

**LA IDEA DE CONCILIO EN EL *LIBER DE SECTIS
HERETICORUM ET ORTHODOXE FIDEI DOGMATA*
DE BALDUINO DE CANTERBURY
COMO ARGUMENTO ANTIHERÉTICO**

JOSÉ LUIS NARVAJA SJ

La reciente identificación del autor del *Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata*¹ nos permite una puesta a punto de las conclusiones a las que habían llegado algunos estudiosos que se han dedicado en el pasado al estudio de esta obra.

En el ms. lat. 12264 de la Bibliothèque Nationale de France encontramos la única copia de esta obra que, por haberse considerado anónima, ha merecido poca atención de parte de los estudiosos².

Entre los folios 158 y 262, se encuentra el *Liber de sectis hereticorum*, compuesto de dos partes. La primera lleva el título con que se ha conocido la totalidad de la obra: *Liber de sectis hereticorum*, mientras que la segunda parte, sobre la que nos dedicaremos en este trabajo, lleva el nombre de *Orthodoxe fidei dogmata*.

Francis Dvorník, en una obra publicada en 1950 dedicada al cisma de Focio, es el primero que se ocupa brevemente de este manuscrito. Siguiendo la dedicatoria del colofón (en fol. 262va)³ data la obra en el siglo XV. De

¹ Cf. J. L. Narvaja, *El Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata: el hallazgo de una obra perdida de Balduino de Canterbury* (en imprenta, será publicado en *Stromata*, 2008). Una edición del *Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata* aparecerá próximamente en la colección "Rarissima Mediaevalia" del Hugo von Sankt Viktor-Institut (Frankfurt am Main).

² En Charles Samaran - Robert Marichal, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*. III. *Bibliothèque Nationale, Fonds Latin Nos. 8001 à 18613*, Paris, 1974, encontramos la siguiente descripción del contenido del código: "1) Taio, *Excerpta s. Gregorii Liber Sententiarum*. 2) Leonardus Aretinus, *Liber de Militia*. 3) Miscellanea". Una obra posterior, Charles Samaran - André Vernet: "Les livres de Thomas Basin" (1412-1490), en *Latomus. Revue d'études latines* 145 (1976) 324-339, presenta una descripción más detallada: "1) Taion, *Sententiarium libri V*. 2) Leonardo Bruni d'Arezzo, *De militia*. 3) Id., *Invectiva contra hypocritas*. 4) Id., *Vita Aristotelis*. 5) Id., *De studiis et litteris*. 6) Id., *Isagogicon moralis disciplinae*. 7) *Liber de sectis hereticorum*. 'Misterium fidei a sapientibus et prudentibus absconditum ... de qua re tunc a quibusdam dubitabatur' (ff. 158-262) *Compilation non identifiée*".

³ "Istud volumen scribi fecimus nos Thomas episcopus Lexoviensis donauimusque bibliothecae eiusdem Ecclesiae anno Domini 1489".

las dos partes que componen el *Orthodoxe fidei dogmata*, Dvorník se ocupa exclusivamente de la primera, el tratado *De XXII conciliis cum suis expositionibus*⁴, título que se puede suponer a partir de la rúbrica de una lista de concilios que el autor se propone comentar, pero que no aparece explícitamente como incipit de esta parte de la obra.

El estudioso que más se ha dedicado a la obra ha sido el P. Hermann-Joseph Sieben sj quien ha publicado tres estudios en el contexto de su investigación acerca de la historia de los concilios⁵. En el primero de ellos, del año 1983, Sieben data la obra, a partir de un estudio interno, en el siglo XII, datación que se ve confirmada a partir de la identificación del autor⁶.

Esta datación más temprana aumenta nuestro interés por la obra y su doctrina, en primer lugar, por el hecho de que es uno de los pocos testimonios que ha llegado hasta nosotros acerca de la idea de concilio en el siglo XII, pero también por una característica que ya señala el título de esta parte de la obra. No sólo constituye una colección de textos conciliares y papales de la Iglesia antigua, sino que cada uno de esos textos va acompañado por una *explanatio*. Ya observó el P. Sieben que no existe en la Edad Media paralelo alguno de este género, es decir de una colección comentada de textos conciliares⁷.

Otra de las características del manuscrito que despierta nuestro interés es la inclusión, entre otras fuentes, del *Tractatus de septem conciliis generalibus*, acerca del cual el autor dice que él mismo ha hecho traducir del griego⁸. Se trata de una sinopsis conciliar, de las cuales existe una larga serie en la tradición griega, pero de las que no se encuentra otro testimonio en el occidente más que el contenido en nuestro manuscrito, basado en un texto griego aún no identificado⁹.

El Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmatum: intención y estructura general

El interés principal de nuestro autor es doctrinal y teológico. No se propone hacer una teoría del concilio ni una reflexión sobre el derecho conciliar.

⁴ F. Dvorník, *Le schisme de Photius*, p. 489: "... un traité de XXII conciliis cum suis expositionibus (fol. 172a-219)".

⁵ H.-J. Sieben, "Der 'Liber de sectis haereticorum' und sein Beitrag zur Konzilsidee des 12. Jahrhunderts", en *Annuario Historiae Conciliorum* 15 (1983), 262-306 (en adelante Sieben 1983). Los otros dos artículos que el P. Sieben dedica a esta obra son: "Der 'Tractatus de septem conciliis generalibus' (Ms. Paris, Bibl. Nat. 12264). Eine griechische Konzilssynopse in lateinischer Übersetzung des 12. Jahrhunderts", en *Annuario Historiae Conciliorum* 16 (1984) 47-58 (en adelante Sieben 1984), reimpresso en H.-J. Sieben: *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn, 2005, 189-202; y H.-J. Sieben, "Irenäus im Mittelalter. Ein neues Zeugnis im Liber de sectis haereticorum", en *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 73-85.

⁶ Cf. Sieben 1983, p. 267.

⁷ Cf. Sieben 1983, p. 263.

⁸ "Extat tractatus grece editus de septem conciliis generalibus grecis, quem ego nuper in latinum transferri feci" (fol. 178vb).

⁹ Cf. Sieben 1984, p. 47-51, donde el autor estudia la tradición de las sinopsis conciliares.

Dentro de este interés general, hay dos factores que determinan la estructura de nuestra obra. El primero lo constituye el contexto de la disputa doctrinal del autor, caracterizado por dos herejías:

En primer lugar la herejía cátara, que nuestra obra nombra en la primera parte, el *Liber de sectis hereticorum*, cuando desarrolla la antigua herejía de los encratitas. Dice así:

“Esta herejía de los continentes ha recobrado vigor en nuestros días”¹⁰...

No podemos entrar aquí a considerar la visión que nuestro autor tiene del catarismo. Bástenos saber que la primera parte de la obra se ocupa de ella.

La segunda es una herejía cristológica, el llamado *nihilianismo*, que significó un retorno a la cuestión de la relación de las dos naturalezas en Cristo¹¹. Nuestra obra lo describe con estas palabras:

“Dios, dicen, en cuanto es hombre, no es algo. El hombre asumido ni es Dios ni es hombre”¹².

Contra esta segunda herejía construye el autor toda la segunda parte, es decir el *Orthodoxe fidei dogmata*.

Una tesis teológica de fondo constituye el segundo de los factores que estructuran la obra: la doctrina ortodoxa se caracteriza por su unidad mientras que, por el contrario, las enseñanzas heterodoxas se caracterizan por su diversidad y divergencia.

La unidad doctrinal propia de la ortodoxia está presentada por las decisiones de los concilios y las enseñanzas de los papas. Dice nuestro texto:

“La doctrina de los santos concilios y de los Padres ortodoxos que escribieron acerca de la fe de manera tan perfecta, declararon con tanta fuerza sus distintos puntos, que pueden ser suficientes para el conocimiento de cada uno de ellos. En primer lugar para el conocimiento de la verdad y la religiosa confesión de la piedad. Pero también para la destrucción de todos los errores y la refutación de los herejes blasfemos”¹³.

Ahora bien, el *Orthodoxe fidei dogmata* se estructura según este principio teniendo como objetivo la confutación del *nihilianismo*. De ellos depende la elección de los 22 concilios, los más relevantes en materia cristológica, y de las 14 *confessiones fidei* de los romanos pontífices que también se refieren a la doctrina cristológica.

Aunque la intención primera del autor es, por tanto, de carácter teológico, sin embargo podemos ver una cierta concepción de concilio que se in-

¹⁰ “Haec heresis continentium hodie recalescit...” (fol. 165rb).

¹¹ Cf. Sieben 1983, p. 266.

¹² “Deus, inquit, secundum quod homo, non est aliquid. Homo assumptus nec deus est nec homo” (fol. 201va).

¹³ “Doctrina sanctorum conciliorum et orthodoxorum patrum, qui de fide scripserunt tam perfecte, tam ualide suis partibus absoluitur, ut in utramque plene partem sufficere possit. Primum quidem ad ueritatis agnitionem et religiosam pietatis confessionem. Deinde uero ad omnium errorum subuersionem et blasphemantium hereticorum confutationem” (fol. 174rb).

tegra en la obra y sirve al autor para fortalecer este argumento de la unidad de la doctrina ortodoxa.

Por último, una palabra acerca de las fuentes que utiliza el autor en esta parte de la obra. El *Orthodoxe fidei dogmata* está compuesto a partir de dos tipos de fuentes. Un primer grupo le sirve para presentar el contexto histórico. Es conveniente, nos dice, tener una visión del contexto histórico en que tuvieron lugar los concilios y por tanto en el que se originaron los dogmas, para lograr una mejor comprensión del texto¹⁴. Para la descripción de este contexto histórico se sirve de dos fuentes: la *Historia Tripartita* de Casiodoro y la *Historia Longobardorum* de Paulo Diácono.

También son dos las fuentes que ofrecen al autor los textos dogmáticos que colecciona: Las *Decretales* pseudoisidorianas, que el autor llama *Liber Canonum* y el *Tractatus de septem conciliis generalibus* o *Tractatus septem conciliorum*, que mencioné más arriba.

La idea de concilio en el *Orthodoxe fidei dogmata*

1. Autoridad conciliar y autoridad papal

A la multiplicidad de las herejías, la Iglesia contestó de dos maneras, con los concilios y con las confesiones de fe de los papas¹⁵. Esta doble vertiente conforma la unidad doctrinal: concilios y papas. Es importante el orden y nuestro autor lo aclara:

“Después de la serie de los concilios que pusimos en primer lugar a causa de la dignidad de su autoridad, nos preocupamos también por añadir las confesiones de los sumos pontífices acerca de la fe, aunque en el *Liber canonum* los decretos de los pontífices en los que también se encuentran sus *Confesiones* se encuentran delante de los concilios”¹⁶.

Esta concepción de la precedencia de la autoridad de las decisiones de los concilios sobre las de los papas, lleva al autor a invertir el orden de su fuente principal en esta parte de su tratado, me refiero a las *Decretales* del Ps. Isidoro o *Liber canonum*, como es citada en la obra. El autor, que maneja con mucha exactitud las distintas fuentes y da noticia de ellas cada vez que las cita, se cree en la obligación de dar cuenta de esta inversión de la exposición de la materia.

¹⁴ “Utile mihi uidetur ad faciliorem intelligenciam eorum, que a sanctis patribus de fide cum aliqua mentione historie scripta sunt, nonnulla de historiis interponere, ne obscurum sit lectori, quod intelligenciam iuuare potest ex serie nempe rerum gestarum intelligitur contra quos quibus temporibus et ex quibus causis concilia congregata sunt. Horum autem ignorancia multas questiones difficiles et inutiles generare potest” (fol. 179vb).

¹⁵ Cf. Sieben 1983, p. 263 y 270.

¹⁶ “Post ordinem conciliorum que propter auctoritatis dignitatem duximus preponenda, adiungere eciam curauimus summorum pontificum de fide confessiones quamuis in libro canonum decreta pontificum in quibus et confessiones eorum continentur ante concilia ordinata reperiantur” (235vab).

Sin embargo, esta preeminencia de la autoridad conciliar sobre la papal no significa una independencia del Concilio con respecto al Romano Pontífice. Nuestro autor conoce la regla general según la cual los papas deben convocar los concilios. Hace referencia a esta regla, lamentándose de que haya sido desatendida cuando se convocó el concilio de Antioquía¹⁷:

“Como hemos dicho, este sínodo fue celebrado por la acción de Eusebio, enemigo de Atanasio, sin la orden del Romano Pontífice, en contradicción a la regla eclesiástica”¹⁸.

Por otra parte, el Papa, aunque está ausente —representado generalmente por sus legados— preside el Concilio. Un caso particular lo constituye el Constantinopolitano I, al que no fueron enviados legados papales. A pesar de esto afirma nuestro autor que fue presidido por el Papa Dámaso:

“Se dice que este sínodo [Constantinopolitano I] fue celebrado bajo Papa Dámaso, no porque estuviera presente en Constantinopla, sino porque lo presidía desde Roma”¹⁹.

Junto a la convocatoria y la presidencia papal, también testimonia la necesidad de que el Papa confirme el concilio luego de su conclusión.

En un pasaje en que está discutiendo el caso del concilio de Nicea, se pregunta bajo qué Papa se realizó²⁰.

“Pues si Papa Silvestre convocó el concilio o decretó que se convocara y envió a los legados, pero Papa Julio confirmó el sínodo, puede verse que hay una consonancia en lo que parece contrario”²¹.

Por tanto vemos una primera reflexión de nuestro autor acerca de la relación existente entre la autoridad del concilio y la del papa, en cuanto a la autoridad de las decisiones es el concilio quien lleva la primacía, pero en cuanto a las formalidades de convocatoria, presidencia y confirmación, es el Papa quien está sobre el concilio.

2. Concilios generales y particulares

Un segundo aspecto que encontramos es la distinción entre dos tipos de concilios: los concilios generales y los concilios locales²².

“De entre los concilios, algunos son llamados ‘topice’, es decir locales, y otros ‘oecumenike’, es decir generales”²³.

¹⁷ Cf. Sieben 1983, p. 271.

¹⁸ “Hec autem synodus agente Eusebio, calumpniatore Athanasii, preter sententiam romani pontificis contra regulam ecclesiasticam, ut dictum est, celebrata est” (fol. 180vb).

¹⁹ “Hec sinodus sub papa Damaso dicitur celebrata non utique eo apud Constantinopolim presente, sed apud Romam presidente” (fol. 196vb).

²⁰ Cf. Sieben 1983, p. 271 y 272.

²¹ “Si enim Silvester sinodum conuocauit aut conuocandam decreuit et legatos destinauit, sed et Iulius sinodum confirmauit, potuit hoc modo consonum esse quod uidetur contrarium” (fol. 197ra).

²² Cf. Sieben 1983, p. 273 y 274.

²³ “Ex hiis autem sinodis alie dicuntur topice, id est locales, alie oecumenike, hoc est generales” (fol. 174vb).

Y describe de la siguiente manera la función de los concilios locales:

“Los sínodos locales se han reunido [para tratar] acerca de cuestiones canónicas necesarias según los diversos lugares”²⁴.

La función de los concilios generales se puede deducir a partir de un comentario que hace con respecto a los concilios de Sédica y Antioquía:

“Este concilio de Sédica, como también el de Antioquía, que hemos tratado más arriba, contienen dogmas de la fe útiles para la edificación de la Iglesia. Por esto vemos que deberían ser contados entre los concilios generales, que los griegos llaman ecuménicos. A pesar de esto no son considerados entre ellos porque los mismos dogmas eclesiásticos de la fe han sido transmitidos anteriormente en el concilio de Nicea. Por este motivo es a él [Nicea] al que se le debe [reconocer] la autoridad. Porque no tiene el mismo mérito dictar una confesión de fe, que recordar una que ya ha sido dictada. Por otra parte, lo que ha sido añadido al final de los concilios de Antioquía y Sédica y que no se encuentra en el concilio de Nicea, ha sido agregado accidentalmente y no principalmente, y no parecería que estos concilios hayan sido reunidos a causa de ello”²⁵.

Nuestro autor no distingue los concilios generales de los locales según la representación. La distinción que hace se basa más bien en la amplitud del problema que enfrenta el concilio e intenta resolver. Si se trata de un “problema canónico” que afecta a una Iglesia particular, el concilio es local. Si, por el contrario, el concilio enfrenta un problema que afecta a la “edificación de [toda] la Iglesia”, el concilio es general o ecuménico.

Esta concepción echa luz sobre el caso del concilio de Constantinopla I que mencionamos más arriba. De hecho el Constantinopolitano I ha sido un concilio de la Iglesia de oriente, en el que no hubo legados romanos, ni representantes occidentales, pero la magnitud del problema —la teología del Espíritu santo— y la decisión conciliar —la declaración de su divinidad— afectan a toda la Iglesia. Esto —junto con la recepción posterior— le confieren el carácter de ecuménico.

Como vemos, de este hecho depende la dignidad de los concilios y su primacía. Nuestro autor conoce y cita la doctrina tradicional que afirma el primado de los cuatro primeros concilios generales, según la decretal *Sicut de Gregorio Magno* (fol. 174vb-175ra)²⁶, y la decretal *Sancta Romana ecclesia*

²⁴ “Locales synodi habite sunt de canonicis inquisitionibus pro locorum diversitate necessariis” (174vb).

²⁵ “Hoc concilium Sardicenum sicut et Antiochenum, quod supra positum est, fidei dogmata continent ad edificationem ecclesie ad modum utilia. Unde uidentur quod inter generalia concilia, que a grecis ukumenica appellantur, essent merito dignitatis sue ponenda. Sed ob hoc forte inter ea non ponuntur, quia eadem ecclesiastica dogmata fidei in Nicena sinodo prius tradita fuerant. Propterea auctoritas ei debetur. Non enim parisi meriti est fidei confessionem dictare, et dictatam referre. Adiectiones autem, que in fine Antiocheni et Sardiceni conciliorum posite sunt et Niceno concilio inserte non sunt, ex incidenti et non principaliter superaddite sunt nec causam predictis conciliis congregandis dedisse uidentur” (fol. 184rab).

²⁶ “Sicut euangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et uenerari mereatur. Nicenum scilicet in quo peruersum Arrii dogma destruitur, Constantinopolitanum

de Gelasio (fol. 175rab)²⁷.

Sin embargo, antes de acudir a la autoridad de Gregorio y Gelasio, expone los argumentos que determinan esta primacía de algunos concilios. En primer lugar habla de la antigüedad:

“Entre los concilios que se han celebrado después de los apóstoles en distintas partes del mundo y en diversos tiempos y por varias causas y necesidades, los sínodos que reunieron los griegos tienen el primer lugar por razón del tiempo y de la dignidad. El primero es el concilio de Ancira, el 2° el de Neocesarea, 3° el Niceno, 4° el de Sérdica, 5° el de Gangres, 6° el de Antioquía, 7° el de Laodicea, 8° el primero de Constantinopla, el 9° el de Éfeso, el 10° el de Calcedonia, siguen luego dos en Constantinopla, y por último el segundo de Nicea”²⁸.

El segundo criterio se refiere a la dignidad:

“Los sínodos generales son siete, que, por dignidad son puestos antes de los sínodos locales según el orden de las dignidades”²⁹.

El autor nombra siete concilios generales (los siete reconocidos), pero nombra también a algunos autores que reconocen un IV Constantinopolitano.

quoque in quo Eunomii et Macedonii error conuincitur, Ephesinum etiam primum in quo Nestorii impietas iudicatur, Calcedonense uero in quo Nestorii et Dioscori prauitas est reprobata. Hec tota deuotione complector, integerrima approbatione custodio quia in his uelut in quadrato lapide, sancte fidei structura consurgit et cuiuslibet uite actionis norma existit. Quantum quoque concilium ueneror in quo epistola que Iba dicitur, erroris plena, reprobatur. In qua Theodorus personam mediatoris dei et hominis in duabus substanciis separans, ad impietatis perfidiam cecidisse conuincitur. Scripta quoque Theodori per que beati Cirilli fides reprehenditur, ausu demencie prolata refutantur. Cunctas uero quas prefata ueneranda concilia personas respuunt, respuo, que uenerantur, amplector quia dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit quisquis presumit absoluere quos religauerint, aut ligare quos absoluerint” (fol. 174vb-175ra).

²⁷ “Sancta romana ecclesia post illas ueteris et noui testamenti scripturas quas regulariter suscipimus, etiam has suscipi non prohibet: sanctam sinodum Nicenam cccxvii (sic) patrum mediante Constantino augusto in qua Arrius hereticus condemnatus est, sanctam sinodum Constantinopolitanam, mediante Theodosio seniore augusto in qua Macedonius hereticus debitam dampnationem accepit, sanctam synodum Ephesinam primam in qua Nestorius dampnatus est consensu beatissimi pape Celestini, mediante Cirillo Alexandrine sedis antistite et Archadio episcopo ab Italia destinato, sanctam sinodum Calcedonensem, mediante Marciano augusto et Anatolio Constantinopolitano episcopo in qua nestoriana et euticianas heresis simul cum Dioscoro eiusque complicitibus dampnate sunt. Sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta, post istorum quatuor auctoritatem et custodienda et recipienda, decernimus” (fol. 175rab).

²⁸ “Inter concilia que in diuersis mundi partibus diuersisque temporibus pro uariis causis et necessitatibus post apostolos celebrata sunt, sinodi que apud grecos habite sunt tempore et dignitate primum locum optinuerunt. Hec apud grecos aliter ordinantur secundum seriem temporum. Prima est Anchiritana, secunda Neocesariensis, tertia Nicena, quarta Sardicensis, quinta Gangrensis, sexta Antiochena, septima Laodicensis, octaua Constantinopolitana prima, nona Ephesina, decima Calcedonensis, deinceps due Constantinopolitane et deinceps Nicena secunda” (fol. 174vab).

²⁹ “Generales autem sinodi septem sunt que localibus sinodis propter dignitatem honoris priuilegio preponuntur secundum ordinem dignitatum” (fol. 174vb).

“Sin embargo, algunos piensan que hubo un cuarto concilio de Constantinopla”³⁰.

En esta breve mención se refleja el conocimiento por parte de nuestro autor de alguna de las colecciones de derecho canónico del siglo XII, entre las cuales el *Decretum* (IV 120) de Ivo de Chartres es la primera en reconocer la ecumenicidad del concilio de Constantinopla del 869-870 (motivo del estudio de Dvorník que hemos mencionado arriba), y que desde el año 880 había dejado de ser considerado ecuménico hasta que en el contexto del conflicto de las investiduras los canonistas reconocieron la importancia del canon 22 de este concilio para la solución del problema.

3. *Problemas con los que se encuentra el autor*

Esta concepción de concilio dentro del marco de la tesis teológica sobre la unidad doctrinal pone a nuestro autor frente una serie de problemas que deberá resolver.

Debemos notar su agudeza en prever las posibles objeciones contra esta visión unitaria en cualquiera de los ámbitos que pudiera presentarse y muy cuidadoso en la resolución de toda aparente divergencia entre las doctrinas e incluso entre las distintas fuentes y sus datos históricos.

1) *Dos problemas acerca de los concilios*

El primer problema se refiere al Constantinopolitano I. ¿Cuál de los concilios debe considerarse el segundo ecuménico: el que compuso el tomo (381) o el que envió la carta a Dámaso (382)?

“En este momento debemos reflexionar que en la carta del concilio de Constantinopla al Papa Dámaso se menciona que el año anterior a dicha carta se reunió en Constantinopla el sínodo universal en el que se compuso un tomo que contiene lo mismo que está escrito en dicha carta contra Macedonio y otros herejes. [...] Se preguntará el lector si este concilio es el segundo de los siete generales y de los cuatro principales que se reunió bajo Teodosio y compuso el tomo, o el que se reunió en el tiempo en que se envió la carta, o algún otro”...³¹.

Dos consideraciones hace nuestro autor. La primera se refiere al contenido del texto, la segunda es una referencia externa.

³⁰ “Quidam autem putant quartum fuisse Constantinopolitanum concilium” (fol. 172vb).

³¹ “Hoc loco pensandum est quod ex epistola Constantinopolitani concilii ad papam Damasum quam paulo ante posuimus, insinuat anno superiore ante epistolam missam universalem synodum apud Constantinopolim congregatam et in ea thomum fuisse prolatum in quo eadem continentur, que in dicta epistula contra Macedonium et alios hereticos scripta sunt. [...] Querat itaque lector an hec que inter septem generales et iiii.” principales secunda est et sub Theodosio facta est, illa sit, in qua superiori anno thomum prolatum est, an illa que tempore misse epistule congregata est, an aliqua alia” (fol. 195vb-196ra).

“A causa de esta duda la *Historia tripartita* que se refiere tanto al tomo cuanto a la carta, pone citas de la carta, pero no del tomo. Esto significa que lo que se dice en el ejemplo de la carta, está también en el tomo”³².

A partir de la referencia a la ordenación de Nectario, concluye nuestro autor:

“Por lo que se dice aquí acerca de la ordenación episcopal de Nectario y por lo que igualmente se dice en la carta acerca de esta ordenación, se puede suponer que este concilio en el que se escribió la carta, o aquel en el que un año antes se compuso el tomo, son el mismo concilio Constantinopolitano, cuyo ejemplo, en cuanto se refiere a la profesión de fe, ya se supone aquí”³³.

El segundo problema se refiere al concilio de Nicea y se pregunta si fue presidido por Papa Silvestre o Papa Julio. De esto hemos hablado más arriba.

2) Dos problemas de divergencia entre las fuentes

La primera divergencia de las fuentes se encuentra en las listas de los concilios³⁴. Según lo que hemos visto, los concilios o sínodos reunidos entre los griegos son trece, de los que hay siete ecuménicos (y algunos añaden un octavo), entre los cuales cuatro llevan la preeminencia. Sin embargo encuentra nuestro autor una divergencia en las listas de sus fuentes:

“Los concilios tratados en el *Liber canonum* no coinciden ni en el orden ni en el número con los tratados en la *Historia tripartita*, sino que en uno están dispuestos según parecía corresponder mejor a la intención del autor, mientras que en el otro están dispuestos según el orden real. Esto también se acomoda a la intención de mi obra, que no toca algunos concilios, para que el tema de la fe que me he propuesto tratar proceda con mayor claridad y nitidez. Por tanto, he pensado pasar por alto los concilios que no contienen o contienen en menor medida definiciones de la fe, para que el orden de los concilios que exponen más ampliamente los misterios de la fe proceda más clara y brevemente”³⁵.

³² “Hoc autem dubitationem facit quod *tripartita historia* de thomo et epistola mentionem faciens exemplum epistole ponit. Exemplum uero thomi non ponit. Significat tamen ea que exemplum epistole continet in thomo plenius haberi” (196ra).

³³ “Ex eo quod hic dicitur de ordinatione Nectarii episcopi et ex eo pariter quod in premissa epistola ad Damasum papam de eiusdem ordinatione scriptum est, conici potest illud concilium in quo epistola missa est uel illud in quo superiori anno thomum prolatum est, idem esse cum hoc Constantinopolitano concilio cuius exemplum quantum ad professionem fidei pertinet, hic iam supponetur, ita quidem, si in alterutro eorumdem conciliorum Nectarius ordinatus est” (196rab).

³⁴ Cf. Sieben 1983, p. 272.

³⁵ “Non eodem ordine uel numero digeruntur concilia in *libro canonum* et in *tripartita historia*, sed hic uel ibi pro ut magis uidebatur congruere proposito scribentium disposita sunt, utrobique recte. Hoc autem in opere proposito intentionis mee accomodum uidetur quedam concilia omnino non actingere, ut negotium fidei quod in presenti opere suscepi plenius et planius ad suum finem perducatur. Concilia igitur que fidei diffinitiones omnino non continent aut minus continent, hic intermittenda putauí, ut ratio conciliorum que fidei misteria latius explanant, tanto lucidius quanto compendiosius suo ordine procedat” (fol. 179vab).

Resuelve el autor la aparente discordancia a partir del propósito de la obra, es decir da una respuesta de carácter literario.

El segundo problema surge de la multiplicidad de concilios en Antioquía y presenta otra discordancia entre las fuentes³⁶. Nuestro autor la resuelve acudiendo a una tercera fuente que ayuda a poner orden y a enfrentar la objeción.

“El bienaventurado Hilario expone, entre los sínodos que trata, el sínodo Antioqueno y presenta mucho del material que éste contiene, que no se encuentra en el sínodo [Antioqueno] que hemos tratado nosotros. Pareciera que uno es el sínodo Antioqueno que nosotros expusimos y otro el que desarrolló Hilario. En el libro de la *Historia tripartita*, cuando Sócrates presenta el sínodo Antioqueno del que hablamos nosotros, añade: ‘Poco después se dictó otra fórmula de fe en Antioquía’. De aquí se deduce que hubo dos concilios en Antioquía, uno de los cuales es el que expuso Hilario, llamado ‘del tiempo de la Dedicación’”³⁷.

3) *Dos problemas en torno a doctrinas heterodoxas*

El primer problema se refiere a las Confesiones de fe heréticas:

“Se cuentan aquí nueve profesiones de fe de los herejes, de las cuales dos son Antioquenas. Hemos tratado la primera, por cuya causa el sínodo Antioqueno I es contado entre los santos concilios. Las palabras de su exposición, aunque han sido dichas por los herejes y en sentido herético, concuerdan con la sana doctrina. Por tanto, recibimos estas palabras, que hacemos nuestras después de haber excluido la comprensión impía, como un testimonio de la verdad y sin contradicción alguna de parte de los enemigos”...³⁸.

Es interesante el hecho de la aceptación de las confesiones de fe que han sido compuestas por herejes cuando no contradicen las verdades de la fe. Esto se basa en la distinción entre la palabra escrita y el criterio de comprensión. Salvado el sentido ortodoxo de la fe, pueden aceptarse las palabras de los herejes e incluso el concilio puede contarse entre los concilios santos.

El último es el problema del Filioque. Nuevamente nos encontramos en el contexto del Constantinopolitano I.

³⁶ Cf. Sieben 1983, p. 271.

³⁷ “Beatus Hylarius inter sinodos quas exponit, Antiochenam sinodum ponit et edisserit multa continentem que in praesenti sinodo, quam hic posuimus non habentur. Alia ergo uidetur sinodus Antiochena quam hic posuimus et alia quam Hilarius ponit et exponit. In quarto autem libro *tripartite historie*, cum Socrates Antiochenam sinodum quam supra exposuimus ponat, subinfert dicens: ‘Post paululum aliam fidem in Antiochia dictauerunt.’ Ex hoc ergo intelligitur duas fuisse sinodos Anthiochenas: sinodus autem Antiochena quam Hilarius exponit, habita esse dicitur per Encenias” (fol. 180vb).

³⁸ “Noem hic numerantur de fide expositiones hereticorum quarum due sunt Antiochene, prima et secunda. Primam autem supra posuimus propter quam Antiochena sinodus prima inter sancta concilia numeratur. Uerba enim illius expositionis quamuis ab heretico sub heretico sensu dicta sit sane doctrine concordant. Uerba igitur que nostra sunt exclusa impietatis intelligencia ad testimonium ueritatis assumimus et in hac fidei confessione nullam contradictionem ab inimicis sustinemus” (fol. 190ra).

“En este lugar se refuta claramente la blasfemia de Macedonio que niega la divinidad del Espíritu santo y lo llama creatura. Se ve por lo tanto que el Espíritu santo es Señor y no siervo, como decía [Macedonio] ... También se ve en este lugar que [el Espíritu santo] procede del Padre, y no se añade ‘del Hijo’ [ex Filio]. No se niega, sino que se calla. Es una cuestión muy discutida si el Espíritu santo procede del Padre y del Hijo [Filioque]. Los latinos confiesan que el Espíritu de ambos procede de los dos, pero los griegos afirman que no se lee en el Evangelio que el Espíritu santo proceda del Hijo. Los latinos, en cambio, responden que, aunque no se diga en los Evangelios o en los escritos del apóstol, el sentido de estas palabras y la afirmación de esta confesión está evidentemente presente en los Evangelios y en el apóstol”³⁹.

Más adelante, explicando el concilio de Éfeso, vuelve sobre el tema:

“Los griegos no aceptan la procesión del Espíritu santo del Hijo. Pero como este sínodo es griego y uno de los cuatro principales que riega como uno de los cuatro ríos el paraíso, es decir la Iglesia, ¿cómo es posible que los griegos no acepten lo que está escrito en un sínodo griego al que tanto griegos como latinos reconocen una dignidad tan grande y tanta autoridad, hecho que en algún otro sería considerado un sacrilegio? Si esta cláusula fuera un añadido de los latinos, [los griegos] no podrían sentirse urgidos por este agregado a confesar junto con nosotros que el Espíritu santo procede del Hijo al igual que de Dios Padre. La solución de esta duda debe pedirse a los griegos, quienes pueden investigar la verdad a partir de sus escritos con mayor fidelidad. Nosotros, siguiendo la fe de la traducción, que los santos padres recibieron y establecieron que debía ser recibida, hacemos uso de ella sin cambiar nada”⁴⁰.

No trata de refutar la doctrina de los griegos sino que acepta el problema de las fuentes de unos y otros⁴¹. Aunque se remite a la autoridad de los Padres latinos con respecto a la recepción de la traducción y su validez, reconoce el mismo derecho a los orientales.

³⁹ “Macedonii blasphemia diuinitatem sancti spiritus denegantis et eundem creaturam esse dicentis hoc loco manifeste confutatur. Ostenditur enim quod spiritus sanctus dominus est, non seruus, ut ille dicebat. [...] Ostenditur autem hoc loco, quod ex patre procedit et non additur ex filio. Non tamen hic negatur, quod ex filio, sed tacetur. Questio dudum uentilata est, an spiritus sanctus ex patre filioque procedat. Et latini quidem confitentur, quia amborum spiritus ab utroque procedit, greci uero affirmant quod in euangelio manifeste non legitur, quod spiritus sanctus a filio procedat. Latini uero referunt, quod licet hec uerba in euangeliiis uel in apostolo non reperiantur, sensus tamen horum uerborum et huius confessionis sententia in euangeliiis et apostolo euidenter exprimitur” (fol. 196rb-va).

⁴⁰ “Greci, ut aiunt, processionem spiritus sancti de filio non recipiunt. Sed cum hec sinodus greca sit et una de quatuor principalibus paradisum, id est ecclesiam quasi unum de quatuor fluminibus irrigans, quomodo uerum esse potest, quod greci non recipiant quod scriptum est in greca sinodo que apud grecos et latinos tante dignitatis est tanteque auctoritatis, ut in aliquo ei contradicere instar sacrilegii sit. Si autem hec clausula a latinis adiecta est, non possunt utique greci auctoritate huius adiectionis urgeri, ut nobiscum confiteantur spiritum sanctum a filio similiter sicut ex deo patre procedere. Huius dubitacionis solutio a grecis potius querenda est, qui ex scriptis suis fidelius ueritatem inuestigare possunt. Nos autem fidem translationis sequentes que sancti patres receperunt et recipienda roborauerunt, his et utimur nichil immutantes” (fol. 206rb).

⁴¹ Cf. Sieben 1983, p. 271.

Conclusión

De esta manera vemos una estructura bien trabajada en la obra que hemos comentado brevemente, a partir de un concepto base que sirve a Balduino para la confutación de la herejía. La unidad de la doctrina sirve al autor para demostrar formalmente la heterodoxia del *nihilianismo*. Al mismo tiempo le ha obligado a reflexionar y a superar las dificultades que a lo largo del desarrollo histórico de los concilios pudiera poner en tela de juicio esta afirmación de la unidad.

Por otra parte hemos podido constatar la exactitud de las afirmaciones fruto de las investigaciones del P. Hermann-Josef Sieben, aunque hemos dado un paso más, señalando la intención del autor al desarrollar su idea de concilio y su función dentro de la exposición de la doctrina conciliar en un marco antiherético.

ABSTRACT

This article analyses the concept of "council" in the *Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata*, a work that has been for a long time considered that of an anonymous author and only recently attributed to its actual author, Balduin of Canterbury.

After introducing the text and its structure, the author proceeds to place Balduin's treatise in the theological context of the 12th century. He then discusses the two heretical movements, Catharism and Nihilism, that are refuted in the work and suggests that the very structure of the *Liber* is determined by Balduin's intent at refutation.

The author also points out that Balduin's position is grounded in a basic theological tenet, namely that the doctrinal orthodoxy, taught by the Councils and the Popes, results in a perfect unity. It is within this fundamental thesis that one must contextualize the concept of "council" which allows one to enter into Balduin's work and gives the reader an insight into the problems that the author of the *Liber* had to resolve in order to defend it.