et Spiritus Sanctus), secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta,

primo per *Moysen*
et sanctos *Prophetas*

aliosque famulos suos,

iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem.

Texto abreviado (año 1210)

Item corde credimus et ore confitemur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum

legem *Moysi* dedisse,
et ipsum in *prophetis* locutum fuisse

et *Joannem Baptistam* ab ipso missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu sancto repletum.

Texto de D. de Huesca (año 1208)

Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum..., corde credimus et ore confitemur.

Novi et Veteris Testamenti

(id est Legis *Moysi*
et *Prophetarum*
et Apostolorum)

unum eundemque auctorem credimus esse Deum, qui in Trinitate, ut dictum est, permanens, de nihilo cuncta creavit;

Joannemque Baptistam ab ipso missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu sancto repletum



La confrontación del documento lateranense con el inmediato anterior indica que, aunque permanezcan las referencias exclusivas al A.T., se han operado algunas variantes. En primer lugar, se observa que la afirmación de la unidad de Dios (*essentia individua*) se expone a través de una consideración trinitaria, si bien todo el documento es una afirmación del *unus Deus*.

A su vez, la antigua referencia al Bautista ha quedado englobada en la nueva expresión *alios famulos suos*. Pero la variante más significativa respecto del texto de 1210 consiste en el reemplazo de las expresiones descriptivas del documento abreviado por otras que expresan la misma cuestión, pero de un modo más sistemático desde el punto de vista teológico: *iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem*.

Sin embargo, la formulación lateranense mantiene los mismos elementos centrales que el documento anterior, ya que el único fundamento de toda la proposición continúa siendo la afirmación de la unidad de Dios. A su vez, la finalidad de la formulación doctrinal es la asignación de todo el A.T. (ley y profetas) a esa unidad divina, para así hacer frente al error dualista de los cátaros y albigenses, que es el mismo que tienen en cuenta todos los documentos precedentes, pues la atribución a un dios malo de la ley mosaica, de la actividad de los profetas o del Bautista equivale a atentar contra el primer artículo de fe. Se observa, además, la ausencia de problemas o de referencias estrictamente bíblicos en estas afirmaciones.

El análisis y la confrontación de estos dos documentos con la profesión de fe de Durando de Huesca pone de manifiesto la equivalencia de las tres exposiciones doctrinales, las cuales, a pesar de su diversidad, tienen un mismo objetivo. En efecto, la afirmación de la unidad de ambos testamentos a través del atributo divino *auctor* es reemplazada, en el texto abreviado, por una exposición más bien descriptiva, (*legem Moysi "dedisse", in prophetis "locutum fuisse"*), y, a su vez, por una expresión más sistemática y teológica de la misma cuestión (*per Moysem et prophetas aliosque famulos suos "doctrinam tribuit salutarem"*). Se pone así de manifiesto la flexibilidad y la diversa articulación de estas formulaciones doctrinales que, en cambio, se fundamentan en el mismo principio del *unus Deus* y convergen hacia un mismo objetivo que consiste en defender la economía veterotestamentaria del rechazo dualista. De esta manera se afirma y defiende el primer artículo de fe, es decir, el *credo in unum Deum*.



Se puede concluir, por lo tanto, que los textos paralelos a la profesión de fe de Durando de Huesca corroboran las consideraciones comenzadas a partir de los documentos del siglo v. Es decir, confirman que la problemática de la unidad de ambos testamentos se sitúa dentro de una teología de la unidad divina y que este tema no se relaciona directamente con cuestiones que, en su materialidad, suscitan los textos bíblicos. La unidad de las Escrituras resulta sólo una consecuencia *in obliquo* de la afirmación de la unidad divina frente al dualismo, pues dividir el A.T. y N.T. o rechazar sólo el A.T., en virtud de una atribución a un principio malo, significa atentar contra el primer artículo de la profesión de fe de la Iglesia.

El análisis de la Profesión de fe de Durando de Huesca resalta la adaptación de las expresiones doctrinales, con la finalidad de hacer frente a un recrudecimiento del dualismo durante la Edad Media. Confirma, además, las conclusiones de los documentos precedentes, pues pone de manifiesto que el tema de la unidad del A.T. y N.T. se plantea aquí de igual forma y bajo idéntica perspectiva que en los textos anteriores. Asimismo, otras profesiones de fe paralelas corroboran esas conclusiones. Finalmente, se observa una ampliación trinitaria de la fórmula que expresa la unidad del A.T. y N.T.

3. *Profesión de fe de Miguel Paleólogo, leída en el Concilio II de Lyon (año 1274)*

La Profesión de fe de Miguel Paleólogo, que fue leída por los embajadores griegos en la cuarta sesión del Concilio II de Lyon, en el año 1274, contiene una afirmación de unidad de los testamentos similar a las anteriores. El texto forma parte de la carta "*Quoniam misi sunt*" de Miguel Paleólogo dirigida al Papa Gregorio X, en cuya presencia fue leída (120).

La profesión de fe ya había sido propuesta a Miguel Paleólogo por el Papa Clemente IV (121), en el año 1267, como condición para la unión de los griegos a la Iglesia romana. Fue aceptada sin ningún tipo de modificaciones, pues la versión latina de la profesión de fe concuerda exactamente con el texto enviado por Clemente IV (122). El documento se divide en dos par-

(120) Vid. H. WOLTER - H. HOLSTEIN, *o. c.*, 162 s.; HEFELE VI-1, 174-176; FLICHE - MARTIN 10, 494-496.

(121) La proposición se contiene en la Epístola "*Magnitudinis tuae litterae*", en C. BARONIUS - O. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici*, XIV, Coloniae Agrippinae 1692 (ed. Ioannis Wilhelmi Friessenn), XIV, 155-157, § 72-79.

(122) "Les historiens du dogme et les recueils de Symboles de foi citent, à propos du Concile de Lyon, la 'profession de foi de Michel Paléologue', et



tes. La primera es una repetición casi literal de la Profesión de fe enviada dos siglos antes por el Papa León IX a Pedro, obispo de Antioquía. Como se recordará, aquella profesión de fe del año 1053 estaba inspirada en los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, teniendo en cuenta las circunstancias de la época. La segunda parte se refiere a algunos errores de los griegos y fue compuesta por los teólogos de Clemente IV (123).

1. Características de esta formulación

Los cambios introducidos en la primera parte de la profesión de fe de Miguel Paleólogo respecto del documento del año 1053 son irrelevantes. La misma observación es válida para la proposición que trata de la unidad de ambos testamentos, si bien el texto fue leído en griego y traducido posteriormente al latín:

Versión griega

“Πιστεύομεν δὲ τῆς νέας καὶ παλαιᾶς διαθήκης, τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων, ἓνα ἀρχηγὸν εἶναι θεὸν κύριον παντοδύναμον...”

Versión latina

“Credimus etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis ac Prophetarum, et Apostolorum, unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem”

La comparación de la profesión de fe de Miguel Paleólogo con el texto enviado a Pedro de Antioquía muestra la permanencia de todas las expresiones de la fórmula. Sólo destaca el paso de la forma singular (*credo*) a la plural (*credimus*). La introducción de esta variante es consecuente con una profesión de fe, que, de alguna manera, se efectúa en nombre de toda la iglesia griega.

Por otra parte, la confrontación con el texto de los valdenses pone de manifiesto el retorno a una situación más pacífica respecto del dualismo. En efecto, no se encuentra ya el pronombre

le lecteur mal informé peut avoir le sentiment qu'il s'agit d'un texte longuement élaboré et accepté au Concile pour les Grecs, comme base de leur accord doctrinal avec les latins. En fait, ce texte ne fut ni discuté, ni promulgué par le concile. Il fut seulement lu devant les Pères assemblés, à la 4e. session, et inséré dans la longue lettre de Michel dont, nous disent les Actes, le pape donna connaissance au concile de une traduction latine”, H. WOLTER - H. HOLSTEIN, o. c., 162.

(123) El texto completo de la carta “*Quoniam mihi sunt*” de Miguel Paleólogo se encuentra en MANSI 24, 67-74, cuya versión latina de la profesión de fe puede verse en D-Sch 851-861 y DB 461-466; para el artículo referido al A.T. y N.T., en ambos idiomas, EB 40.



eundem, ni la referencia a la unidad de la creación dentro del mismo contexto. Además, la proposición ha vuelto a ocupar el último lugar dentro de esta primera parte de la profesión de fe. A pesar de estas supresiones, la fórmula continúa proclamando la unidad de ambos testamentos en la misma forma y desde igual perspectiva que en todos los documentos precedentes. Es decir, la unidad del A.T. y N.T. se afirma sólo en función de la profesión de fe en la unidad de Dios y al margen de cualquier cuestión bíblica.

2. La versión griega del atributo divino "auctor"

Dado que el texto original de la profesión de fe de Miguel Paleólogo fue leído en griego, esta circunstancia nos ayudará a precisar el sentido de un término susceptible de ser interpretado de modo diverso. El atributo divino que los documentos precedentes resignan con el término latino "auctor" se expresa en griego a través de "ἀρχηγός". Su significado expresa la idea de "causa primera", "iniciador", "creador", "fundador", "inventor" (124).

Por lo tanto, la versión griega confirma el sentido conceptual amplio con el cual este término es empleado en los textos que estamos considerando a partir del siglo v. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto el amplio contenido teológico del término latino *auctor*, que es utilizado para expresar la unidad de la creación y la de ambos testamentos. Así, por ejemplo, la versión griega ha evitado emplear el término συγγραφεύς, que tiene el sentido de "autor literario", "escritor" (125).

La profesión de fe de Miguel Paleólogo muestra la adaptación de la fórmula clásica a una situación más pacífica con respecto al dualismo, de forma semejante a como ocurría en el documento enviado a Pedro de Antioquía. Sin embargo, el sentido de la afirmación es equivalente al de todos los documentos precedentes. Asimismo el análisis de la versión original griega confirma el sentido conceptual amplio que posee el atributo divino *auctor*.

(124) Cfr. A. BAILLI, *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris²⁶ 1963, 281.

(125) Cfr. *ibidem*, 1807. Al respecto, en el estudio de A. BEA, o. c., 16-17 (vid. nota 102), se explica la traducción del término latino *auctor* por la expresión griega ἀρχηγός (causa, origen) en vez de συγγραφεύς (autor literario, escritor) como el resultado de una transcripción en forma libre y poco exacta, debido a que la aceptación más bien jurídica del término latino no concordaba bien con el pensamiento griego. Ante esta interpretación forzada, cabría hacer aquí la misma consideración de orden metodológico general efectuada en la mencionada nota.



4. *Bula "Cantante Domino" (Decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia (año 1442))*

El último de estos documentos está constituido por el "Decreto para los jacobitas", contenido en la Bula "*Cantate Domino*" del Concilio de Florencia, promulgada el 4 de febrero de 1442. Bajo el nombre de "jacobitas" (126) se entiende, en este documento, a la iglesia monofisita copta, de Egipto. Al igual que otras comunidades cristianas de Etiopía y de Siria, se habían desviado hacia el monofisismo a partir del siglo v (127). A instancias del Papa Eugenio IV y de la acuciante situación frente a los árabes, algunos representantes de los jacobitas acudieron al Concilio de Florencia con el objeto de consumar la unidad con la Iglesia católica, de la misma forma que, poco antes, había ocurrido con los ortodoxos griegos y con los armenios. Allí fueron sometidos a amplios interrogatorios por parte de los Padres y de los teólogos conciliares, de donde surgió la Bula "*Cantate Domino*". La unión se consumó el 4 de febrero de 1442 y los representantes de los jacobitas aceptaron solemnemente el contenido del documento en nombre de su patriarca y de su iglesia (128).

Las disposiciones doctrinales y disciplinares del extenso documento se distribuyen en la amplia profesión de fe que la encabeza, en la notificación de la recepción de los concilios ecuménicos, y en una declaración complementaria. Además, dentro del texto se insertan también los decretos para los griegos y para los armenios, promulgados por el mismo Concilio florentino. El tema de la unidad de ambos testamentos se encuentra dentro de la profesión de fe que encabeza este documento.

Esta profesión de fe florentina se estructura en diversas exposiciones doctrinales seguidas de la condena de los errores correspondientes. Algunos de los errores condenados afectan directamente a las desviaciones de los jacobitas a lo largo de casi un milenio, como, por ejemplo, la continuidad de algunas prácticas judías —la circuncisión, entre ellas— y diversas actitudes cristológicas monofisitas que podrían implicar un desprecio de

(126) Este nombre se debe a que el verdadero organizador de las iglesias monofisitas fue el monje sirio Jacobus Baradai, en el siglo v, cfr. K. ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Rialp, Madrid 1964, 532; J. GILL, *Le Concile de Florence*, Desclée, Tournai 1964, nota p. 289.

(127) Las iglesias jacobitas profesaban el monofisismo "verbal" o severiano, consistente en una expresión particular del dogma de la Encarnación, pues bajo el término φύσις englobaban los conceptos de naturaleza y persona. En oposición a este monofisismo "verbal" se encuentra el monofisismo "real" o eutiquianismo, que considera que la Humanidad es absorbida por la Divinidad del Verbo, cfr. M. JUGRE, *Eutychès et Eutychianisme*, en DTC 5, 1582-1609; IDEM, *Monophysisme*, en DTC 10, 2216-2251.

(128) Cfr. J. GILL, *Le Concile de Florence*, o. c., 292-293.



la materia. En cuanto al canon de las Escrituras, poseían otros libros apócrifos. Las condenas restantes se refieren, en detalle, a cada una de las viejas herejías (129).

1. *La estructura de esta profesión de fe*

El texto de la Bula "*Cantate Domino*" que nos interesa en función del tema de la unidad de las Escrituras es el de su profesión de fe, pues en ella se encuentra la afirmación relativa a la unidad del A.T. y N.T. Dada la peculiar disposición del texto de esta primera parte del documento, se hace necesario un breve análisis de su estructura, con el objeto de poder valorar correctamente las afirmaciones doctrinales florentinas y situarlas, así, en su propio contexto.

Esta profesión de fe se articula en cuatro apartados que tienen una disposición similar. Cada uno de ellos se compone de una primera parte doctrinal seguida de una exposición de los errores frente a los cuales se ha debido exponer, a lo largo de los siglos, la doctrina de la Iglesia. Estos errores están convenientemente ordenados y clasificados, y su exposición resulta un buen catálogo de todas las herejías importantes hasta el siglo xv.

En el primer apartado se expone la doctrina trinitaria seguida del anatematismo contra todos los que han atentado contra ella. Figuran, entre otros, Sabelio, los arrianos, etc. El segundo grupo de proposiciones está dedicado a exponer la doctrina sobre la unidad de Dios a través de la unidad de la creación y de las dos economías testamentarias. Se incluye, además, el canon de los libros sagrados. El anatematismo correspondiente a esas afirmaciones doctrinales condena al maniqueísmo y a sus dos principios opuestos, visible e invisible, asignado cada uno de ellos al A.T. y N.T., respectivamente. Aquí centraremos nuestro análisis. En el tercer apartado se expone la doctrina sobre Jesucristo. Los diversos y extensos anatematismos de este grupo condenan todos los errores cristológicos desde Marción y Pablo de Samosata hasta los de Macario Antioqueno, sin olvidar a los maniqueos, valentinianos, nestorianos, etc. La cuarta y última sección de la profesión de fe engloba diversos errores propios de los jacobitas, como el uso de la circuncisión y de las prácticas mosaicas, el retraso del bautismo de los niños, etc. También se expone la doctrina acerca de la imposibilidad de la salvación fuera de la Iglesia.

(129) Cfr. HEFELE VII-2, 1087; J. GILL, *Le Concile de Florence, o. c.*, 293; IDEM, *Constance et Bale-Florence*, en G. DUMEIGE, *Histoire des Conciles Oecuméniques*, IX, Paris 1965, 268; M. JUGIE, *Monophysite (Eglise copte)* en DTC 10, 2294.



De la observación de la estructura de la profesión de fe se verifica que tanto el tema de la unidad de la creación como el de la unidad de ambos testamentos se exponen dentro del mismo apartado y contra el mismo error del dualismo maniqueo. A su vez, este segundo apartado se encuentra entre los tres primeros, es decir, entre los que expresan la doctrina sobre Dios. Además, el mismo dualismo maniqueo que atenta contra la unidad divina, la materia, y el A.T., se incluye entre los errores que cuestionan la naturaleza humana de Jesucristo, actitud típicamente monofisista (130).

A continuación transcribimos el texto del segundo apartado de la profesión de fe florentina. En él se expresa el tema de la unidad de la creación y del A.T. y N.T., seguido del canon de los libros sagrados y del anatematismo de la doctrina maniquea (131):

*Parte segunda de la profesión de fe de la Bula "Cantate Domino"
(Decreto para los jacobitas) del Concilio de Florencia*

Firmissime credit, profitetur et predicat unum verum deum patrem et filium et spiritum sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui, quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas, bonas quidem, quia a summo bono factæ sunt, sed mutabiles, quia de nichilo factæ sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est.

Unum atque eundem deum veteris ac novi testamenti hoc est legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem spiritu sancto inspirante utriusque testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur.

Quinque Moysi id est Genesi, Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio; Iosue, Iudicum, Ruth, Quatuor Regum, Duobus Paralipomenon, Esdra, Neemia, Tobia, Iudith, Hester, Iob, Psalmis Da-

(130) El monofisismo, en sus comienzos, es visto como una doctrina relacionada, de alguna forma, con el maniqueísmo, cfr. M. JUGIE, *Eutychès et Euty-chianisme*, DTC 5, 1590. Además, esta herejía llevada a sus extremos implica un desprecio de la materia, pues al considerar la naturaleza humana totalmente asumida por la divina, se está despreciando aquélla.

(131) Para el texto completo de la Bula "Cantate Domino" (Decreto para los jacobitas), vid. G. HOFMANN, *Concilium Florentinum: Documenta et Scriptorum*, serie A, volumen I, *Epistolæ Pontificiæ ad Concilium Florentinum spectantes*, pars III, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1946, 46-65, del cual transcribimos el texto de la profesión de fe que trata de la unidad de Dios (p. 48), y MANSI 31B, 1734-1741 (1736-1737). El texto que transcribimos también se encuentra en D-Sch 1333-1336; DB 706-707; y las proposiciones referidas a los testamentos y al canon, en EB 47-48.



vid, Parabolis, Ecclesiaste, Canticis Canticorum, Sapientia, Ecclesiastico, Isaya, Ieremia, Baruch, Ezechiele, Daniele, Duodecim Prophetis Minoribus id est Osee, Iohele, Amos, Abdia, Iona, Michea, Naum, Abachuc, Sophonia, Ageo, Zacharia, Malachia; Duobus Machabeorum. Quatuor Evangeliiis, Mathei, Marci, Luce, Iohannis; Quatuordecim Epistoles Pauli, Ad Romanos, Duabus Ad Corinthios, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Philipenses, Duabus Ad thesalonicenses, Ad Colocenses, Duabus Ad Thimotheum, Ad Titum, Ad Philemonem, Ad Hebreos; Petri Duabus; Tribus Iohannis; Una Iacobi; Una Iude; Actibus Apostolorum, et Apocalipsi Iohannis.

Propterea Manicheorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibiliun, aliud invisibiliun, et alium novi testamenti deum, alium veteris esse dixerunt.

2. La unidad de toda la creación

La sistematización doctrinal efectuada por este documento presenta la doctrina de la creación desde la misma perspectiva que todos los documentos antidualistas precedentes, es decir, a través de una fundamentación en la unidad de Dios:

“Firmissime (Ecclesia) credit, profitetur et predicat *unum verum deum* patrem et filium et spiritum sanctum esse *omnium* visibiliun et invisibiliun creatorem, qui, quando voluit, bonitate sua *universas* tam spiritaes quam corporales condidit creaturas...”

La totalidad de lo existente se afirma con términos similares a los que ya han entrado en juego en fórmulas precedentes:

“*omnium* visibiliun et invisibiliun”

“*universas* spiritaes quam corporales creaturas”

Asimismo, la expresión utilizada para afirmar la unidad de Dios como fundamento de la unidad de la creación es el atributo divino *creator*, de uso constante, junto con otros en todas las expresiones doctrinales acerca del universo creado.

Por último, el anatema final reafirma el contenido de la exposición doctrinal y condena los dos principios maniqueos *unum visibiliun, aliud invisibiliun*.

En consecuencia, cualquier distinción o división del universo en virtud de la asignación de los elementos materiales y visibles a un principio del mal, implica atentar contra el mismo *Deus unus et trinus*. La unidad de la creación se proclama, de esta forma, como implicada en la misma unidad de Dios. Por lo tanto, las consideraciones florentinas en torno a la creación no ha-

*Profesión de fe a Pedro de Antioquia:*

Credo etiam (*M. Paleólogo: Credimus etiam...*) (132).
Novi et Veteris Testamenti
legis et prophetarum et apostolorum,
unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem.

Profesión de fe de Durando de Huesca:

Novi et Veteris Testamenti
(id est Legis Moysi et Prophetarum et Apostolorum)
unum eundemque auctorem credimus esse Deum
qui in Trinitate, ut dictum est, permanens,
de nihilo cuncta creavit.

Estos elementos que introducen nuevas apreciaciones en la formulación de la unidad de los testamentos son los siguientes:

- El anatematismo de los dos principios maniqueos, con una doble formulación referida a la creación y a las dos economías testamentarias;
- la introducción del tema de la canonicidad y del elenco de los libros sagrados;
- la introducción del tema del Espíritu Santo como *inspirans* de ambos testamentos;
- el añadido del pronombre *eundem*, ausente en algunas fórmulas anteriores;
- el cambio del término *apostoles* por *evangelium*;
- el cambio de sujeto de la profesión de fe.

Trataremos de analizar, a continuación, cada uno de estos elementos para determinar su contribución al tema de la unidad de las Escrituras. Aunque el análisis no seguirá el orden de exposición anterior, serán tenidos en cuenta todos los elementos que hemos destacado de la confrontación de los textos.

a) *Canonicidad y unidad de los testamentos*

El documento florentino introduce el tema de la canonicidad dentro del contexto antidualista de la afirmación de la unidad de ambos testamentos. Esta introducción se lleva a cabo con expresiones ya clásicas para expresar esta temática:

“quorum (utriusque testamenti) libros
(Ecclesia) *suscipit et veneratur*”

(132) No se incluye el texto de la fórmula de Miguel Paleólogo por ser idéntico a la profesión de fe enviada a Pedro de Antioquia.



En efecto, las formas verbales *suscipit et veneratur* constituyen la formulación tradicional del tema de la canonicidad de los libros sagrados. Con estas mismas fórmulas se expresaba esta cuestión en los documentos referentes a la formación del canon (133) y en algunas de las profesiones de fe que hemos analizado (134). Sin embargo hasta el momento ambos problemas se planteaban con total independencia el uno del otro, y cuando estas dos cuestiones surgían en el mismo documento, se presentaban como desconectadas entre sí. El documento florentino, en cambio, se refiere a ellas dentro del mismo contexto.

El tema de la canonicidad en relación con la unidad de las Escrituras será tratado oportunamente. De momento, sólo interesa destacar que, a pesar de que ambos temas —canonicidad y unidad del A.T. y N.T.— se relacionan a través del contexto, cada una de esas cuestiones conserva su propia autonomía y, por lo tanto, se plantea con independencia de la otra.

En efecto, el análisis del texto florentino permite observar que las formulaciones de unidad (*unus Deus auctor, eodem Spiritu inspirante*) giran en torno a los dos testamentos, pero éstos sólo son considerados desde el punto de vista de las realidades que ellos engloban, es decir, como dos momentos de la economía salvífica, tal como el tema era cuestionado por el dualismo. A su vez, el anatema final pone de manifiesto escuetamente (se suprimen las referencias al *Deus auctor* y al *Spiritus inspirans*) que la cuestión controvertida reside, precisamente, en la repulsa de la materia y de la economía veterotestamentaria en cuanto tal.

En cambio, para introducir el tema de la canonicidad es necesario “descender” desde una consideración sobre Dios a través de los *sancti* (hombres) de ambas economías hasta una referencia a los textos que tratan de esas realidades:

“*sancti utriusque testamenti locuti sunt quorum libros suscipit et veneratur*”

Asimismo, los verbos que tienen por sujeto a *Ecclesia* denotan claramente la diversidad de las cuestiones planteadas. Las referencias al *unus Deus* y al *eodem Spiritus* se expresan a través de *profitetur*; es decir, la unidad de Dios es una cuestión para *creer* y *profesar*. La canonicidad, en cambio, se afirma a través de *suscipit* y *veneratur*. Estas formas verbales denotan sólo la

(133) Cfr. el *Decretum Gelasianum* (*Decretum Damasi*).

(134) Cfr. el canon 12 del Símbolo Toledano y la Profesión de fe a Pedro de Antioquía.



constatación de un hecho, que es la recepción y veneración de los textos de las Escrituras para ser leídos en la Iglesia.

De aquí se puede concluir (135) que el tema de la unidad del A.T. y N.T. sólo se relaciona de un modo indirecto con el de la canonicidad de los escritos, y ambas cuestiones no se identifican, conservando —cada una— su propia dinámica y autonomía.

b) *El Spiritus inspirans y la unidad de los testamentos*

El Concilio de Florencia introduce una nueva explicitación trinitaria (136) en el tema de la unidad de ambos testamentos, al referirse al Espíritu Santo (137) dentro de ese contexto:

“quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti utriusque testamenti”

La referencia al Espíritu va precedida del pronombre *eodem*. A su vez, toda la expresión se articula en torno a *utriusque testamenti* a través del atributo divino *inspirante*. Por lo tanto, desde el punto de vista de la unidad de las Escrituras, la afirmación del Espíritu Santo desempeña el mismo papel que la expresión tradicional del *unus idemque Deus*:

unum eundemque	Deus	auctor	Novi et Veteris testamenti
eodem	Spiritu	inspirante	sancti utriusque testamenti

Ambas formulaciones se corresponden y son equivalentes. Así como el atributo divino *auctor* expresa la relación entre el *unus idemque Deus* y las dos economías, el nuevo atributo *inspirans* las relaciona a través del *idem Spiritus Sanctus*. En consecuencia, la unidad de los testamentos se afirma en el texto florentino como implicada no sólo en la profesión de fe en el *unus Deus* sino, también, en la del *idem Spiritus*.

(135) Cabría añadir, además, que para los jacobitas ambas cuestiones se plantean con total independencia, ya que, por una parte, poseían un canon distinto con algunos libros apócrifos, al margen de cualquier rechazo del A.T., mientras que el error dualista los acechaba desde la doctrina cristológica monofisita, que lleva consigo un cierto desprecio de la materia, y desde las viejas herejías que el documento condena. Sin embargo, al tratar del error dualista que atenta contra la unidad de Dios a través de los dos testamentos, se “desciende” a una referencia a los textos a ellos referidos, y así se recalca la unidad del A.T. y N.T. tal como los recibe la Iglesia.

(136) La Profesión de Durando de Huesca ya había incoado una referencia trinitaria junto a la afirmación del *unus Deus*, pero sin referencias a las personas divinas: “unum eundemque auctorem (et Deum) credimus, qui in Trinitate, ut dictum est, permanens...”

(137) El tema del Espíritu Santo fue de capital importancia en este Concilio para la unión con los griegos; vid. J. GILL, *Le Concile de Florence*, o. c., 208-245.



Se puede hacer, entonces, las mismas consideraciones que se han realizado a partir de los documentos del siglo v acerca de la unidad de Dios y la unidad del A.T. y N.T. Es decir, la división de las dos economías y la asignación del A.T. a un principio del mal equivale a atentar contra la profesión de fe en el *idem Spiritus*, además de ir contra el *unus Deus*. Por lo tanto, la unidad del A.T. y N.T. continúa formulándose desde la misma perspectiva y con una formulación equivalente que refuerza la anterior. Sin embargo, la fórmula se ha ampliado, para situarse ahora dentro de una perspectiva trinitaria, como una implicación del *credo in Deum unum et trinum*, de igual manera a que en este y en otros documentos ha ocurrido con el tema de la unidad de la creación.

La ampliación de la fórmula mantiene la consideración de la unidad de las Escrituras dentro del mismo ámbito que antes, y no manifiesta que la cuestión proceda de un análisis o de una comprobación de los textos bíblicos. Los libros de las Escrituras, en cuanto tales, sólo continúan planteando el tema de la canonicidad (138).

c) Otros elementos de la formulación florentina

Si descontamos la introducción del tema de la canonicidad y la referencia trinitaria al Espíritu Santo, la formulación clásica de la unidad de ambos testamentos a través del *unus Deus auctor* permanece constante o igual a los documentos precedentes, a pesar de algunas variantes introducidas. Así, por ejemplo, el sujeto de la profesión ha pasado a ser *Ecclesia* y se ha vuelto a introducir el pronombre *eundem* respecto de las dos profesiones de fe orientales. Sin embargo, a pesar de este énfasis la formulación doctrinal conserva un tono sereno. Ello se debe a que la profesión de fe se realiza en nombre de la Iglesia (*Ecclesia profitetur*) y no a título personal (*credo, credimus*), ni en forma de interrogatorio como en los *Statuta*, en donde se apreciaba una situación más controvertida. La misma consideración es válida con respecto a la afirmación del *eodem Spiritu Sancto*, pues si bien contribuye a la afirmación de la unidad de Dios, lo hace también con el mismo tono sereno. A esto hay que agregar que el anatematismo florentino se sitúa fuera de las anteriores formulaciones para condenar, igual que en el Símbolo Toledano, solamente la postura dualista de los dos principios, a cada uno de los cuales atribuye un testamento distinto.

(138) Esta formulación del *Spiritus Sanctus inspirans* será utilizada por el Concilio Vaticano I, para expresar el tema de la inspiración de los libros sagrados.

De aquí se desprende que el objetivo directo de estas formulaciones doctrinales del Concilio de Florencia consiste en proclamar la unidad divina a través del campo específico en que la herejía dualista la cuestiona, es decir, a través de la repulsa en bloque de la economía veterotestamentaria, de igual forma que poco antes se planteaba a través del desprecio de la materia. En consecuencia, el tema de la unidad de ambos testamentos, y, por consiguiente, el de la unidad de las Escrituras, sólo se plantea *in obliquo*, de una forma indirecta, y únicamente en cuanto que los textos hacen referencia, de un modo diverso y variado, a las realidades englobadas en cada una de las dos economías testamentarias, en las cuales la Iglesia profesa a un único y a un mismo Dios. Esta consideración de la unidad de las Escrituras se mantiene, por tanto, al margen de una cuestión estrictamente bíblica, y tampoco se aprecia ningún elemento que proponga la cuestión como una cualidad inherente a los propios textos ni como comprobable en ellos mismos.

d) "*Lex, prophetae et evangelium*"

Al margen de las cuestiones precedentes, el texto del documento florentino reemplaza el término *apostoles* por *evangelium*. Esta variante no introduce ningún nuevo matiz dentro de la consideración de la unidad de las Escrituras. Sin embargo, destaca que las fórmulas que designan al A.T. y N.T. han ido variando a lo largo de los documentos analizados:

"*prisca lex - evangelium*"

"*lex et prophetae et apostoli*"

"*lex Moysi et prophetae et apostoli*"

"*propetae et apostoli*"

"*lex et prophetae et evangelium*"

"*Veteris et Novi testamenti*"

Esta manera de expresar las dos economías y los escritos referidos a ellas denota que, desde el punto de vista de la *unidad*, esas formulaciones expresan más bien la *multiplicidad*, *variedad* y *diversidad* de los elementos que la componen. En cambio, estos mismos elementos diversos, varios, y múltiples se manifiestan como *uno* cuando son considerados como una implicación de la profesión de fe en el *unus Deus*, es decir, cuando la Iglesia hace una consideración sobre ellos en función del primer artículo de fe. Por otra parte, esta consideración de la Iglesia no se basa en una comprobación de esos elementos varios y diversos, sino en la misma unidad de Dios. De aquí se desprende que resultará difícil encontrar la unidad de ambos testamentos si, previamente,



no se profesa y cree en la unidad de Dios, con lo cual esa cuestión se sitúa fuera del propio ámbito de los textos de las Escrituras.

4. *La canonicidad de las Escrituras*

En lo que va de nuestro estudio, hemos podido comprobar que el problema de la unidad del A.T. y N.T. no surge como una cuestión relacionada directamente con la consideración de los textos bíblicos, sino que, de un modo directo, se plantea para salir al paso de una apreciación dualista de Dios y de toda la realidad. Es una cuestión, por tanto, que tiene que ver con una teología acerca de la unidad divina. También hemos podido comprobar que la problemática surgida de los propios textos escriturísticos se mantiene desconectada del tema anterior, y sólo suscita la cuestión de la canonicidad o de su interpretación.

Sin embargo, la exposición del elenco de libros sagrados del documento florentino relaciona, de un modo indirecto, ambas cuestiones, pues las formulaciones acerca del *unus Deus auctor* y del *idem Spiritus inspirans*, además de proclamar la unidad divina, establecen indirectamente una consideración semejante respecto de los textos. Como ya se ha observado en otros documentos, la profesión de fe en el *Deus unus et trinus* funciona a modo de interpretación del hecho de la canonicidad, impidiendo cualquier hendidura o escisión dentro de la recepción y veneración global, por parte de la Iglesia, de todo el conjunto único de los libros sagrados.

Por otra parte, la observación del texto que expone el canon o elenco de los libros destaca la ausencia de toda referencia, dentro de la lista de escritos, a cualquiera de los dos testamentos. Es decir, se han eliminado los elementos que establecen algún tipo de división entre los dos grupos de textos, con excepción, claro está, de la designación de los libros. Esta nueva comprobación, si se quiere de carácter secundario, además de contribuir de alguna forma a recalcar las afirmaciones anteriores de unidad, pone de manifiesto la recepción unitaria y global —en bloque— de todo el conjunto de libros leídos en el seno de la Iglesia bajo el nombre de Escrituras.

El Concilio de Florencia formula la cuestión de la unidad del A.T. y N.T. del mismo modo en que se encuentra planteada en los documentos precedentes, es decir, como implicada en la profesión de fe en la unidad de Dios, frente al mismo error dualista, y en el mismo plano en que se sitúa la afirmación de la unidad de la creación. Sin embargo, a raíz de la explicitación trinitaria del Espíritu Santo, la fórmula debe ampliarse hasta poder



incluirlo, y el fundamento de unidad debe expresarse así: *Deus unus et trinus*. Por otra parte, la introducción del elenco de los libros sagrados no relaciona directamente los problemas escriturísticos con el tema anterior de la unidad de ambos testamentos, si bien la formulación del *unus Deus* desempeña el papel de principio de interpretación del hecho de la canonicidad, reforzando así la recepción unitaria y global de las Escrituras por parte de la Iglesia.

5. Conclusiones del análisis de los documentos de los siglos XI a XV

Los resultados del análisis de los textos de los cuatro documentos de la Alta Edad Media y su comparación con los de la primera etapa de la formulación de la unidad de los testamentos permiten formular las conclusiones siguientes:

1) Se comprueba que estos cuatro documentos han vuelto a tomar la pregunta que formulaban los *Statuta* acerca de la unidad del A.T. y N.T. como implicada en la unidad de Dios a través del atributo *auctor*, y la han insertado en un cuerpo de doctrina. Las nuevas formulaciones se adaptan a las situaciones más pacíficas, disminuyendo su énfasis antidualista, mientras que en situaciones más polémicas, refuerzan el sentido de la unidad divina. También se verifica la equivalencia de la fórmula clásica frente a otras expresiones que, en vez de afirmar la unidad de Dios a través del *unus Deus auctor N.T. et V.T.*, lo hacen con fórmulas que sólo relacionan el A.T. con el *unus Deus*.

2) Sin embargo, a pesar de las variantes apuntadas, el tema de la unidad del A.T. y N.T., y en consecuencia, el de la unidad de las Escrituras, continúa formulándose durante el resto de la Edad Media del mismo modo que era propuesto por los documentos del siglo V. Los resultados del análisis de los textos de los últimos siglos permiten confirmar todas y cada una de aquellas conclusiones.

Resumiendo aquellas conclusiones expuestas oportunamente, puede verificarse que la unidad del A.T. y N.T. se propone simultáneamente y desde idéntica perspectiva en que se formula la unidad de todo lo existente, es decir, frente al mismo error dualista y como implicada exclusivamente en la misma unidad de Dios. Por lo tanto, así como la afirmación de la unidad de la creación se desentiende de cualquier observación del mundo creado, la unidad de los testamentos se desentiende también de una comprobación o verificación de unidad en sus textos, que en cuan-



to tales, sólo suscitan el problema de su correcta interpretación o el de la canonicidad, es decir, el de su recepción para ser leídos en la Iglesia, frente a la repulsa de los escritores no canónicos.

El tema de la unidad de las Escrituras sólo se relaciona *in obliquo* con la cuestión de la unidad de ambos testamentos, y sólo en cuanto que los textos escriturísticos se refieren a las realidades englobadas bajo las dos economías testamentarias, en las que la Iglesia profesa a un mismo y único Dios, postura controvertida por los errores dualistas. En consecuencia, la consideración acerca de la unidad de las Escrituras se desvincula de una comprobación o verificación de unidad a partir del examen de los propios textos, situándose, en cambio, dentro de una unidad de orden superior que la Iglesia profesa, y que resulta ser la misma unidad divina.

Finalmente, también se confirma el sentido amplio que tiene el atributo divino *auctor* empleado para expresar la unidad de los dos testamentos y la unidad de todo lo existente como implicadas en la misma afirmación del *unus Deus*.

3) Los nuevos elementos que los documentos medievales aportan a las conclusiones procedentes del análisis de los textos del siglo v se sitúan en la línea de ampliar y de relacionar algunas de las anteriores conclusiones:

a) El fundamento de la unidad del A.T. y N.T. (*unus Deus*) se amplía a fin de poder incluir una referencia a toda la Trinidad o una explicitación de la tercera persona divina. De esta forma la unidad de los testamentos, al igual que la del universo, se proclama en función de la profesión de fe en el *Deus unus et trinus*, de igual forma a como ya se planteaba el tema de la creación en los documentos del siglo v.

b) El Concilio Florentino relaciona en el mismo contexto la unidad del A.T. y N.T. con el tema de la canonicidad, al exponer dentro de ese contexto el elenco de los libros de las Escrituras. De todas maneras, ambas cuestiones mantienen su propia autonomía y dinámica.

(Continuará)