

La sinodalidad a ojos de un cristiano árabe: Teodoro Abū Qurra y su tratado *Sobre los concilios*

Synodality in the view of an Arab Christian:
Theodore Abū Qurrah and his treatise
On the Councils

Manuel Carrasco García-Moreno

Universidad de Sevilla

Sevilla, España

mcarrasco82@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0005-3790-223X>

Sumario: La Iglesia católica se encuentra en un proceso de reflexión sobre la *sinodalidad*. En este contexto, se ha hecho notar que las Iglesias orientales han funcionado históricamente sobre la base del sínodo como método de gobierno y reflexión comunitaria. Así pues, puede ser recomendable analizar cómo estas Iglesias han vivido la sinodalidad en su historia. El autor pretende contribuir a esta tarea presentando el pensamiento de Teodoro Abū Qurra, un significativo autor cristiano árabe del siglo IX, en particular, su tratado *Sobre los Concilios*.

Palabras clave: sinodalidad, Iglesias católicas orientales, Abū Qurra, cristianos árabes, concilios.

Abstract: The Catholic Church finds herself reflecting on *synodality*. In this context, it has been noted that Eastern Churches have historically operated based on the synod as a way of governance and community deliberation. And so, it could be advisable an analysis on how these Churches have lived synodality throughout their history. The author intends to contribute to this task by presenting the thought of Theodore Abū Qurrah, a significant Arab Christian author from the 9th century, more specifically, his treaty *On the Councils*.

Keywords: Synodality, Eastern Catholic Churches, Abū Qurrah, Arab Christians, Councils.

Durante el pontificado del papa Francisco se ha extendido el uso del término “sinodalidad” para describir el modo en que la Iglesia ha de funcionar en su vida diaria. Esta idea forma parte del pensamiento del Santo Padre desde bien pronto en el inicio de su pontificado: “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”¹. Tan central es el tema para el papa Francisco que convocó un sínodo sobre la sinodalidad, cuyos trabajos de reflexión global aún están en curso en la Iglesia.

Los sínodos no son ciertamente algo nuevo en la Iglesia, pero sí parece que lo es la acuñación de este sustantivo, “sinodalidad”, y su aplicación a la eclesiología. Cuando se habla de la necesidad que tiene la Iglesia de entenderse de una manera sinodal, con frecuencia se argumenta que este modo de, digamos, gestión eclesial, gobierno o vida misma comunitaria “sinodal” ha sido la propia de las iglesias orientales. Esta percepción puede haber inspirado que en la misma *Relación de Síntesis* publicada tras la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos se anime a “estudiar la aportación que la experiencia de las Iglesias orientales católicas puede ofrecer a la comprensión y la práctica de la sinodalidad”².

Así pues, dentro de la discusión actual sobre el alcance, los límites, los procedimientos y la validez de la sinodalidad está justificado que analicemos la reflexión sobre los concilios que podamos encontrar en autores de las Iglesias orientales. Este es un campo amplísimo, porque son muchas y muy diversas estas Iglesias. Su historia es larga y presentan un acervo teológico muy amplio, casi inabarcable. En nuestro caso, vamos a acercarnos a la comprensión sobre la sinodalidad en la obra

¹ FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos” (17 de octubre de 2015). <<https://shorturl.at/mBHL6>> (consultado el 26 de abril de 2024).

² Así lo enuncian en el apartado (d) del epígrafe 6 (“Tradiciones de las Iglesias orientales y de la Iglesia latina”) en la parte I del documento de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis* (28 de octubre de 2023). Descargable en <<https://shorturl.at/xBPX0>> (consultado el 26 de abril de 2024).

de un autor concreto: el obispo y teólogo melquita del siglo IX, Teodoro Abū Qurra. Este artículo no pretende agotar el tema de la sinodalidad por medio del análisis de un teólogo oriental, pero sí quiere explorar cómo el pensamiento de Abū Qurra arroja luz sobre la sinodalidad tal y como nos la planteamos en la actualidad.

Empecemos pues por establecer cuáles son las preguntas que nos podemos hacer respecto a la sinodalidad, preguntas a las que creemos que podemos dar respuestas con el estudio del pensamiento de Abū Qurra. A saber:

- ¿Qué hace que una reunión de cristianos pueda resolver con autoridad los problemas y controversias que aquejan a la Iglesia en un determinado momento?
- ¿Qué hace que esa reunión sea fiable, que sus conclusiones sean definitivas, que podamos fiarnos de que el texto —porque al final las conclusiones de dicha reunión deben ponerse por escrito para perdurar— tenga un nivel de autoridad que sirva para todos aquellos cristianos que no han acudido a dicha reunión y, además, esté en conexión con lo que los cristianos del pasado creyeron y practicaron?
- Y, por último, ¿cómo podemos saber que las conclusiones de dicha reunión están en conexión con la mente de Cristo, el verdadero fundamento de nuestra comunión en el espacio —entre los cristianos de distintas partes del mundo— y en el tiempo —con los cristianos del pasado y los del futuro que vendrá—?

Cuando hablamos de sinodalidad estas preguntas pueden surgir. Incluso diríamos que deben surgir. Si no se responden adecuadamente corremos el riesgo de que la sinodalidad se convierta en una palabra comodín que no atiende a cuestiones verdaderamente críticas. La sinodalidad sería poco más que la caricatura que dibujan los que no se sienten cómodos con el término. Si de verdad queremos defender la sinodalidad como modo de proceder en la Iglesia, debemos cimentar firmemente sus fundamentos. Y esta es una tarea más que necesaria, debido a que, como todo concepto, también la sinodalidad puede viciarse: por arriba, cuando al poder establecido le interesa legitimar posturas que se han decidido previamente desde el

autoritarismo, pero apelando a un falso consenso; por abajo, cuando se introducen dinámicas asamblearias y democratizadoras llamando a la participación de todos en virtud del bautismo, pero olvidando la estructura jerárquica de la Iglesia. Ambos riesgos traicionarían la búsqueda de la voluntad de Dios y la escucha atenta del Espíritu. Para poder evitar ambos excesos puede haber varios caminos: la fidelidad al depósito de la fe, la lectura sincera de los signos de los tiempos, la obediencia al magisterio autorizado en la Iglesia.

Esta es una tarea que claramente supera el alcance de este artículo, pero consideramos que estas páginas podrán acercarnos al estudio de un autor poco conocido, confiando en enriquecer el debate eclesiológico actual sobre sinodalidad. En primer lugar, ofreceremos algunas breves notas biográficas que nos ayuden a encuadrar al autor en su contexto. Tras ello, realizaremos un recorrido por la obra que más pertinente resulta al objetivo que nos hemos planteado: su tratado *Sobre los Concilios*. Por último, presentaremos algunas reflexiones que responderán a las preguntas que nos hacíamos al inicio aplicando el pensamiento sobre los concilios del obispo melquita a la realidad actual de la sinodalidad.

1. TEODORO ABŪ QURRA. BREVES NOTAS BIOGRÁFICAS

El nuestro es un autor poco conocido en España. Hay tres investigadores que están en el presente trabajando por desenrañar su obra y darlo a conocer en nuestra lengua: Juan Pedro Monferrer en la Universidad de Córdoba, Pilar González en la Universidad San Dámaso (Madrid) y Rocío Daga en la Universidad Ludwig Maximilians en Múnich. Esta última es la responsable de la divulgación de la única obra de Abū Qurra traducida al español (previamente lo había sido al italiano y al inglés) y disponible en venta al público general, el *Tratado sobre la veneración de los iconos*³.

³ Teodoro ABŪ QURRA, *Tratado sobre la veneración de los iconos. Traducción y estudio introductorio de Rocío Daga Portillo* (Colección Maestros de Oriente 1), Granada, Nuevo Inicio, 2017. Previamente había sido traducido al

Sigue, pues, en marcha la tarea de investigar y seguir dando a conocer a Abū Qurra en el ámbito teológico occidental. Sin embargo, la obra de este interesante apologeta árabe ha sido ampliamente estudiada por autores árabes originalmente y dada a conocer en el occidente moderno por investigadores libaneses, egipcios, británicos, alemanes y, finalmente, norteamericanos. Para la elaboración de esta breve nota biográfica me baso principalmente en el estudio de tres autores: Samir Khalil Samir ⁴, Thomas W. Ricks ⁵ y John C. Lamoureaux ⁶.

Teodoro Abū Qurra, nacido en Edesa (ca. 755) y muerto en Jarán (ca. 830), fue obispo melquita ⁷ de la diócesis de Jarán (actual Turquía, en la frontera con Siria), delegado patriarcal para el contacto con los armenios y apologeta de la fe cristiana frente a judíos, maniqueos y musulmanes. Como obispo dentro de la comunión calcedoniana (en la escuela de Máximo el Confesor y san Juan Damasceno) debate también frente a las demás confesiones cristianas del momento ⁸. Aunque existe

italiano, Teodoro ABŪ QURRA – Paola PIZZO, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini. Introduzione, traduzione e cura di Paola Pizzo*, Milan, Jaca Book, 1995; y al inglés, Théodore ABUCARA – Sidney Harrison GRIFFITH, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Eastern Christian texts in translation 1), Leuven, Peeters, 1997.

⁴ Khalil SAMIR, *Abū Qurrah: vida, bibliografía y obras* (Studia semitica. Series minor 1), Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005.

⁵ Thomas W. RICKS, *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2013.

⁶ John C. LAMOREAUX, "The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 25-40. IDEM, *Theodore Abū Qurrah* (Library of the Christian East 37), Provo, UT, Brigham Young University Press, 2005.

⁷ Melquita (del árabe *malkī*, "perteneciente al rey" o "imperial") es la Iglesia bizantina de lengua árabe, que antes del gran cisma del siglo XI estaba en plena comunión con Roma y había recibido todos los concilios ecuménicos hasta la fecha. Cf. Sidney H. GRIFFITH, "The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)," in Ora LIMOR – Guy G. STROUMSA (eds.), *In Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdom*, Turnhout, Brepols, 2006, 175-204 (<https://doi.org/10.1484/m.celama-eb.3.3192>).

⁸ SAMIR, *Abū Qurrah*, 49-58.

algún precedente anónimo⁹, Abū Qurra es el primer pensador católico¹⁰, cuyo nombre conocemos, que escribe teología cristiana en árabe¹¹. Forma parte del grupo de cristianos que, en un contexto cultural muy diverso y heterogéneo¹², realizan el primer ejercicio de trasvase cultural del mundo griego y siríaco al horizonte intelectual árabe, que empezaba a ser culturalmente hegemónico en la región.

2. EL PUESTO DE ABŪ QURRA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO DE SU ÉPOCA

Compartimos la noción de que Teodoro Abū Qurra debería ser considerado el *primer padre de la Iglesia árabe*. Mantenemos este término, acuñado según parece por Kenneth E. Bailey¹³, porque Abū Qurra es un obispo católico que desarrolla ya en árabe una labor teológica amplia y del que conservamos una significativa cantidad de obras. Está entre los primeros y más importantes miembros de ese conjunto de teólogos cristianos —no todos en plena comunión con la gran Iglesia— que tienen la suficiente libertad para escribir teología en la lengua

⁹ Pensamos en el autor anónimo de una primera obra apologética en árabe, conocida con el título que le dio su primera editora, M. GIBSON: *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid* ("Sobre el carácter trinitario de Dios").

¹⁰ Mientras Abū Qurra es un obispo en comunión con la gran Iglesia, hubo también autores cristianos árabes pertenecientes a la Iglesia nestoriana (como 'Ammār al-Baṣrī) y a la Iglesia jacobita (como Abū Rā'īṭa al-Takrītī). A estos no podríamos, en puridad, considerarlos Padres de la Iglesia.

¹¹ También cuenta con alguna obra de temática filosófica, como su *maymar* sobre la libertad humana, *Maymar yuḥaqqiqu li-l-insān ḥurriyya ībāḥa min Allāh fi ḥāliqatihi...* "Tratado que confirma que la libertad humana está establecida por Dios desde su creación..."

¹² En el ámbito del Imperio islámico había, además del grupo hegemónico de los musulmanes, cristianos nestorianos, jacobitas y maronitas, judíos, maniqueos e incluso filósofos provenientes del paganismo griego. Todos estos grupos, en mayor o menor medida son objeto del interés apologético de nuestro autor.

¹³ Najib George AWAD, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 3), Boston, MA, De Gruyter, 2014, x (<https://doi.org/10.1515/9781614513964>).

de sus dominadores musulmanes e incluso para participar en debates religiosos auspiciados por los califas.

La figura de san Juan Damasceno es bien conocida. Él es justamente denominado el último padre de la Iglesia oriental. Natural de Damasco, y muerto en el 750, el Damasceno conoció de primera mano la dominación musulmana, puesto que su ciudad fue conquistada en el año 634. Así pues, san Juan Damasceno nació, se formó y desarrolló su labor teológica bajo el dominio islámico. Ciertamente los nuevos señores de la zona se comunicaban en árabe, pero esta lengua no se había aún popularizado en vida de san Juan Damasceno, cuyos escritos se transmitieron solo en griego. Lo que el Damasceno escribió sobre el islam se mantuvo dentro del mundo cultural griego y no trascendió a los que podrían haber sido sus interlocutores musulmanes.

Intelectualmente, podemos decir que, aunque no se pudieron conocer en persona y tampoco está claro que Teodoro fuera monje en Mar Saba —donde estuvo el Damasceno—, sí que sería fácil demostrar que Abū Qurra se ve influido por el pensamiento del último padre griego¹⁴. Pero él pertenece ya a la siguiente generación de autores cristianos, la que se empieza a arabizar. Si bien son hablantes nativos de griego o de siríaco, aprenden el dominio de la lengua de sus señores y transmiten sus textos en árabe, aunque también escribieran en sus propias lenguas. Este es el caso de Abū Qurra, hablante de siríaco, conocedor del griego y del árabe, que escribió en estas tres lenguas, aunque sólo se conservan obras en árabe y en griego (y de estas se discute si son traducciones del árabe u obras originales).

Las obras de Abū Qurra comprenden tratados (que pertenecen al género conocido como *maymar*, “homilía”), algunas cartas y fragmentos de lo que parecen ser notas tomadas a partir de debates orales. En general, su estilo literario se puede enmarcar dentro del género dialéctico o *kalām* (que podemos

¹⁴ En nuestra opinión, esta afirmación queda perfectamente demostrada, con todo lujo de matices y apoyatura documental en Ignace DICK, “Un continuateur arabe de saint Jean Damascène :Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran”, *Proche-Orient chrétien* 12 (1962) 209-223, 319-332, y *Proche-Orient chrétien* 13 (1963) 114-129.

adaptar como “teología racionalista”), un estilo de debate filosófico y teológico que se desarrolló ampliamente en esta época¹⁵. Entra en debates con paganos, maniqueos, musulmanes y judíos para defender con argumentos filosóficos y no escriturísticos que la fe cristiana es la única que otorga a los seres humanos un conocimiento verdadero de Dios y un modo adecuado de adorarlo¹⁶. En el ámbito del debate con los musulmanes, es muy notable su aportación a la fundamentación del misterio trinitario¹⁷: emplea argumentación y terminología

¹⁵ Philip DORROLL, “Enjoyers of the Divine Nature: Theosis According to Theodore Abū Qurra”, *Journal of Orthodox Christian Studies* 5/1 (2022) 52 (<https://doi.org/10.1353/joc.2022.0002>). Era el género empleado en los tratados sistemáticos como el que nos ocupa. Cf. Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton NJ – Oxford, Princeton University Press, 2008, 89-92.

¹⁶ Puede verse este mismo pensamiento en lo que Dorroll dice cuando habla de Abū Qurra defendiendo la *theosis*: “Theodore exhorts his listeners to philosophically reflect on their everyday desires and experiences in order to lead them to the truth that all human beings are created to eternally enjoy the Divine Nature” (DORROLL, “Enjoyers of the Divine Nature”, 48). El método de Teodoro se basa en un razonamiento apoyado en la teología natural y el artículo desarrolla aún más en qué consiste este método en el apartado “*Human Virtue and Natural Knowledge of God*” (DORROLL, “Enjoyers of the Divine Nature”, 60-63). Cf. Juan Pedro MONFERRER SALA, “«Apologética racionalista» de Abū Qurrah en el Maymar fī wuḡūd al-Hāliq wa-l-dīn al-qawīm II/2, 12-14”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005) 43-47.

¹⁷ Abū Qurra tiene un *maymar* sobre la Trinidad que aún está por estudiar en profundidad. Está editado en árabe como *Maymar yuḥaqqiqu annahu lā yulzamu al-Naṣārā an yaqūlū talāta āliha id yaqūlūna al-Āb ilāh wa-l-Ibn ilāh wa-Rūḥ al-Qudus [ilāh]...* “Tratado que confirma que los cristianos no hablan necesariamente de tres dioses cuando dicen que el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios...” Qusṭanṭīn AL-BASHA, *Mayāmir Ṭawudūrus Abū Qurra, usqf Harrān*, Beirut, Maṭbaʿat al-fawāʾid, 1904, 23-47. Se tradujo al inglés como *On the Trinity*, John C. LAMOREAUX (trad.), *Theodore Abū Qurra*, Provo, UT, Brigham Young University Press, 2005, 175-93. Sin embargo, sobre la reflexión trinitaria general de Abū Qurra en su contexto hay buena bibliografía: Michał SADOWSKI, *The Trinitarian Analogies in the Christian Arab Apologetic Texts (750-1050)* (Series Syro-Arabica 7), Córdoba – Beirut, CNERU – CEDRAC, 2019; Sara Leila HUSSEINI, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought*

coránica para defender la verdad de dicho misterio, de tal modo que su discurso fuera aceptado por sus contrincantes. También busca una aproximación más aristotélica, recurriendo a la teología natural y a una antropología que se pretende previa a todas las religiones reveladas y por tanto común a ellas. Este *corpus* es de plena actualidad puesto que ilumina la manera en que se puede articular el debate entre cristianos y musulmanes e incluso el modo en que se puede proponer la fe cristiana como razonable para los musulmanes. Sin embargo, ese campo de su obra teológica no es en el que nos vamos a centrar en esta ocasión.

Además de con los musulmanes, nuestro obispo melquita entra en polémica con los miembros de las demás confesiones, intentando hacerles comprender el error de sus caminos y la verdad de la fe católica que nace de los seis primeros grandes concilios¹⁸. A este grupo pertenece la obra que aquí vamos a examinar y comentar, el tratado *Sobre los concilios*, donde pretendemos encontrar algunas luces para fundamentar adecuadamente la sinodalidad, útiles también en el marco teológico de la Iglesia actual.

En un repaso rápido de las notas que caracterizan a los concilios a lo largo de la historia, las más importantes serían las siguientes: el consenso y común sentir que se busca, la amplitud del concilio, su autoridad, la recepción que de sus conclusiones se hace, la composición de sus miembros y el poder de representación que estos tengan, el equilibrio entre colegialidad y primado, el carácter regular o puntual de sus convocatorias... Digamos finalmente que una nota propia de los concilios es el papel inspirador que el Espíritu Santo juega en los concilios a pesar de la vertiente humana con la que siempre hay que contar en estas reuniones. Es precisamente en este último punto donde destaca la aportación del pensamiento de

(9th Century c.e.) (History of Christian-Muslim Relations 21), Leiden, Brill, 2014 (<https://doi.org/10.1163/9789004279698>). AWAD, *Orthodoxy in Arabic Terms*; RICKS, *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*.

¹⁸ Estos seis primeros concilios ecuménicos y sus respectivas fechas son: Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553) y Constantinopla III (681).

Abū Qurra¹⁹. Esto es muy significativo para el propósito que nos ocupa. No debemos olvidar que el *maymar* que nosotros vamos a estudiar trata de los concilios ecuménicos, no propiamente de los sínodos con que habitualmente se gobiernan las iglesias orientales y mucho menos con la práctica de la sinodalidad tal y como está desarrollándose actualmente durante el pontificado del papa Francisco. Podría decirse, a primera vista, que un tratado sobre los concilios no tiene mucho interés para la sinodalidad actual. Sin embargo, si el foco del *maymar* de Abū Qurra trata, como veremos, sobre el asunto de la inspiración del Espíritu Santo y de cómo éste asegura a la Iglesia la certidumbre en su fe y costumbres, entonces sí que la reflexión del obispo melquita sobre los concilios puede resultar pertinente para iluminar nuestra actitud contemporánea respecto a la sinodalidad.

3. EL TRATADO: MANUSCRITOS Y EDICIONES

El ensayo *Sobre los concilios* está dedicado al debate con los cristianos que siguen las enseñanzas de los distintos herejes condenados por los primeros concilios. El original, en árabe, lo editó y publicó el monje melquita libanés Qusṭanṭīn al-Bāṣā²⁰. En esta edición, este *maymar* ocupa el noveno lugar dentro de

¹⁹ Hermann-Josef SIEBEN – S. GEORGEN, “Dimensions historiques de l’idée de concile”, *Recherches de Science Religieuse* 93/2 (2005) 195-214 (<https://doi.org/10.3917/rsr.052.0195>). Este artículo explora, precisamente, cada una de las notas propias de los concilios abarcando un rango histórico más amplio del que a nosotros nos ocupa. Es particularmente notable que señalen, en la página 212, la aportación de Abū Qurra en relación con el tema de la inspiración divina en los concilios. Nos llama la atención lo que más abajo se dice ahí sobre el pensamiento de Reginald Pole, que interpreta también lo sucedido en Hch 15 como “modelo de un concilio” e incluso llega a restar importancia al papel de los apóstoles como meros “servidores” e “instrumentos” del Espíritu Santo, “verdadero protagonista principal de dicha asamblea conciliar”. Esta idea la encontraremos en el *maymar* de Abū Qurra, aunque no creemos que pueda sostenerse que el cardenal inglés conociera la obra del obispo melquita.

²⁰ De ahora en adelante, nos referiremos a él como Basha o al-Basha, en una transliteración adaptada al uso habitual entre los autores que citan al estudioso libanés.

la colección que presenta Basha²¹. El propio editor libanés entiende que nos encontramos ante dos ensayos independientes que se han transmitido juntos. Esto se percibe en primer lugar en que el propio Basha introduce numerales que dividen el *maymar*: en la página 140 se comienza con un número “1” en gran formato y en la 154, un “2”. Además, el propio título que el editor añade marca asimismo dicha división en dos tratados, a saber: “Tratado sobre la confirmación de la santa ley de Moisés y de los profetas que profetizaron a Cristo y el santo Evangelio que fue transmitido a las naciones por los discípulos de Cristo, nacido de la Virgen María, y sobre la confirmación de la ortodoxia que la gente atribuye al calcedonianismo y la refutación de toda confesión que se tenga por cristiana fuera de esta confesión”²². Como puede verse, en el título aparece dos veces la palabra “confirmación” (*taḥqīq*), marcando así dos temas diversos. El primero está escrito con relación al judaísmo y pretende demostrar que esta religión no tiene ningún apoyo que sostenga su veracidad si no es solo porque Cristo primero y después sus seguidores aceptan la revelación de Moisés y su Ley (es decir, el Antiguo Testamento). La segunda parte de este *maymar* editado por Basha es el tratado que intenta dirimir cuál de entre todas las confesiones cristianas puede decirse verdaderamente ortodoxa. Para Teodoro la respuesta es la Iglesia calcedoniana, que acepta los seis primeros concilios. En su traducción, Lamoreaux²³ separa este segundo tratado

²¹ AL-BASHA, *Mayāmīr*, 140-79.

²² *Maymar fī taḥqīq nāmūs Mūsā l-muqaddas wa-l-anbiyā’ allaḏīna tanabba’ū ‘alā al-Masīḥ wa-l-Inḡīl al-ṭāhir allaḏī naqalahu ilā l-umam talāmīḏ al-Masīḥ al-mawlūd min Maryam al-‘aḏrā’ wa-taḥqīq al-urṭūduksiyya allatī yansubuhā al-nās ilā l-Ḥalkīdūniyya wa-ibṭāl kull milla tantaḥilu al-Naṣrāniyya siwā ḥaḏīthi l-milla.*

²³ Cf. LAMOREAUX, *Theodore Abu Qurrah*, 61-81. Este tratado se encuentra en la parte titulada “Discerning the true Church”. Es una traducción al inglés con numerosas enmiendas al texto de al-Basha basadas en un cotejo realizado por Samir a partir de un manuscrito distinto al que sirve de fundamento a al-Basha. Todas las citas de Abū Qurrah que vamos a ir comentando las ponemos en español, traduciéndolas del texto árabe presentado por al-Basha, siguiendo muy de cerca la traducción que ofrece Lamoreaux al inglés. Sobre los distintos manuscritos que nos dan el texto árabe y una lista de otras traducciones que se han realizado de este tratado, John C. LAMOREAUX, “Theodore Abū

(que titula *Sobre los Concilios*) del primero (que titula *Contra los judíos*)²⁴. Para nuestro resumen y comentario vamos a seguir los apartados que pedagógicamente añade Lamoreaux en su traducción.

4. RESUMEN COMENTADO DEL TEXTO

Vamos pues a centrarnos en el tratado que, según aparece en su título, confirma “la ortodoxia que la gente atribuye al calcedonianismo y la refutación de toda confesión que se tenga por cristiana fuera de esta confesión”. Como ya ha establecido antes que la religión cristiana es la única verdadera entre todas las demás religiones conocidas²⁵, el objetivo de Abū Qurra ahora es aclarar que dentro de la comunidad cristiana (*mašara l-našārī*) la única confesión (*milla*) que verdaderamente puede denominarse ortodoxa de entre todas las que reclaman dicho título es la calcedoniana, frente a las herejías (*al-arāsīs*) a las que pertenecen los nestorianos, jacobitas, julianistas²⁶ y maronitas²⁷.

Qurra”, en *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, de David Thomas y Barbara Roggema, vol. 1 (*History of Christian–Muslim Relations* 11), Leiden – Boston, MA, Brill, 2009, 461–62 (https://doi.org/10.1163/1877-8054_cmr_com_23573).

²⁴ Cf. LAMOREAUX, *Theodore*, 27–39.

²⁵ Hay al menos cinco tratados en los que Abū Qurra establece que el cristianismo es la verdadera religión frente a todas las demás: *El teólogo autodidacta*, *Contra los judíos*, *Que el cristianismo procede de Dios*, *Sobre la confirmación del Evangelio*, *Sobre las características de la verdadera religión*. Cf. LAMOREAUX, *Theodore*, 1–57.

²⁶ “Followers of Julian of Halicarnassus (d. after 518), who broke with the Monophysites in the early sixth century over the question of the incorruptibility of Christ’s body. In Theodore’s day, it would seem that Julianists were to be found primarily in Armenia and Egypt”: LAMOREAUX, *Theodore*, 61.

²⁷ Teodoro entendía los maronitas defendían la existencia de una única voluntad en Jesucristo. Teniéndolos por monoteletas, los consideraba heréticos. El P. Pierre Dib, gran conocedor de la historia de esta confesión cristiana, presenta sólidos argumentos en defensa de la permanente ortodoxia de los maronitas. PIERRE DIB, “Maronite (Église)”, en *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1928. Por nuestra parte, pues, entenderemos que toda acusación que

Pero además nos señala que quiere hacerlo con un método que sea accesible a todos, y no solo a los doctos y eruditos. El suyo pretende ser un “método claro, un procedimiento lúcido (*maḥaḡa wāḍiḥa*) que puedan seguirlo tanto el sabio como el hombre común, tanto el filósofo como el mercader”²⁸. Vemos aquí que para el obispo melquita este tratado no es solo una obra destinada a la reflexión del “erudito” (*laṭīf al-‘aql*), sino que tiene interés en que sus argumentos sirvan también para el “público general” (*al-‘amma*), aquellos que no están iniciados en la teología sobre la Iglesia y los concilios. Aparte del interés divulgativo del tratado, ha de notarse también que este es un texto dirigido no solo a los clérigos, puesto que cuando habla de los eruditos no asume que sean sacerdotes: Ab ū Qurra da por descontado que entre los laicos hay hombres eruditos que también han de estar interesados en averiguar cuál es la confesión verdaderamente cristiana.

Nótese que no se está hablando aquí de la participación de laicos en los concilios. Aunque intentaremos confirmarlo más adelante, creemos que no es arriesgado asumir que para Abū Qurra los laicos, ya sean pueblo llano o doctos eruditos, son receptores y no actores del producto de la reflexión hecha en los concilios. No entraremos en esta ocasión en el tema de la participación de los laicos en el Sínodo de Obispos. Este es un tema que a vueltas con la sinodalidad suscita bastante debate. Por un lado, el Sínodo de la Sinodalidad, aún en curso mientras se escriben estas líneas, da pie a la participación de laicos en las fases preparatorias y reuniones presinodales. La cuestión es si, al modo como está ya funcionando el *Synodale Weg* en Alemania, se abrirá la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos a la participación (con voz y voto) también de cualquier bautizado, aunque no pertenezca a la jerarquía. A la luz del canon 346, tan solo los obispos (y algunos miembros de institutos religiosos clericales) integran dicha Asamblea. No obstante, en su reglamentación actual, podría caber la participación en las asambleas sinodales de otros miembros “que no

Teodoro haga a los maronitas la está haciendo a toda confesión que haga profesión de monotelismo.

²⁸ AL-BASHA, *Mayāmir*, 155.

estén investidos del *munus* episcopal, cuyo rol vendrá determinado en cada ocasión por el Romano Pontífice”²⁹. Escapa al alcance de este artículo entrar en detalle en esta cuestión actual, aunque sí intentaremos aclarar cuál puede ser para Abū Qurra el marco de participación de los laicos en la reflexión conciliar de la Iglesia.

4.1. ¿Cuál es la verdadera Iglesia?

Quizás podría pensarse que se puede entender que el cristiano es el que reconoce como revelados los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin embargo, no basta con esto para Abū Qurra, porque es un hecho de que la división entre los cristianos se debe a que “diferimos respecto el sentido (*min ma’ānī*) de estos libros”³⁰.

Es importante aclarar cuál es el verdadero significado (*ḥaqīqat al- ma’ānī*), porque no nos basta con compartir el texto revelado, pues sin esa unidad de significado, podría ser que cada uno está entendiendo (y más grave aún, adorando) a un Dios distinto. Esto, para Abū Qurra, sería “convertir el cristianismo en judaísmo y poner el objetivo en el vocablo y no en la comprensión (*bi-l-lafẓ lā bi-l-’aql*)”³¹. Se requiere, pues, una garantía de que podemos alcanzar ese sentido verdadero de la Escritura y de que podemos hacerlo por un método lo suficientemente claro para que todos puedan alcanzarlo. Abū Qurra cifra esa garantía en que “Cristo no habría descuidado este asunto y no habría dejado a este pueblo sencillo (*ḥaḍīhi al-’amma*) sin un método claro que les condujera a este verdadero significado”³².

¿Cuál es el método en cuestión? Como veremos a lo largo de la obra, es el del reconocimiento y obediencia a los

²⁹ FRANCISCO, *Constitución apostólica Episcopalis Communio sobre el sínodo de los obispos*. (15 de septiembre de 2018). <<https://shorturl.at/hqujZ>> (consultado el 16 de mayo de 2024).

³⁰ AL-BASHA, *Mayāmir*, 156.

³¹ AL-BASHA, *Mayāmir*, 156.

³² AL-BASHA, *Mayāmir*, 158.

concilios ecuménicos ratificados por la autoridad del sucesor de san Pedro³³.

4.2. Justificación de los concilios por la historia de Israel

Según Abū Qurra, los concilios ya existían en la Antigua Alianza. En este sentido, menciona el caso de los jueces designados por Moisés. Cuando Moisés estaba agotado porque no daba abasto con la administración de justicia de mañana a la tarde, se le inspira la elección de hombres como jefes que tendrían autoridad delegada por él, salvo para los casos más arduos.³⁴ Más aún, en preparación a la muerte de Moisés, este designa a un sucesor perpetuo (*ḥalafan minhu lā yazūl ilā al-dahar*)³⁵. Entendemos que se referiría a Josué, pero después especifica Abū Qurra que dicha tarea de sucesión la reciben en Israel la reunión (*ḡamʿ*) de los sacerdotes (*al-kahana*), levitas (*al-lāwīyyīn*) y jueces (*al-dayyān*). Teodoro sostiene que el Espíritu Santo concedió a esa “reunión” varias notas importantes. La suya es una autoridad conferida por el Espíritu Santo³⁶. Nadie salvo ellos puede analizar definitivamente los

³³ Podemos añadir, pues, a Abū Qurra al elenco de teólogos orientales que reconocen la primacía del obispo de Roma no por motivos canónico-políticos, sino por una cuestión dogmática: la conexión de la sede romana con el primado de Pedro, príncipe de los apóstoles. No se encuentra Teodoro lejos del pensamiento de los teólogos y pastores bizantinos de su época, de los que se puede leer en C. Lorenzo ROSSETTI V., “Sul fondamento del primato pontificio: La ricezione della «petrinità» della sede romana in Oriente”, *Gregorianum* 96/2 (2015) 265-84. Lamentablemente, debido quizá a que se encontraban políticamente sometidos al Imperio islámico y fuera del ámbito de la cristiandad, no siempre se tiene en cuenta la reflexión que los padres árabes realizaron, entre otros temas, sobre el primado petrino.

³⁴ Cf. Éx 18,13-27; Núm 11,16-30. Cf. el reciente estudio de este pasaje, también en clave de sinodalidad, de Paul SCIBERRAS, “Jethro and Moses in Dialogue (Exodus 18: 8-26): Ethics of Communitarian Responsibility”, *Religions* 14 (2023) 587 (<https://doi.org/10.3390/rel14050587>).

³⁵ Cf. AL-BASHA, *Mayāmīr*, 159.

³⁶ [*al-JRūḥ al-Qudus fa-asnada ḡalika alā ḡamʿ al-kahana*. Ha de notarse aquí que la expresión que Abū Qurra emplea para hablar de cómo el Espíritu Santo transmite esa autoridad al consejo de sacerdotes es un término de raigambre islámica: el *isnād*.

asuntos (*naẓaran al-batta*). Son además destinatarios de la obediencia de todos los miembros del pueblo, “sean quienes sean, se vean a sí mismos sabios o no”. La decisión tomada por la reunión, pues, ha de ser acatada por los miembros del pueblo, “estuvieran a favor o en contra de la misma”. En definitiva, vemos que el criterio decisivo no era el consenso académico, la comprensión racional o lo favorable que le resulte a uno aquello que mandara la reunión de los sacerdotes. El criterio era que “obedecieran celosamente (*yantahū ‘azīmatan*) la decisión emanada de tal reunión”³⁷.

Esta obediencia nace de la confianza en el mismo Dios que los había salvado. Si hasta ahora había cuidado de ellos, “seguramente el Espíritu Santo guiaría sus mentes [las de los miembros de la reunión] a lo correcto y sólo permitiría que lo verdadero emanara de ellos, fueran cuales fuesen su inteligencia o circunstancias”³⁸. Abū Qurra se incluye a sí mismo y a sus lectores en esa misma confianza cuando afirma: “Creemos y sabemos en nuestros corazones que el Espíritu Santo no habría permitido a esta reunión emitir una decisión que no fuera sino adecuada”³⁹.

4.3. Los concilios en la etapa apostólica

Partiendo de la base de que el Antiguo Testamento es “una imagen” (*sūra*) del Nuevo, el autor da por supuesto que es el mismo Espíritu Santo el que inspira un procedimiento similar para dirimir algún tema sobre la religión “acerca del cual los cristianos no estaban de acuerdo (*mā iḥtalafa fīhi*)”⁴⁰. La diferencia es que, en lugar de a los jueces y sacerdotes de Israel, los cristianos debían remitir dicho asunto conflictivo al “concilio de los apóstoles” (*mağma‘ al- ṣalīḥīn*), que tiene a Pedro como “única cabeza” (*ra’s wāḥid*).

El ejemplo que aduce Abū Qurra es el del “concilio de Jerusalén” y la controversia en la Iglesia de Antioquía a propósito de la imposición de la circuncisión y la ley mosaica a

³⁷ AL-BASHA, *Mayāmir*, 160.

³⁸ AL-BASHA, *Mayāmir*, 160.

³⁹ AL-BASHA, *Mayāmir*, 160.

⁴⁰ AL-BASHA, *Mayāmir*, 160.

los conversos desde la gentilidad⁴¹. El autor detalla cuál es el procedimiento que se llevó a cabo en la Iglesia apostólica y que es, para él, el modelo de referencia para todos los concilios posteriores. Además de una paráfrasis bastante fiel de lo relatado en Hch 15, el autor nos ofrece el siguiente resumen sintético:

Cuando los dos grupos discutían esto en Antioquía, la Iglesia no aceptó la opinión ni de Pablo y Bernabé ni de los otros [los que querían imponer la ley mosaica]. Más bien, los remitieron a todos al concilio de los apóstoles, del cual san Pedro era cabeza y líder⁴². Cuando el concilio de los apóstoles había llegado a una decisión unánime en el asunto, emitieron su decisión con lo que pensaban era mejor y atribuyeron su decisión al Espíritu Santo⁴³.

Además, se subraya algo que ya se había dicho antes sobre el deber de obediencia y asentimiento que tenía Israel con respecto al concilio mosaico. Lo hace con expresiones muy firmes y rotundas:

Nadie, sea anciano o joven, tiene permiso para singularizarse en su opinión al margen de este concilio ni para inducir a la Iglesia (*yuw'izu ilā al-Kanīsa*) a que la acepte [cuando procede] de él solo. De hecho, la Iglesia ni siquiera aceptó esto de san Pablo o Bernabé al margen de la comunidad (*dūna l-ġamā'a*), aun cuando eran sol del mundo. Y nadie, ya sea obispo o patriarca o quien sea, tiene

⁴¹ Cf. Gál 2,1-14; Hch 15,1-33. Para una presentación sintética sobre los dos eventos eclesiales, cf. entre otros muchos Alexander J.M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 150), Salamanca, Sígueme, 2015, 167-183 (asamblea de Jerusalén), 183-192 (disputa de Antioquía). Sobre la asamblea de Jerusalén en clave de sinodalidad, cf. Maurizio GIROLAMI, "Atti 15: un inizio di prassi sinodale nella chiesa nascente?", *Studia Patristica* 68 (2021) 17-28; José Manuel HERNÁNDEZ CARRACEDO, "Rasgos de sinodalidad en el libro de los Hechos de los Apóstoles", *Estudio agustiniano* 57 (2022) 5-26; Antonio LANDI, "Paolo, testimone «sinodale»: Un'indagine alla luce degli Atti degli Apostoli", *Urbaniana University Journal* 86 (2023) 15-38, entre otros muchos.

⁴² *mār Buṭrus ra'īs wa-imām*. Nótese el uso del término islámico *imām*, que incluso ha pasado al español como "imán" o "imam" para referirse al que guía la oración ritual en el islam.

⁴³ AL-BASHA, *Mayāmir*, 163.

permiso para decir a la Iglesia: “Acepta lo que digo yo, al margen de los apóstoles (*dūna l-ṣaliḥīn*)”⁴⁴.

Recapitulando, podemos extraer los hitos de lo sucedido en el “concilio de los apóstoles” en Jerusalén y que nos dan pie a elaborar un protocolo que, según Abū Qurra, sirvieran de guía para el modo de proceder en la Iglesia tras la etapa apostólica:

- Se produce un disenso en la Iglesia.
- No se escucha a las distintas opciones, por autorizadas que parezcan.
- Se remite el asunto a un concilio bajo la autoridad de Pedro.
- La decisión que emite se reconoce inspirada por el Espíritu Santo.
- Dicha decisión es inapelable y nadie puede desobedecerla, obsecarse en su propia opinión ni instar a la Iglesia a rebelarse.

4.4. Los obispos de Roma, los concilios y los herejes

A continuación, Abū Qurra pasa a delinear la historia de los concilios que se fueron convocando para responder a las diversas herejías que iban surgiendo. Lo hace en un estilo directo, apelando a las distintas iglesias que fueron separándose de la católica al rechazar cada uno de los concilios.

Llama la atención el énfasis que hace nuestro obispo en apelar a la autoridad de Pedro y sus sucesores como fundamento de la autoridad de los concilios y en la necesidad que tienen todos los cristianos de reconocerlos. En esta parte del texto, según Lamoreaux, parece haber algunas interpolaciones de los copistas posteriores. El editor pone entre corchetes las palabras que él interpreta como interpolaciones. Se trata de añadidos como “y los demás apóstoles” tras haber mencionado a Pedro y referencias a “ellos” cuando la lógica pediría que dijera “él” (refiriéndose a Pedro). Para Lamoreaux, estas interpolaciones se deberían a que los copistas del texto pertenecían no ya a la comunión católica, sino a las Iglesias

⁴⁴ AL-BASHA, *Mayāmir*, 163.

separadas de Roma que no aceptaban la autoridad del sucesor de Pedro. Las menciones que Teodoro hace en exclusividad a Pedro ofenderían a estos copistas que, en consecuencia, añadirían menciones a los demás apóstoles, relajando así la centralidad del ministerio petrino, presente en el texto original de Abū Qurra⁴⁵.

De hecho, el recurso a la autoridad de Pedro queda claro en los primeros párrafos de este apartado. Abū Qurra recoge la tradición patrística que con apoyo escriturístico caracteriza a Pedro como “el cimiento de la Iglesia” (*asās al-Kanīsa*) en relación con Mt 16,18ss, el “elegido para pastorearla” (*al-mahṣūṣ bi-l-ra’iyya*) en alusión a la misión encargada en Jn 21,15-17, y quien está encargado de “tener compasión de sus hermanos y reafirmarles” (*al-ma’mūn ān ya’ṭifa ‘alā ihwatihi wa-yuṭabbithum*), con el lenguaje empleado en Lc 22,32⁴⁶.

Pero lo más interesante es que no solo se hace referencia a la misión que Pedro personalmente recibió de Cristo, sino que también se argumenta a favor de la sucesión apostólica, con un especial acento en la figura del obispo de Roma. Hemos de reconocer que esto no deja de resultar notable viniendo de un autor oriental. En esencia el argumento de Abū Qurra se desarrolla de la siguiente manera. Está claro que, de haber sido la de Pedro una misión exclusivamente personal, tras la muerte de este la Iglesia se habría quedado sin alguien que

⁴⁵ El mismo Lamoreaux afirma en la nota 47: “One wonders whether the bracketed materials here and in what follows are not scribal interpolations or emendations—in short, attempts to bring Theodore more nearly into the fold of later orthodox ecclesiology. Their presence clearly offends against the sense of Theodore’s argument, which requires the bishop of Rome alone as guarantor of the six councils”. LAMOREAUX, *Theodore*, 68. Un ejemplo de interpolación lo subrayamos en la frase siguiente: “Si alguien dice que Cristo se refería con estas palabras solo a Pedro personalmente y a los apóstoles mismos (*wa-l-ṣalīḥīn bi-a’yānihim*), esta persona está provocando que la Iglesia carezca de alguien que la fortalezca después de la muerte de san Pedro”, AL-BASHA, *Mayāmīr*, 164. Lo mismo más adelante, cuando se dice: “Si con estas palabras en el Evangelio [Cristo] se refería solo a san Pedro y a los apóstoles mismos...”, IDEM, 165. En nuestra opinión, la interpretación de Lamoreaux es acertada y el texto que salió de manos de Abū Qurra no haría aquí mención a los apóstoles, sino solo a Pedro.

⁴⁶ Cf. AL-BASHA, *Mayāmīr*, 164.

la “fortaleciera” (*lā muṭabbīṭ lahā*)⁴⁷; “privada del consuelo” y sin nadie que “la liberara de esos herejes” (*yanquḍuhā min haʿulāʾi al-arāṭīqīyyīn*) que Teodoro identifica con las “puertas del infierno” (*abwāb al-ḡahīm*) que no “prevalecerían sobre la Iglesia” (*lā taḡlubu l-Kanīsa*) según la promesa de Cristo, en directa referencia a Mt 16,18⁴⁸. Así pues, argumenta Abū Qurra, con esta promesa Cristo no podría haberse referido a Pedro, sino también “a los titulares de la sede de san Pedro” (*wulā martabat mār Buṭrus*)⁴⁹. Queda así fundamentada la autoridad de los obispos de Roma en la sucesión apostólica directa desde Pedro. Además, nuestro autor concluye elogiando la labor de los papas que hasta ahora “han seguido fortaleciendo a sus hermanos” y expresa su confianza en que seguirán realizando esa misión “mientras dure esta era presente” (*mā baqiya al-dahr*)⁵⁰.

Tras la justificación petrina de los concilios, Abū Qurra pasa a hacer un repaso de los seis concilios, que es, a nuestro modo de ver, el núcleo principal de este ensayo. El esquema general que se sigue para hablar de todos los concilios se ajusta básicamente al modelo que se esbozó al hablar, más arriba, del concilio de Jerusalén⁵¹. Son tres los apartados que se tratan para cada concilio: la forma en que se convocó, las conclusiones a las que llegó y las recriminaciones de nuestro obispo a los herejes que discuten cada concilio. Por razones de claridad, para que se puedan observar de manera sinóptica los paralelismos entre las respuestas que Abū Qurra da a cada herejía, presentamos en el anexo final el texto completo de este apartado en columnas.

⁴⁷ AL-BASHA, *Mayāmīr*, 164.

⁴⁸ La referencia evangélica aparece en la misma edición árabe. Cf. AL-BASHA, *Mayāmīr*, 165.

⁴⁹ Nótese que emplea un término técnico propio de la administración imperial islámica: *wulā*, plural de *wālī*.

⁵⁰ AL-BASHA, *Mayāmīr*, 165.

⁵¹ Con la excepción de que el quinto, Constantinopla II, no se aborda en más de dos líneas, dado que no existe en tiempo de Abū Qurra ninguna herejía que siguiera defendiendo lo que éste condenó.

4.5. Tres posibles objeciones para poder despreciar los concilios

Teodoro pasa después a analizar las tres objeciones que los herejes (*al-harātīqiyyīn*)⁵² arguyen para poder despreciar lo decretado por un concilio. A saber: que el concilio en cuestión se hubiera equivocado en sus conclusiones, que hubiera sido convocado por un emperador y que hubiera modificado la doctrina contra el mandato de anteriores concilios. Analizamos cada una de las objeciones y las refutaciones que Abū Qurra presenta para cada una de ellas.

4.5.1. El concilio se equivocó en sus conclusiones

A la primera posible objeción le dedica Abū Qurra pocas líneas. La ataja diciendo que cualquiera que acuse a la Iglesia de ignorancia (*ḡahl*) o desviación (*ḡawr*) se está “arrogando el derecho a examinar lo que el Espíritu Santo no le ha permitido examinar ni a él ni a nadie”⁵³. El obispo melquita es muy tajante en su refutación a quien ofrezca esta objeción, acusándole sin más de estar “preso del orgullo”.

Amparándose en la ley de Moisés⁵⁴, a propósito del episodio veterotestamentario del que hablábamos más arriba, no tiene reparos Abū Qurra en advertir a los que esgrimen este primer argumento de que se encuentran en peligro de “muerte espiritual” (*al-mawt al-rūḥānī*) de la que no podrán escapar (*lā maḥīṣ lahu*) porque se arrogan el derecho a no someterse (*dalla*) a la decisión del concilio.

⁵² Así lo escribe ahora (AL-BASHA, *Mayāmir*, 170), cuando antes había preferido *al-arātīqiyyīn*. Diríamos que esto da muestra de que existía en esta época vacilaciones sobre la pronunciación del espíritu áspero de la palabra griega.

⁵³ AL-BASHA, *Mayāmir* 170.

⁵⁴ Aprovechamos aquí para resaltar que para referirse a la “Ley” de Moisés nuestro autor emplea siempre en este tratado el préstamo griego *al-nāmūs*, existiendo otra posibilidad, *al-tawrāa*, más común en el lenguaje islámico y que el propio Abū Qurra emplea en otros tratados, como el que Lamoreaux traduce *On the Trinity* (AL-BASHA, *Mayāmir* 46).

4.5.2. El concilio fue convocado por un emperador

Con esta objeción entramos en el delicado tema de la relación entre la Iglesia y las autoridades civiles. En la actualidad la reflexión magisterial ha avanzado mucho tratando de establecer con claridad cuál es el papel propio de la autoridad eclesiástica y cuál es el espacio que esta le deja a las autoridades civiles en cuanto a la intervención en asuntos eclesiales⁵⁵. Abū Qurra se encuentra en un momento peculiar de la historia del desarrollo de esta doctrina eclesial, como heredero del legado bizantino y a la vez súbdito de unos señores que ya no son cristianos. Cuando hace memoria de los emperadores que gobernaban durante el periodo de la historia de los seis concilios que él está relatando, se percibe en nuestro autor una simpatía por estos emperadores y su intervención en los asuntos eclesiásticos. Por nuestra parte, hemos de intentar mirar con frialdad el hecho de que el emperador convocara los concilios, partiendo de la premisa de que esto, en principio, no es necesariamente malo. Así desde luego lo piensa Teodoro, que viene a refutar la objeción que nos ocupa con los siguientes tres argumentos.

Primero, el hereje entra en contradicción, porque si rechaza el concilio que lo condena por haber sido convocado por un emperador, debería por la misma razón rechazar también los concilios anteriores, y no lo hace.

Segundo, no hay nada malo en que los concilios hayan sido convocados por emperadores. Hay que dar gracias a Dios por “haber humillado a los emperadores ante la Iglesia, para

⁵⁵ La Iglesia siempre ha reconocido la legítima autoridad civil, a la luz del Nuevo Testamento (“al César lo que es del César”, Mt 22,21 y “quien resiste a la autoridad, resiste al orden establecido por Dios”, Rom 13,2), pero sin olvidar que la autoridad civil no debe nunca “exceder su competencia”. PABLO VI, *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa* (7 diciembre 1965), 3. <<https://shorturl.at/n05JF>> (consultado el 20 de mayo de 2024). En relación con esto, es significativo cómo “con toda delicadeza” el concilio pide a las autoridades civiles que renuncien a toda intervención en el nombramiento de obispos, incluso cuando esto constituyera un privilegio de esas mismas autoridades “de que disfrutaban por privilegio o costumbre”. ÍDEM, *Decreto Christus Dominus sobre el ministerio pastoral de los obispos* (28 octubre 1965), 20. <<https://shorturl.at/yamcu>> (consultado el 20 de mayo de 2024).

que pudieran ponerse al servicio de sus padres y maestros”⁵⁶. Es muy importante señalar que el papel de los emperadores se limitó al de la gestión externa de los concilios. Teodoro aclara que “el emperador mismo no tenía competencia ni para reflexionar en temas religiosos ni para confirmar la decisión del concilio en modo alguno”. En lo que respecta a las decisiones magisteriales tomadas por los concilios, no solo los emperadores no intervinieron, sino que acataron sencillamente lo que la Iglesia decidió autónomamente: “todo lo que hizo fue servir a los padres, escuchándolos y obedeciéndoles, recibiendo todo lo que ellos decidieron en temas de religión, sin participar en modo alguno en sus reflexiones”⁵⁷.

Por último, Abū Qurra insiste en la necesidad de un magisterio sólido que sirva de “muro de la Iglesia” (*ḥā’iṭ al-Kanīsa*) frente a cualquier hereje que pueda surgir, como “lobo salvaje” (*ḍi’b ḥāṭif*). Si por repugnancia a la legítima intervención de los emperadores en la historia de los concilios rechazamos sus decretos (en bloque o individualmente), estaríamos “anulando todo lo que los cristianos tenemos y [yendo] de vuelta al punto en que lo único a lo que podemos agarrarnos es al Antiguo y Nuevo Testamento”. Ya se hablaba de esto al comienzo del *maymar* cuando se decía que al cristianismo no le basta con tener los libros sagrados, sino que hay que tener medios para poder aclarar el significado verdadero de dichos libros. Vuelve Abū Qurra a acusar a los que se oponen a los concilios de haber “corrompido completamente la religión y convertido el cristianismo en judaísmo”⁵⁸. Esta forma suya de expresarse puede resultar dura a la sensibilidad actual. Sin embargo, creemos sigue siendo válida en cuanto al fondo, pues advierte del riesgo real de convertir al cristianismo en una religión en la que no hay o definitivo autorizado en las controversias, dejándola expuesta a desnaturalizar el depósito de la fe de cuya conservación y florecimiento es responsable⁵⁹.

⁵⁶ AL-BASHA, *Mayāmir*, 172-73.

⁵⁷ AL-BASHA, *Mayāmir* 173.

⁵⁸ AL-BASHA, *Mayāmir* 173.

⁵⁹ Esta es una preocupación que la Iglesia conserva y sigue expresando hoy, aunque naturalmente lo haga con otros acentos: “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido

4.5.3. El concilio modifica la doctrina contra el mandato de anteriores concilios

El ataque de Teodoro a esta tercera objeción se centra en la consideración de que los herejes no entienden lo que pretendieron los concilios con sus decretos. Empleando una analogía médica, sostiene nuestro autor que esas decisiones no fueron sino “una medicina” (*dawā*) dispuesta por la providencia para sanar a la Iglesia de las distintas herejías a las que describe como “enfermedad” (*dā*). Pero que para una enfermedad haya que emplear una medicina no implica que, de aparecer enfermedades ulteriores, no se puedan seguir empleando otras medicinas.

[Ningún] concilio dijo a la Iglesia: “Si la enfermedad de otra herejía molesta a la Iglesia después de la enfermedad de la herejía que anatematizó, los santos padres, sus médicos (*aṭbā'uhā*), no deben reunirse para eliminar esa enfermedad de ella, como eliminó la enfermedad que la molestaba en su momento”⁶⁰.

Pero antes de ello, Abū Qurra introduce una reducción al absurdo contra la objeción que nos ocupa. Si consideramos que un concilio aceptado prohibió que se añadiera o quitara nada a lo decidido porque no quería que hubiera concilios posteriores, habría que “anular todos los concilios, del primero al último”, porque ya san Pablo anatematizó (*fā-huwa maḥrūm*) a cualquiera (ya fuera un ángel o el mismo Pablo) que anunciara un evangelio distinto al que él había enseñado⁶¹. Está claro para Abū Qurra que impedir la posibilidad de los concilios no

confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer”. PABLO VI, *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación* (18 noviembre 1965), 10. <<https://shorturl.at/JkhMw>> (consultado el 20 de mayo de 2024).

⁶⁰ AL-BASHA, *Mayāmir*, 174.

⁶¹ Se refiere a Gál 1,8, aunque en la edición de Basha no aparece la referencia de manera explícita. AL-BASHA, *Mayāmir* 174.

es lo que san Pablo pretendía con esa advertencia y que seguir este razonamiento “volvería a convertir el cristianismo en judaísmo”⁶², que no puede recurrir más que a las Escrituras y no tiene ninguna otra autoridad legítima infalible.

Con todo, la cita a san Pablo hay que entenderla bien y no se pueden “malinterpretar (*bi'samā fahamtum*) las palabras de los padres”⁶³. Nuestro autor recupera aquí la analogía sanitaria que identifica la herejía con la enfermedad (*al-amrād, al-asqām*) la sana doctrina con la medicina y a los padres conciliares con los médicos y que con algunas diferencias ya le había servido en otros tratados para discernir la verdadera religión⁶⁴. Aquí la emplea para aclarar que cuando san Pablo prohíbe aceptar novedades no se está refiriendo a que no haya que combatir las nuevas herejías con nuevas medicinas con que defender a la Iglesia (*yadfa'ūnahā bihi*) La Iglesia tiene autoridad (*sultān*) para ello y negarlo es fruto de un engaño del demonio, “el enemigo de la descendencia de Adán” (*'aduwwu ḡurriyya'ī Ādam*) , que ha inducido a los herejes a algo gravísimo, porque “quien blasfema (*ḡaddafa*) contra la decisión de uno de los concilios, blasfema contra el Espíritu Santo”⁶⁵.

Como vemos, el hecho de afirmar, como hacen los herejes, que el concilio que les expulsó (*ṭaraḥa*) estaría anulando un concilio anterior reviste para Abū Qurra de una especial gravedad puesto que sería sostener que ese concilio posterior no estaba inspirado por el Espíritu Santo y que la segunda Persona de la Trinidad se ha anulado a sí mismo (*naqaḍa 'ala nafsihī*). Sostener esto sería, para nuestro autor, signo de ser “duro de mente” (*ḡalīzu l-'aql*) porque el que tal hace se estaría arrogando la “autoridad para entreverar (*tušriku*) la propia reflexión con la del concilio”. De nuevo, Abū Qurra, preocupado por la salud espiritual de los herejes, hace un llamamiento a

⁶² AL-BASHA, *Mayāmir* 175.

⁶³ AL-BASHA, *Mayāmir*, 175.

⁶⁴ Nos parecen claras las similitudes entre la analogía médica que leemos en AL-BASHA, *Mayāmir* 175-176, y la que puede leerse en el *Theologus Autodidactus*, en LAMOREAUX, *Theodore*, 1-25. Dentro de ese tratado, la analogía médica aparece en la “parábola del rey escondido”, 6-9.

⁶⁵ La alusión a Mc 3,29 la hace notar LAMOREAUX, *Theodore*, 78, pero no AL-BASHA, *Mayāmir*, 176.

la obediencia y la sumisión a la Iglesia en virtud del Espíritu Santo. Con palabras a las que no está acostumbrada la sensibilidad actual, el obispo melquita hace un llamamiento desesperado para que los herejes vuelvan a la comunión eclesial y dejen entrar al Espíritu Santo en sus corazones:

Sabed que todo el que se aleja (khālīf) de estos sagrados concilios, sufrirá la muerte espiritual. El Espíritu Santo dejará de habitar en vuestros corazones, así que considerad quién habitará en vosotros⁶⁶.

4.6. Exhortación a los herejes y conclusión del autor

Antes de concluir, Teodoro acusa a los herejes de parecerse a los escribas de los judíos y los fariseos (*aḥbārī l-yahūd wa-l-fārisiyyīn*) que con los “turbios coágulos de sus mentes” (*ḥaṭirati ‘akiri ‘uqūlihim*) y “las calumnias sobre Él” (*al-iftirā’ ‘alayihī*) impedían que la gente sencilla de entre los judíos aceptara a Jesús como Mesías. Asimismo, se dirige a los herejes que han engañado a “estos pobres” (*ha’ulā’i al-masākīn*) —refiriéndose a los seguidores de los heresiarcas— confundiendo a los seguidores con la “estupidez de vuestras mentes” (*faḡāḡat ‘uqūlikum*)⁶⁷ y la “oscuridad de vuestros intelectos” (*ḡalmat aḡhānikum*). Les han conducido a la perdición cuando “[han] convocado a la gente diciendo: «¡Venid todos a mí! Dudad de este concilio y creed en mí, ¡porque yo soy más sabio y mejor amigo vuestro (*a’lam wa-anṣaḥ lakum*) que este concilio!»”⁶⁸.

Transpira en estas acusaciones, de nuevo, el celo apostólico de Teodoro, que está preocupado por la posible condenación de los cristianos sencillos que se vean engañados por

⁶⁶ Sutilmente se advierte a los herejes de qué espíritu puede sustituir al Espíritu Santo cuando éste abandona el corazón del creyente. Entendemos, por el contexto, que se refiere al “enemigo de la descendencia de Adán”. En cuanto a la referencia a la muerte espiritual, para no herir más sensibilidades, seguimos la lectura de LAMOREAUX, *Theodore*, 79 conforme a Samir (nota 115), que modifican la versión más dura de AL-BASHA, *Mayāmīr*, 177: “*fa-inna al-Masīḥ yumītuḥu l-mawta l-rūḡānī*”.

⁶⁷ Tiene más sentido esta lectura de LAMOREAUX, *Theodore*, 79 siguiendo a Samir (nota 121) que el *faḡāḡa* que aparece en AL-BASHA, *Mayāmīr*, 178.

⁶⁸ AL-BASHA, *Mayāmīr*, 178.

estos falsos pastores: “No puedo sino asombrarme por estos infelices (*min ha’ulā’i al-ašqiyā*)” que abandonan los santos concilios, a los que les conducía la orden del Espíritu Santo, mientras que os han puesto a sus mandos”⁶⁹. Las referencias escriturísticas abundan cuando se caracteriza (ya a los líderes de las herejías junto a sus seguidores) como al “ciego que guía a otro ciego” (*a’mā yaqwadu a’mā*) de Mt 15,14, o a un “maestro del error” (*mu’allim al-ḍalāla*), al que se escucha por el “cosquilleo de las orejas” (*bi-daḡdaḡat masāmi’ihim*), de lo que ya se advierte en 2Tim 4,3.

Teodoro concluye el tratado con su habitual tono orante⁷⁰, incluyendo en su oración a toda “la comunidad de la ortodoxia y a los hijos de la Iglesia” (*ma’sar al-urtūduksiyya wa-abnā’ al-Kanīsa*). Su oración está dirigida primero “a Cristo nuestro Dios” (*al-Masīḥa ilāhanā*), para glorificarlo y agradecerle (*numaḡḡidu wa-naškuru*) por haber hecho obediente y fiel a la Iglesia ortodoxa, de manera que se encuentra protegida y segura frente a Satán, el lobo salvaje⁷¹ que busca devorar a los creyentes. Las últimas líneas concluyen con una invocación al Espíritu Santo a quien se le pide “conocimiento de Cristo [...] para nuestra salvación” (*ma’rifat al-Masīḥ [...] fī ša’n ḥalāšinā*) y una doxología final a la Santísima Trinidad.

Nos detenemos algo más en la segunda parte de la oración, puesto que nos parece más elaborada y la que presenta

⁶⁹ Preferimos leer aquí un plural en el pronombre enclítico al singular *amkanūka* que aparece en AL-BASHA, *Mayāmir*, 179. Creemos que así lo lee también LAMOREAUX, *Theodore*, 80, aunque no hay ninguna nota que justifique su traducción.

⁷⁰ Con una oración, o al menos con una invocación y glorificación de la Santísima Trinidad, terminan todos los tratados de la colección que presenta AL-BASHA, *Mayāmir*, así como dos de los tratados que no están presentes en esta edición y que traduce LAMOREAUX, *Theodore*, a saber: *That Christianity is from God* (pp. 41-47), *On the Union and the Incarnation* (pp. 103-108).

⁷¹ En LAMOREAUX, *Theodore*, 81 se conecta esta expresión con 1Pe 5,8 (nota 132). Aunque entendemos que en ambos casos se compara a Satanás con un depredador de almas, en la epístola no es lobo sino león. Quizás Abū Qurra manejara en su momento una traducción distinta que ofreciera la variante del lobo, o quizás tuviera en mente Mt 7,15, donde Jesucristo advierte contra los falsos profetas, que vienen “vestidos de oveja, pero por dentro son lobos rapaces”.

un tono más poético. Se dirige, de nuevo, “a nuestro Señor y Dios Jesucristo” (*li-Rabbīnā wa-Ilāhinā Yasū‘ al-Masīh*), a quien ahora se le pide (*nas’alu*) lo siguiente:

... que nos conceda siempre permanecer firmes en la roca (*ṣahra*) de la santa Iglesia y nos dé a beber del cáliz de sus enseñanzas, hasta que nos embriaguemos de amor por él con una embriaguez que llene nuestras mentes y abra nuestros corazones a la obediencia a él y al seguimiento de sus mandamientos, por los que viviremos y heredaremos el reino de los cielos preparado para todos los que están edificados sobre el cimiento de san Pedro, el del Espíritu Santo⁷².

En la firmeza de la roca podríamos ver una alusión velada a Pedro, que va a mencionarse ya explícitamente al final como cimiento de la Iglesia en conexión. Ese papel de fundamento de la Iglesia le viene a Pedro, como hemos visto a lo largo del *maymar*, por intervención del Espíritu Santo, y aquí se resalta esa conexión hasta en la forma literaria de conectar al apóstol con la tercera Persona: “el cimiento de san Pedro, el del Espíritu Santo”.

El texto toma un tono poético y un tanto alambicado con el periodo que comienza con el “cáliz de las enseñanzas”. Mediante el uso de pronombres enclíticos se juega con las conexiones internas de los sintagmas de esta parte de la oración. Así, las “enseñanzas” tendrían que ser las de la Iglesia, por el enclítico femenino en *ta’līmiha*. Menos claro está el “amor por él”. El enclítico masculino en *bi-ḥubbihi* nos indica que el amor puede ser por el cáliz del que se hablaba antes, en caso de que se diera que *ka’s* tenga género masculino aquí, en lugar del habitual femenino, o por Cristo. Nos inclinamos por esto último, por lo que se dice a continuación: los enclíticos en “la obediencia a él” (*li-ṭā’atihi*) y “sus mandamientos” (*waṣāyāhu*) no pueden sino estar referidos a Cristo.

⁷² AL-BASHA, *Mayāmīr*, 179.

5. CONCLUSIONES

El objetivo principal de este ensayo es sostener la autoridad de los seis primeros concilios ecuménicos para defender que la ortodoxia reside solo en aquella Iglesia que los reconozca todos. Abū Qurra no entra a defender los concilios por la razonabilidad de su contenido. No analiza si los decretos de cada concilio son defendibles filosófica o teológicamente. No apela a la fundamentación escriturística o a la razonabilidad teológica de sus conclusiones. No le importa aclarar que la declaración calcedoniana y sus matizaciones posteriores (Constantinopla II y Constantinopla III) son la mejor manera de hablar de Cristo o de fundamentar una correcta soteriología. En ningún momento entra a analizar las definiciones en sí. Su argumentación trasciende todo esto y es de carácter eminentemente eclesiológico: la credibilidad fundamental que tienen esos concilios se apoya en el hecho de ser ratificados por el Papa, que por ser sucesor de san Pedro detenta, por gracia del Espíritu Santo, la máxima autoridad de la Iglesia. Aunque Teodoro no define la infalibilidad, pensamos que de su reflexión se puede inferir que se encuentra implícita en ella. Se subraya con insistencia la inspiración del Espíritu en el gobierno de la Iglesia, en la autoridad del concilio y en la llamada a la obediencia (y esta sí que se justifica recurriendo a las Escrituras). Los que obedecen los decretos de los concilios están en comunión con Cristo que instituyó a Pedro con los apóstoles y a sus sucesores, de manera que la autoridad del mismo Cristo, por la acción del Espíritu Santo, se perpetúa en la Iglesia en las personas de los obispos en comunión con el Papa. Creemos que con esto quedan respondidas las preguntas que nos hacíamos al principio de este artículo.

En esencia, esas preguntas iniciales podrían reformularse como sigue: ¿en qué nos basamos para afirmar que los concilios, ciertas reuniones en la Iglesia, tienen autoridad y fiabilidad para resolver, con conclusiones definitivas, los problemas que la aquejan? Ya hemos dicho que no puede ser el consenso académico o meramente racional entre todos los reunidos. Este, a veces, no se da sin mucha discusión y siempre puede haber cristianos muy formados y reconocidos que disientan de lo que el concilio determina. Esencialmente, el fundamento es

la asistencia del Espíritu Santo, prometida a su Iglesia mientras se mantenga vinculada a los apóstoles y sus sucesores. Pero no cabría esperar que la fuente de autoridad y fiabilidad fuera solo el consenso entre los sucesores de los apóstoles. Debe haber algo más, pues cuando hay un disenso entre los sucesores mismos de los apóstoles (cosa que puede suceder y, de hecho, ha sucedido), ¿a dónde han de mirar los católicos? Ya hemos visto que no podemos basarnos solo en las Escrituras, ni siquiera en la Tradición. Necesitamos un árbitro y el colegio de los obispos no puede ser esa fuente definitiva de autoridad, por el disenso en el que se pueden encontrar ellos mismos. En el texto que hemos estudiado vemos que se subraya insistentemente que hay un apóstol en particular que tiene especial autoridad. Se trata de Pedro, y sus sucesores, los obispos de Roma. La respuesta por la fiabilidad está en la comunión con un sucesor concreto del príncipe de los apóstoles: la autoridad del obispo de Roma. Aunque en esta época no hemos llegado aún al desarrollo doctrinal que marcará las condiciones y límites de la infalibilidad papal⁷³, para Abū Qurra, es el ministerio petrino, recibido de Cristo mismo, el que nos asegura el estar vinculados y en comunión con la fe que la Iglesia siempre y en todo momento ha mantenido y, en definitiva, con Cristo mismo.

Pretendíamos que el acercamiento a este *maymar* de Abū Qurra nos iluminara a propósito de la sinodalidad tal y como quiere vivirla la Iglesia católica hoy. El propósito del tratado de Abū Qurra es analizar los concilios y las fuentes de la autoridad de los mismos para argumentar una defensa de la comunión calcedoniana frente a otras comunidades eclesiales. Pero las conclusiones a las que llega no se escapan tanto que no puedan iluminar el actual concepto de sinodalidad. Factores como la fundamentación del magisterio autorizado en la Iglesia, la centralidad del ministerio petrino, la necesidad de estar vinculados a la sana tradición eclesial (por medio de la sucesión apostólica y el reconocimiento de la doctrina que

⁷³ Habrá que esperar, como se sabe, a Pío IX, *Constitución dogmática Pastor aeternus sobre la Iglesia de Cristo* (18 de julio de 1870) (DH § 3050-3075) para encontrar una definición dogmática sobre la infalibilidad papal que facilite la reflexión teológica sobre el tema que aún continúa hoy.

está ratificada por el Espíritu Santo) son elementos que hemos encontrado en este tratado. Si se tienen en cuenta, creemos que pueden ayudar a que el proceso sinodal se mantenga en sintonía con el Espíritu que guía a la Iglesia y a salvo de desviaciones que rompan la unidad de la Iglesia entre sí y su unión con Cristo.

ANEXO – LOS OBISPOS DE ROMA,
LOS CONCILIOS Y LOS HEREJES

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Convocatoria del Concilio	No sabes que cuando surgió Arrio por orden de ningún otro sino del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él. Este santo concilio anatematizó a Arrio y su herejía y la Iglesia aceptó este concilio y rechazó a Arrio, justo como en tiempos anteriores la Iglesia de Antioquía había aceptado la carta de los apóstoles y rechazado a los herejes que les habían enseñado a circuncidarse y observar la ley.	Cuando surgió Macedonio y dijo ciertas cosas sobre el Espíritu Santo, de nuevo, por orden del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él en Constantinopla Este santo concilio le anatematizó y la Iglesia aceptó este concilio, justo como había aceptado el primer concilio, y expulsó a Macedonio como había expulsado a Arrio. Por medio de estos dos concilios, la Iglesia aprendió a decir que el Hijo y el Espíritu son de la misma naturaleza del Padre y que cada uno de ellos es Dios, eternamente con y del Padre. La Iglesia aceptó estos dos concilios de la misma manera que la Iglesia de Antioquía había aceptado anteriormente el concilio de los apóstoles. Justo como la Iglesia de Antioquía no tenía competencia para juzgar junto con los apóstoles, así tampoco ningún individuo tenía competencia para juzgar junto con estos dos concilios. Justo como lo que los apóstoles escribieron en tiempos anteriores a la Iglesia de Antioquía no era nada menos que el pensamiento del Espíritu Santo, así también la Iglesia no tiene dudas de que el pensamiento de estos dos concilios es el pensamiento del Espíritu Santo.	Cuando surgió Nestorio y dijo ciertas cosas de Cristo, la Iglesia desdénó sus palabras y, como era su costumbre, lo remitió al santo concilio. Por orden del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él en Éfeso Este santo concilio le expulsó y declaró falsas sus enseñanzas, y la santa Iglesia aceptó ese concilio, expulsó a Nestorio y rechazó sus enseñanzas. La Iglesia sabía que no tenía competencia para juzgar junto con ese concilio, sino que, más bien, se le exigía seguir ese concilio por causa del Espíritu Santo, como ya	

	CALCEDONIA	CONSTANTINOPLA III
	Cuando surgieron Eutiques y Dióscuro y dijeron ciertas cosas sobre Cristo, la Iglesia desdeñó sus palabras y los santos padres se alzaron para discutir contra ellos. Sin embargo, la Iglesia no aceptó la opinión ni de aquellos dos ni de los que estaban discutiendo contra ellos. Más bien, como era su costumbre, los remitieron a los dos al santo concilio. Por orden del obispo de Roma, se convocó el cuatro concilio contra ellos en Calcedonia. Los anatematizó y declaró falsas sus enseñanzas, y la Iglesia aceptó las palabras de este concilio, justo como había aceptado los tres primeros concilios, expulsando a Eutiques y Dióscuro y rechazando sus enseñanzas. La Iglesia sabía, después de todo, que no tenía competencia para juzgar junto con ese concilio y tenía confianza en que la decisión del concilio era con seguridad la decisión del Espíritu Santo.	Macario, Ciro y Sergio surgieron entonces y dijeron ciertas cosas de Cristo. La Iglesia desdeñó su enseñanza y los padres les salieron al combate, debatiendo con ellos y resistiendo a sus enseñanzas. La Iglesia, sin embargo, estaba determinada a no aceptar ni su opinión ni la de aquellos que los estaban debatiendo. En lugar de ello, los remitieron a todos al concilio según era su costumbre. Por orden del obispo de Roma, se convocó el sexto santo concilio en Constantinopla [III]. Los anatematizó y declaró falsas sus enseñanzas, y la santa Iglesia aceptó este concilio justo como había aceptado los concilios anteriores, distanciándose de Macario y sus secuaces y despreciando sus enseñanzas.

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Recriminación al hereje		Anteriormente, la Iglesia de Antioquía no aceptó la opinión ni de Pablo ni de Bernabé ni de los demás hasta que los hubo remitido al concilio de los apóstoles. Aguardó entonces a la decisión de dicho concilio, y cuando ésta llegó, se vio confortada por ella. Del mismo modo, la Iglesia no aceptó la opinión ni de Arrio ni de Macedonio ni de los santos padres que se les opusieron entonces hasta que hubo remitido el asunto al santo concilio. Aguardó entonces su decisión, y cuando ésta llegó, la aceptó, viéndose confortada y regocijada por ella.	Respecto a ti, nestoriano, sábetete que estás en el error. Te has resbalado de la roca sobre la cual se construyó la Iglesia. Te has exiliado de Cristo. Te has separado de aquellos que habitan en él. Todo esto porque no aceptaste la decisión del santo concilio; pese a que el Espíritu Santo te exige que lo aceptes y no es nada menos que la decisión del mismísimo Espíritu Santo. Es admirable que hayas seguido a Nestorio, incluso aunque no se te ordenó que lo siguieras. Lo has situado por encima tanto de san Pablo como de Bernabé. Mientras que la Iglesia consideró mejor no aceptar a aquellos dos, incluso aunque eran la luz de la humanidad, tú has aceptado a Nestorio y abandonado al santo concilio, incluso aunque era necesario que lo siguieras	

	CALCEDONIA	CONSTANTINOPLA III
	Respecto a ti, jacobita, ¿cómo es que aceptas los primeros tres concilios, sometiéndote a ellos, sin considerarte competente para juzgar junto con ellos, pero no aceptas este cuarto concilio? ¡No! Has preferido a Eutiques y Dióscuro antes que a él, situándolos por encima tanto de san Pablo como de Bernabé. Mientras que la Iglesia no consideró adecuado aceptar lo que aquellos dos tenían que decir, incluso aunque eran el sol del mundo, tú has aceptado las opiniones de Eutiques y Dióscuro.	Respecto a ti, maronita, tú te sometes y aceptas el primero, el segundo, el tercero y el cuarto concilio, y no te consideras digno de tocar sus opiniones, tal cual te ordenó el Espíritu Santo. ¿Por qué, pues, cuando se trata del sexto concilio, te olvidas del mandato del Espíritu Santo y te embriagas hasta el punto de nunca recobrar la sobriedad?

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Recriminación al hereje			Te has establecido sobre un débil cimiento. Has puesto tu fe en la mente de un ser humano. Has abandonado la ayuda del Espíritu Santo. Sábeta que no tienes excusa. Después de todo, has aceptado la decisión de los primeros dos concilios, sometiéndote a ellos sin debatir, justo como te ordeno el Espíritu Santo. Tu alma se ofendió por este tercer concilio, sin embargo, a pesar de que el Espíritu Santo te ordenaba aceptarlo como te había ordenado aceptar los concilios anteriores. Has puesto tus propias nociones al nivel de las suyas. Has dejado de confiar en el Espíritu Santo, que ayudó a aquel concilio y por medio del cual habló. Si acusas a este concilio de error, sábeta que Arrio y sus secuaces arrojaron acusaciones semejantes contra el primer concilio, alegando los defectos de este como la razón de aquéllos para rechazarlo. Macedonio y sus secuaces también arrojaron acusaciones contra el segundo concilio, hallando defectos en él y empleando esto como pretexto para rechazarlo. Igual que ellos, en tu opinión, no tienen motivo para arrojar acusaciones contra aquellos dos concilios, así mismo, sábeta que tú no tienes excusa ante Cristo por arrojar acusaciones contra este tercer concilio.	

	CALCEDONIA	CONSTANTINOPLA III
	Has decidido sostenerte no sobre el pilar de la verdad que el Espíritu Santo designó para ti, sino en una mera caña cascada. Has permitido que corten tu carne en pedazos y que se derrame la sangre de tu alma para sufrir la muerte espiritual; todo esto porque insistes en seguir a uno que no estabas obligado a seguir o, más bien, uno a quien se te había prohibido seguir como si fuera la serpiente, instrumento de la tiranía. Después de eso, fuiste arrastrado continuamente de la doctrina de un hombre a la de otro, que cambiaron y transformaron tu religión hasta que al final tenían que llamarlos tanto “los que tienen muchas cabezas” como “los que no tienen cabeza”. Viniste a parecerte a una piedra que se desprende de su cimiento y sigue rodando hasta que cae tan lejos como puede. Asimismo, Eutiques, Dióscuro, Teodosio, Severo, Jacobo, y otros muchos te pusieron a rodar, introduciendo cada uno en tu religión una corrupción que fuera acorde a su propia opinión, opuestos cada uno de ellos tanto a sus secuaces como a la verdad. Si acusas a este santo concilio, ¿no ves que no fuiste el primero en criticar los santos concilios? En efecto, Arrio, Macedonio, Nestorio, al igual que sus secuaces, todas y cada una de las sectas criticaron con todo su corazón el concilio que los anatematizó. Respetto a ti, lo que dices del cuarto concilio no es distinto de lo que cada uno de ellos dijo del concilio que los anatematizó. Si apruebas el que hayan criticado los santos concilios anteriores a este cuarto, deberías seguirlos en esto y hablar, como ellos, desatando públicamente tu cerviz del yugo del Espíritu Santo Si les criticas por acusar estos santos concilios y los condenas por disentir erróneamente de ellos, sin embargo, deberías criticarte a ti mismo por acusar a este cuarto santo concilio y condenarte a ti mismo por disentir erróneamente de él.	Has atacado a tus padres, a los que tendrías que haber tratado con respeto, conforme a la voluntad del Espíritu Santo y adhiriéndote a la definición de la fe que ellos tenían. Como un perro, te has propuesto injuriarles y deshacerte de su definición de la fe. Has echado abajo la verja que te protegía de Satanás y la has traspasado, exponiéndote a ser apresado por los lobos. Esto es negligencia por tu parte y te está conduciendo a la destrucción. Si acusas a este santo concilio, deberías saber que no eres el primero en hacerlo. Cada uno de los herejes anteriores, de la calaña que sea, acusó el concilio que los anatematizó, y no se le impidió añadir a esta acusación todo lo que Satanás inculcó en su corazón. Si les criticas por acusar aquellos concilios, deberías, deberías darte prisa en criticarte a ti mismo por acusar este sexto concilio. ¡Abandona tus erróneas maneras y déjate guiar! Si no les criticas por condenar esos santos concilios, deberías seguir y deshacerte de tus restricciones. ¡Únete a tus amigos y habla como lo ha hecho toda herejía desde entonces!