

Un debate entre Elías de Nísibe y el visir Ibn ‘Alī al-Magribī (417H-1026 d. C.)

Francisco DEL RÍO SÁNCHEZ
Universidad de Barcelona

Resumen: Traducción comentada de un debate sobre la unicidad de Dios y la Trinidad que tuvo lugar durante el año 1026 entre el metropolitano Elías de Nísibe y el visir musulmán Abū l-Qāsim Ibn ‘Alī al-Magribī. Destaca por la moderación, el nivel de las reflexiones, la firme decisión de evitar polémicas inútiles y el deseo de usar un vocabulario común. Ambos interlocutores se encuentran familiarizados con las categorías del contrario.

Abstract: This is a translation with commentaries of a debate on the unicity of God and Trinity that took place in the year 1026 between the metropolitan Elias of Nisibis and the muslim visir Abū l-Qāsim Ibn ‘Alī al-Magribī. Such a debate can be highlighted for its moderate tone, the high standards of the reflections, the firm determination of ignoring sterile polemics as well as the desire of making avail of common vocabulary. Both speakers are familiar with the categories used by the opponent.

Palabras Clave: Árabe. Siríaco. Polémicas.

Key Words: Arabic. Syriac. Polemics.



Uno de los escritores siríacos más importantes y polifacéticos de los siglos X-XI de nuestra era es sin lugar a duda Elías bar Šīnāyā, conocido como «Elías de Nísibe». Nacido el año 975 d. C., adoptó la vida monástica ingresando de niño en el convento de San Miguel de Mosul. Vivió como monje en el monasterio de San Simeón de esta localidad hasta que fue elegido obispo de Bēt Nuhādrē el año 1002. Rápidamente fue promovido a la sede metropolitana de Nísibe (a. 1008), donde residió hasta su muerte, acaecida entre los años 1046 y 1049. Elías de Nísibe ha pasado a la historia de la literatura siríaca y árabe cristiana como un autor enciclopédico. Su obra fundamental es

la *Cronografía*, una crónica histórica escrita aproximadamente durante los años 1018 y 1019 que se basa en la *Historia* de Eusebio de Cesarea, pero que aporta datos interesantes tomados de fuentes siríacas no totalmente identificadas¹. También escribió una gramática siríaca y un vocabulario (*Kitāb tarǧūmān fī taʿlīm lughat al-suryān*)², cuatro volúmenes compilatorios de decisiones canónicas, numerosas cartas, poemas litúrgicos y discursos (*memrē*)³. Entre sus obras más conocidas se encuentran algunas composiciones escritas en un contexto de diálogo interreligioso con el islam⁴.

El emir Abū l-Qāsim ibn ʿAlī al-Magribī, conocido como al-Kāmil dū-l-Wizāratayn nació en mayo del año 981 en Aleppo, y muy joven se trasladó a Egipto siguiendo a su padre, que ocupaba un cargo en la corte fatimí. El mismo Abū l-Qāsim nos informa acerca de su vida en el prefacio de su obra *Kitāb al-siyāsa* («El libro de la Urbanidad»). Aunque no precisa mucho en los aspectos cronológicos, los acontecimientos que nos narra nos permiten hacernos una idea de su personalidad y de sus creencias. Pertenecía a una familia de origen persa, los al-Magribī. Los varones de esta familia tenían una amplia tradición cortesana, pues tanto su bisabuelo como su abuelo y su padre habían trabajado en las cortes de Bagdad, Aleppo, el Cairo, Mosul o Mayyāfariqīn, al servicio de diversos príncipes.

Siendo aún joven, escapó de una masacre instigada por el «califa loco», al-Ḥākim, y buscó refugio en las tierras de Palestina junto a los jefes de los Banū l-Ġarrāḥ, un clan beduino que ejercía cierta influencia en la zona. Abū l-Qāsim utilizó esta protección para fomentar la rebelión contra el califa fatimí, creando incluso un

¹ Cfr. Louis DELAPORTE, *La Chronographie d'Élie bar Sinaya, Métropolitain de Nisibe*, Colección «Bibliothèque de l'École des hautes études» 181 (París, 1910).

² Cfr. William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature* (Piscataway, NY: Gorgias Press, 2001), pp. 235-239.

³ Cfr. Anton BAUMSTARK, *Geschichte des syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, (Bonn: Marcus und Weber, 1922), pp. 287-288.

Un estudio detallado de las obras atribuidas a este autor en Samir Khalil SAMIR, «Élie de Nisibe (ʿIliyyā an-Naṣībī) (975-1046)», *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 257-286.

⁴ Aparte del debate que se presenta en estas páginas, han sido publicadas algunas de sus obras pertenecientes a este género: Cfr. Emmanuel DELLY, *La Théologie d'Élie bar Senaya. Étude et traduction de ses Entretiens* (Roma 1957); Samir Khalil SAMIR, «Una controverse su l'i'rāb entre Élie de Nisibe et le Visir ʿAbū l-Qāsim», *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 49 (1975-1976), pp. 617-650. Véase también Samir Khalil SAMIR (ed.), *Foi et culture in Irak au XIe siècle. Elie de Nisibe et l'Islam*, Collected Studies Series CS544 (Vt.USA: Variorum, 1996).

imamato alternativo al de los egipcios, con financiación que provenía de La Meca. Sin embargo toda su conjura se vino abajo por culpa de la actitud ambigua de los Banū l-Ġarrāḥ, y no le quedó más alternativa que huir hacia ‘Irāq para poder salvarse de la venganza de al-Ḥākīm. Allí, tras limpiar su apellido de sospechas (el nombre al-Mağribī, «occidental», se entendía en ‘Irāq como sinónimo de «egipcio» y por lo tanto, pro-fatimí), comenzó a residir en Bagdad. Al cabo del tiempo trabajó como visir o *kātib* en Mosul y luego en Mayyāfāriqīn, al servicio del emir Naṣr al-Dawla, y acabó ocupando el cargo de visir en la corte del califa, en Bagdad. Al parecer, estuvo implicado en las revueltas šī‘íes de Kūfa: tuvo que huir de nuevo precipitadamente a Mayyāfāriqīn, donde acabaría su carrera política. Murió el 15 de octubre de 1027. Su cuerpo fue trasladado, por expreso deseo propio, a Kūfa, cerca del mausoleo de ‘Alī.

Abū l-Qāsim era ante todo un político y un cortesano, pero con profundos sentimientos religiosos, cercanos a la práctica šī‘í del islam. Sin duda, por motivos políticos tuvo que ocultar esas simpatías pro-‘alíes, sobre todo en la corte de Bagdad; como veremos en el debate, sus argumentaciones demuestran que conocía los argumentos del islam sunní. Además era un hombre profundamente culto: después de su muerte dejó una impresionante biblioteca en Mayyāfāriqīn, que aún era conocida en tiempos de Ibn Šaddād (m. 1285). Escribió varias obras, algunas de las cuales aún conservamos: el ya mencionado *Kitāb al-siyāsa*, sobre el arte del buen gobierno, y acerca de cómo debe ser el hombre que está al servicio de los gobernantes, una compilación de la obra de Ibn al-Sikkīt, *Iṣlāḥ al-manṭiq* («La corrección de la lógica»), *al-īnās bi-‘ilm al-ansāb* («El deleite en la ciencia de las genealogías») con información sobre los nombres de las tribus árabes, y el *Adab al-ḥawāṣṣ fī l-muḥtar min balāgat qabā’il al-‘arab wa-aḥbāri-hā wa-ansābi-hā wa-ayyāmi-hā*.

El debate que aquí se presenta es el primero de un grupo de siete conversaciones sobre asuntos teológicos que tuvieron lugar durante el año 1026 entre Elías de Nísibe y Abū l-Qāsim Ibn ‘Alī al-Magribī. Concretamente, se produjo el 15 de julio de ese año en la residencia de Elías. La iniciativa a la hora de iniciar estas conversaciones la tuvo el mismo visir debido a un hecho milagroso que le afectó personalmente y que aparece relatado al comienzo de la presente traducción⁵.

⁵ Cfr. § 8-12

Posteriormente, Elías puso por escrito un pequeño resumen de todo lo que se había hablado; sin embargo hizo una redacción más cuidadosa en árabe, por una petición expresa del mismo visir. Ibn ʿAlī al-Magribī murió el 15 de octubre de 1027 y se conserva una carta del mismo agradeciendo el trabajo y excusándose por la tardanza en responder: por tanto, esta redacción tuvo que tener lugar necesariamente antes de la fecha de su fallecimiento. A finales del año 1027 hizo la redacción definitiva para enviársela a su hermano Abū l-ʿAlā Saʿīd b. Sahl al-Kātib.

En conjunto, la línea seguida por los dos interlocutores a la hora de establecer un diálogo sobre aspectos teológicos es notable desde varios puntos de vista. Destaquemos que ambas partes se encuentran familiarizadas con las categorías y las fuentes teológicas del contrario: el visir cita de memoria el credo niceno-constantinopolitano⁶, y Elías conoce el Corán y la sunna⁷; por otro lado, el lenguaje común adoptado para reconducir el debate a la hora de explicar verdades religiosas diferentes es reconocidamente aristotélico⁸. Llama la atención la moderación del tono, el nivel de las reflexiones, la firme decisión de evitar polémicas y discusiones inútiles y el deseo de usar un vocabulario común.

Por otro lado, conviene destacar que Elías pertenecía a la iglesia siro-oriental, conocida como «iglesia asiria». Esto es especialmente interesante para nosotros, pues en la tradición de esta iglesia se da una circunstancia que permitió la elaboración de conceptos tremendamente flexibles y útiles en el diálogo con los musulmanes. Me refiero en concreto al hecho de que los siro-orientales aceptaron la cristología antioquena más radical, que llevó a rechazar el concilio de Calcedonia (451). Según esta cristología, Cristo es una realidad doble (hombre-Dios), unido no tanto en una persona (ὑπόστασις-*qnōmā-uqnūm*) sino en una apariencia externa (πρόσωπον-*parṣōpā-waġh*). En el campo que nos interesa a nosotros, los siro-orientales pudieron argumentar sin problema ante los musulmanes la existencia autónoma de un Jesús siervo (*ʿabd*) al lado de un Verbo Señor (*rabb*). Visto fuera de contexto Elías puede considerarse un extremista desde el punto de vista cristológico, pues contrapone al Verbo creador y eterno con el Jesús temporal y creado, «el hombre tomado de María». Evitando

⁶ Cfr. § 75-78.

⁷ § 62, 67; 51.

⁸ § 56.

hablar de su divinidad, parece sugerir una doble existencia independiente de las dos naturalezas. La superioridad de Jesús respecto a las restantes criaturas depende fundamentalmente de su impecabilidad. Sin embargo, en el contexto de la polémica podemos suponer que este tipo de afirmaciones no dependen tanto de una visión nestoriana de la cristología como de un deseo de hacer inteligible y aceptable la fe de los cristianos, evitando las expresiones que puedan mover a los musulmanes a acusar a los cristianos de asociacionismo.

Estamos en una nueva época. No basta con expresar la propia creencia y dejar que el contrario interprete su significado; es necesaria su justificación, y esto obedece al deseo de supervivencia y de aceptación de la propia comunidad por parte de los dominadores. No nos detendremos en este punto; baste mencionar que muchos estudiosos han apuntado al islam como posible origen de determinadas afirmaciones cristológicas surgidas en la cristiandad de los últimos siglos del primer milenio: es el caso del adopcionismo de Elipando de Toledo o incluso de la crisis iconoclasta en Bizancio⁹. En el caso de Elías no podemos hacer un análisis de sus textos sin la referencia constante a la presencia de los dominadores musulmanes. Por lo demás, entre los autores árabes cristianos, el análisis de la metodología nos muestra un excelente dominio de la teología, de la lógica y de la retórica, una familiaridad con las creencias ajenas y una tolerancia que aún hoy debe ser tomada como referencia para cualquier acercamiento entre ambas religiones.

Este texto fue publicado por primera vez por Louis Cheikho, basándose en dos manuscritos de época reciente¹⁰. Para la presente traducción he seguido la edición crítica publicada por Samir Khalil Samir el año 1979¹¹. He procurado respetar en la medida de lo posible el texto árabe, añadiendo entre paréntesis los términos o expresiones que considero necesarios para una mejor comprensión del texto. Entre corchetes se indicará, cuando se considere necesario, el original árabe. El texto aparece dividido en párrafos numerados según mi propio criterio, inspirándome en la edición que he utilizado para la

⁹ Cfr. Mikel DE EPALZA *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, colección «Cronica Nova» (Granada: Universidad de Granada, 1999), apéndice 3.

¹⁰ Cfr. Louis CHEIKHO, *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1923), pp. 26-36.

¹¹ Samir Khalil SAMIR, “Entretien d’Élie de Nisibe avec le vizir Ibn Alī al-Magribī sur l’Unité et la Trinité”, *Islamochristiana* 5 (1979), pp. 31-117.

traducción. Los títulos de las secciones (entre corchetes) no aparecen en el texto original.

* * *

En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Libro de las Sesiones de Mār¹² Elías, Metropolitano de Nísibe (santifique Dios su espíritu e ilumine su sepultura).

[I. PREFACIO]

1. A aquél que es sincero en su credo [*amāna*] y su religión, y gasta su existencia terrenal en la búsqueda de la eterna, (mi) grande, ilustre y afortunado hermano Abū l-‘Alā’ Sa‘īd b. Sahl –prolongue Dios su permanencia y le conserve la fuerza, el favor, la felicidad y el éxito–, de parte del pecador Elías, servidor de la Iglesia de Cristo que está en Nísibe. Te presento (mi) saludo de paz y aplico especialmente mi oración por ti, suplicando al Dios Altísimo que te proteja y aparte de ti los males.

2. Te llegó mi carta –Dios siga protegiéndote– en la cual te mencionaba la situación de las sesiones que tuve en presencia del visir Abū l-Qāsim ‘Ibn ‘Alī al-Magribī –Dios tenga misericordia de él–. Yo había tomado nota del resumen de lo que aconteció en cada sesión (del debate) para exponértelo detalladamente cuando hubiera posibilidad de ello, a fin de que estuvieras informado –pues conozco tu ansia de saber lo que pasó–. Sin embargo, eso se ha retrasado hasta este momento por un motivo que no te es desconocido. Ahora te expongo en esta carta lo que ocurrió en cada sesión (del debate) para que estés informado de ello, con la voluntad del Dios Altísimo.

[II. INTRODUCCIÓN]

3. La entrada en Nísibe del visir –Dios tenga misericordia de él– tuvo lugar el viernes veintiséis del Primer Jumādā del año pasado –esto es, el cuatrocientos diecisiete–¹³. Accedí a su presencia el sábado

¹² *Mār*, en siríaco «señor». Este título se usa normalmente entre los cristianos para designar a Dios (*Mār*, *Māryā*, *Māran*), a los santos y a los sacerdotes.

¹³ Corresponde al 15 de julio del año 1026 d. C. La precisión: «del año pasado», permite concluir que la redacción del texto tuvo lugar el año 418 de la Hégira (11 de febrero de 1027 a 30 de enero de 1028).

siguiente: yo (jamás) le había visto antes de ese momento. Él hizo que me acercara, me honró e hizo que me sentara a su lado.

4. Tras orar por él y congratularme por su venida, me levanté para retirarme; sin embargo, él me retuvo y me dijo: «has de saber que desde hace mucho tiempo tengo deseo de reunirme contigo para comentarte muchas cosas. Quiero que te presentes y te retires de mi (presencia) según mi deseo».

5. Le respondí que sería escuchado y obedecido; oré por él y me senté. Tras (mostrar) su franqueza y afabilidad para conmigo, después de informarse de mis noticias y de la marcha de mis asuntos, y mencionar a los sabios y hombres de ciencia, me dijo:

6. «Has de saber que, antaño, mi opinión acerca de los cristianos era la opinión de quien está convencido de que son impíos [*kuffār*] y asociadores [*mušrikūn*]¹⁴ pero ahora tengo dudas acerca de su impiedad y de su pecado de asociación debido a un impresionante milagro proveniente de su confesión, del cual fui testigo. Sin embargo también tengo dudas acerca de su monoteísmo, a causa de (ciertas) cosas abominables que creen, las cuales obligan a dudar de que sean monoteístas».

7. DIJE: —¿De qué fue testigo el visir —prolongue Dios su permanencia— que le obligó a dudar de su impiedad?; y ¿qué es (aquello en) lo que creen que le lleva a dudar de su monoteísmo?.

8. CONTESTÓ: —Respecto a (aquello) de lo que fui testigo, que me lleva a dudar de su impiedad, es esto: cuando estuve por primera vez en Diyārbakir¹⁴, me dirigí hacia Badlīs¹⁵ debido a unos asuntos importantes que se habían presentado. Cuando llegué allí, me sobrevino una grave enfermedad que me hizo perder las fuerzas: se me fue el apetito y perdí la esperanza de vivir¹⁶. Salí entonces de Badlīs para volver a Mayyāfāriqīn¹⁷, pues si Dios Altísimo había decretado

¹⁴ Llamada antiguamente ‘Amid, era la capital de la provincia septentrional de la Jazīra. A partir del año 372/983, la provincia pasó a manos del jefe kurdo Bād y, más tarde a las de su sobrino Abū ‘Alī Ḥasan ibn Marwān, fundador de la dinastía Marwānī, que será a su vez reemplazada por la Saljūqī en 1095. Cfr. M. CANARD y C. CAHEN, “Dyār Bakr”, *EI* 2 (1965), pp. 353-357.

¹⁵ Actualmente Bitlis, en la frontera turca de Armenia, a unos 350 kms. de Diyārbakir. En la época de Elías dependía de los Marwānīes. Cfr. G. L. LEWIS, “Bidlis” en *EI* 2 (1987), pp. 1206-1207.

¹⁶ Lit: «desesperé de mí mismo».

¹⁷ Entre Badlīs y ‘Amid. Era la capital de Diyārbakr, residencia del visir, y contaba con un gran hospital llamado al-Bimaristān al-Fāriqī. En esta ciudad se encontraban las reliquias de los mártires persas.

respecto a mí lo inevitable [*qaḍā'*], (quería) que ocurriera en este lugar o en sus cercanías. Yo no toleraba ninguna comida o bebida, y el cansancio producido por la cabalgada me produjo una enorme melancolía. Cada día recorría una corta distancia y, mientras tanto, mi debilidad aumentaba, mis fuerzas disminuían y la enfermedad se hacía más intensa y penosa. Llegué a un convento [*dayr*] que estaba en el camino¹⁸, conocido como «convento de Mār Mārī»¹⁹: estaba más débil que nunca, y la enfermedad era más grave que nunca. Al llegar allí – considerando la debilidad que tenía– pedí algo de beber y lo tomé, esperando que mis fuerzas se recobraran, pero nada más entrar en mi estómago lo vomité. Mi debilidad aumentó y desesperé de mí mismo; todos los que estaban conmigo se inquietaron. Entonces se presentó el monje encargado del servicio [*hidma*] y oró por mí. Hizo traer unas granadas y pidió a los servidores que las desgranaran y me las presentaran para que tomara un poco de ellas. Ellos le hicieron saber que yo era incapaz de hablar o de escuchar las palabras de nadie, que no toleraba ningún alimento y que mi estómago no retenía la bebida ni ninguna otra cosa. Él insistió diciéndoles: «desearía que le llevarais alguna de estas granadas para que la tome, pues le aprovechará gracias a la bendición de este lugar». Entonces yo hice una señal a uno de los servidores para que aceptara su proposición, pues me aferraba a la salud: tomé algo de las granadas, le cayó bien a mi estómago y lo sostuvo. Seguí tomado un poco cada vez hasta que me fortalecí y me

¹⁸ En el entorno siro-oriental se diferencian desde la antigüedad el «convento» (árabe *dayr*, siríaco *dayrā*) y el «monasterio» o «residencia» (árabe *'umr*, siríaco *'umrā*): aunque en árabe no existe una diferenciación clara entre ambos términos, en siríaco el convento (*dayr*) se caracteriza por su emplazamiento cerca de los caminos y por su especial dedicación a los transeúntes mientras que el monasterio (*'umrā*) está establecido en lugares que facilitan la vida solitaria. Cfr. Juan Pedro MONFERRER SALA, «Monasterios cristianos medievales en tierras del islam oriental. Las ciudades perdidas en el desierto» en J. C. MARTÍN DE LA CRUZ y R. ROMÁN (eds.), *Actas del Ier congreso internacional "Las ciudades históricas, patrimonio y sensibilidad"* (Córdoba, 15-17 de abril de 1999) (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, 2000), pp. 541-542.

¹⁹ Se trata de Dayr Mār Mār (o Mārmārī), un convento localizado en la zona de Samarra, a dieciséis parasangas de Bagdad y veintiuna millas del Tigris. Era conocido también como Dayr Qunnā por al-Šabūšī. Cfr. Juan Pedro MONFERRER SALA, «Monasterios cristianos medievales en tierras del islam oriental. Las ciudades perdidas en el desierto» en J. C. MARTÍN DE LA CRUZ y R. ROMÁN (eds.), *Actas del Ier congreso internacional "Las ciudades históricas, patrimonio y sensibilidad"* (Córdoba, 15-17 de abril de 1999) (Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, 2000), p. 550 (nº. 107), n. 49 y p. 553 (nº. 150).

vino el apetito. El monje había cocinado unas lentejas para los servidores y se las había llevado. Yo, viéndolos comer, pedí (una ración) y comí con apetito. Al punto me levanté y me di un paseo, contemplando (el paisaje) desde la terraza. Había recuperado la salud. Quedé sorprendido, y también los que estaban conmigo. Quedamos admirados por lo que había acontecido».

9. «Hasta el presente, cuando recuerdo eso, me quedo admirado: pienso que fue un milagro maravilloso, y lo cuento a todos a cada momento. Esto es lo que me empuja a creer que los cristianos no son ni impíos ni asociadores. Sin embargo, me empuja a creer que son asociadores el que crean que Dios es una sustancia [*ḡawhar*] y tres personas [*aqānīm*]²⁰. Adoran tres dioses y confiesan tres Señores, y creen que Jesús [‘Īsà] –que según ellos es el hombre [*al-bašarī*] tomado de María²¹– es eterno e increado.

10. DIJE: —Los cristianos no adoran tres dioses ni creen que el hombre tomado de María sea eterno ni increado.

11. PREGUNTÓ: —¿No dicen que Dios es una única sustancia y tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo?

12. CONTESTÉ: —Sí, así lo dicen.

13. PREGUNTÓ: —¿No aceptan ellos el credo [*amāna*] que los Trescientos Dieciocho establecieron y pusieron por escrito?²²

14. CONTESTÉ: —Sí, lo aceptamos y lo magnificamos²³.

²⁰ *Aqānīm*, sg. *uqnīm* (del siríaco *q̄nōmā*). En la teología cristiana siro-oriental este término se utiliza normalmente para traducir el griego ὑπόστασις frente a *paršōpā* (πρόσωπον), que designa la apariencia más exterior de la persona. Que el visir utilice este término, ininteligible para un interlocutor no versado en teología, indica un alto grado de familiaridad con las categorías de su interlocutor. Cfr. Arthur Adolphe VASCHALDE (ed.) *Babai Magni Liber de unione*, Colección «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» LXXIX-LXXX, syri 34/35 (Lovaina: Peeters, 1971²), pp. 159-160; Robert CASPAR, *Trying to answer Questions* (Roma: PISAI, 1990), pág. 13; Pierre PERRIER, “Qnoma et Shelia: deux termes-clés de la spiritualité de l’Église syriaque”, *Istina* 40 (1995), pp. 182-190.

²¹ Esta fórmula es típica de la teología nestoriana, aceptada oficialmente al menos en sus expresiones por la iglesia siro-oriental.

²² El visir se refiere al Concilio de Nicea (325 d. C.), llamado «Sínodo de los Trescientos Dieciocho» en referencia al número de obispos que en él participaron. Fue oficialmente aceptado por la Iglesia siro-oriental en el Sínodo de Mār Isaac, celebrado a comienzos del año 410. En las actas de este Sínodo de Mār Isaac, tras la versión siríaca del Símbolo Niceno, se presentan 21 cánones que no coinciden totalmente con los nicenos. Cfr. Jean Baptiste CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil de Synodes Nestoriens* (París : Imprimerie Nationale, 1902); Charles HEFELE, *Histoire des Conciles*, vol. I, traducido por Henry LECLERQ (París: Letouzey 1907), pp. 503-528.

15. DIJO: —Vuestra afirmación «Dios es tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo» es impiedad y asociación respecto a Dios. El credo que establecieron los Trescientos Dieciocho estipula que Jesús [Yašūʿ] —que es, según vosotros, el hombre tomado de María— es Señor Eterno y Creador increado.

16. CONTESTÉ: —¡Si el objetivo del visir —prolongue Dios su permanencia— con esta conversación es conocer nuestra doctrina y que somos inocentes de esas groserías que se nos atribuyen, expondré lo que esté a mi alcance; pero si su objetivo es la discursión y la controversia le pediría que me dispensara de eso, concediéndome la gracia de dejar de lado (todo) lo que concierna a la doctrina o a la religión!.

17. DIJO: —¡Por Dios, el Majestuoso! juro que, conversando contigo, no tengo otra intención sino conocer vuestra creencia y que sois inocentes de lo que se os atribuye: ¡Su apariencia es repugnante, pero quizás lo que esconde²⁴ sea bello!. Mi alegría por lo que vas a exponer, (y que me permitirá no acusaros) de asociacionismo será como la alegría (que tengo) cuando consigo un gran provecho. Creo que todo cristiano es monoteísta, digno de alabanza y victorioso, aunque no reconozca la profecía de Muḥammad ibn ʿAbd Allāh —la paz sea sobre él—. Con todo, una condición de poner interrogantes es profundizar en las cuestiones y hacer objeciones: por tanto, lo que venga de mí no lo atribuyas a otro motivo distinto del (hecho de) poner interrogantes.

Yo se lo agradecí.

[III. DIOS ES SUSTANCIA]

18. DIJE: —Los expertos en la ley [*šarʿiyyūn*]²⁵ y los pensadores son unánimes en que el mundo tiene una causa que le ha dado existencia y que lo organiza. Necesariamente, esta causa o subsiste por sí misma o existe por otro ser distinto de ella, pues nada hay que exista que no sea o subsistente por sí mismo o bien existente por otro ser distinto. Es absurdo que el Creador de todo subsista por algo distinto de Él, a la manera de los accidentes [*aʿrāq*]. Si es infundado (pensar) que existe por algo distinto de Él, queda corroborado que subsiste por

²³ Obsérvese como Elías utiliza por primera vez el pronombre de primera persona.

²⁴ Literalmente: *bāṭinu-hu*, «su secreto», «su interioridad».

²⁵ Propiamente, los estudiosos de la ley revelada; de hecho, los dos términos de la presente enumeración designan los dos modos tradicionales del conocimiento: revelación y razón.

sí mismo. Nosotros llamamos «sustancia» [*ḡawhar*] a lo que existe por sí mismo; por eso decimos que Dios Altísimo es una sustancia.

19. REPUSO: —Vuestra afirmación de que Dios es una sustancia conduce a la afirmación de que Dios está circunscrito²⁶ y tiene accidentes, pues no encontramos en el mundo visible [*al-šāhid*] una sustancia que no esté aislada y no tenga accidentes.

20. CONTESTÉ: —Entonces la afirmación de los musulmanes de que Dios subsiste por sí mismo lleva a la afirmación de que Dios está aislado y tiene accidentes, ya que no encontramos en el mundo visible algo que subsista en sí mismo que no esté aislado y no tenga accidentes. Además, si los musulmanes nos han obligado a decir que Dios está circunscrito y tiene accidentes por nuestra afirmación de que es una sustancia —ya que no han encontrado en el mundo visible una sustancia que no esté aislada y no tenga accidentes—, nosotros les hemos obligado a decir que Dios está circunscrito y tiene accidentes —por causa de su afirmación «Dios es una existencia [*mawḡūd*], desprovista de accidente»—, ya que no existe en el mundo visible una existencia desprovista de accidente que no esté circunscrita ni tenga accidentes. Y si ese (argumento) no les obligara, tampoco nos obligaría a nosotros la afirmación de que Dios está aislado y tiene accidentes a causa de haber dicho que Dios es una sustancia.

21. DIJO: —Si vuestra prueba de que Dios es una sustancia reside en que su ser subsiste por sí mismo —ya que no encontráis en el mundo visible un ser subsistente por sí mismo que no sea una sustancia— entonces estáis obligados a decir²⁷ que Dios es un cuerpo, pues su ser subsiste por sí mismo: y no se ha encontrado en el mundo visible un ser que subsista por sí mismo que no sea un cuerpo.

22. CONTESTÉ: —Entonces, si la prueba de los musulmanes —Dios los proteja— de que Dios Altísimo no necesita en su existencia de un lugar en el que habitar es que su ser [*kawn*]²⁸ es subsistente por sí mismo, al no encontrar en el mundo visible un ser subsistente por sí mismo que no necesite en su existencia de un lugar en el que habitar, están obligados a decir que Dios es un cuerpo, pues su ser subsiste por sí mismo y no existe en el mundo visible un ser que subsista por sí

²⁶ O «aislado», es decir, que ocupa un determinado espacio, lit. *mutaḥayyaz*. Cfr. Reinhart Pieter Anne DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I (Leyden: Brill, 1881), pag. 335.

²⁷ Lit.: «os ha obligado la afirmación».

²⁸ El siríaco *kyānā*, de la misma raíz, designa explícitamente la «naturaleza» o «esencia» de un ser.

mismo y no sea un cuerpo. Además, si estamos obligados a afirmar que Dios es un cuerpo por decir que Dios es una sustancia, no existe en el mundo visible una sustancia que no sea un cuerpo. Los musulmanes están obligados a decir que Dios Altísimo es un cuerpo por su afirmación «Él es Viviente, Activo, Poderoso y Cognoscente», ya que no existe en el mundo visible un ser vivo, activo, poderoso y cognoscente que no sea un cuerpo. Pero si eso no los obliga, tampoco nos obliga a nosotros la afirmación de que Dios es un cuerpo por decir que es una sustancia.

23. REPUSO: —A los musulmanes no les obliga la afirmación de que Dios es una sustancia por dos circunstancias: La primera de ellas es que, entre ellos, la índole real de la sustancia y su definición es: «lo que ocupa un espacio y recibe un accidente»; y el Creador Altísimo no ocupa un espacio ni posee accidente. La otra circunstancia es que ni su Libro ni su lengua le han aplicado (a Dios) el nombre de sustancia. Por eso no les obliga la afirmación de que Dios es una sustancia.

24. CONTESTÉ: —Del mismo modo, los cristianos están obligados a decir que Dios es una sustancia por dos circunstancias. La primera de ellas es que la realidad de la sustancia y su significado es «lo que subsiste por sí mismo»: y el Creador Altísimo subsiste por Sí mismo. La otra circunstancia es que sus libros y su lengua le han aplicado el nombre de sustancia²⁹. Por esto están obligados a decir que Dios es sustancia para expresar que es subsistente por sí mismo. Han expresado (con el sustantivo) «sustancia» a lo que subsiste por sí mismo, pues no han encontrado en la lengua de los árabes una expresión distinta de «sustancia» [*ḡawhar*] con la que puedan expresar a lo que subsiste por sí mismo, ya sea eterno o reciente, simple o compuesto, ocupante de un espacio o no, receptor de accidentes o no. Si los musulmanes —Dios los proteja— nos reprochan que llamemos «Sustancia» al Creador Altísimo para expresar que subsiste por Sí mismo, que nos indiquen un sustantivo en su lengua que sustituya y sea más adecuado que el sustantivo «sustancia» para nombrar a lo que subsiste por sí mismo, a fin de que lo utilicemos en vez de «sustancia»; o que nos permitan usar «sustancia» con el significado de «lo que subsiste por sí mismo» si saben que no existe en su lengua, para que la adoptemos, una expresión adecuada distinta del sustantivo «sustancia» con la cual expresar lo que subsiste por sí mismo. O que

²⁹ La lengua de los cristianos es, en este caso, el siríaco. Sobre el término «sustancia» en esta lengua (*'itūā, 'ūsīā*), cfr. Robert PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, vol. I (Hidesheim-Nueva York: Georg Olms Verlag, 1981) cc. 78 y 173.

nos reconozcan que no existe en su lengua un sustantivo que sea capaz de expresar lo que subsiste por sí mismo, para que lo sepamos y adoptemos (la costumbre) de llamar a todo ser existente que subsiste por sí mismo simplemente «subsistente por sí mismo». Sea cual sea la solución que elijan entre éstas, estaremos de acuerdo con ellos.

25. DIJO: —Os permitimos decir que Dios es Sustancia con el sentido de que es subsistente por Sí mismo.

[IV. SOBRE LAS TRES PERSONAS DIVINAS]

26. «¿Cuál es el significado de vuestra afirmación: “Dios es tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo?”».

27. CONTESTÉ: —Nos hemos puesto de acuerdo en que el Creador Altísimo es sustancia —en el sentido de que es subsistente por Sí mismo—. Necesariamente, este «subsistente por Sí mismo» ha de ser viviente o no viviente; sin embargo, es imposible que el creador de la vida y generador de todo ser no sea viviente: es imposible que no sea viviente el que estableció lo viviente. Así pues, afirmamos que el Creador Altísimo, Subsistente por Sí mismo, es Viviente. Necesariamente, este «subsistente por Sí mismo» y «Viviente» ha de ser racional [*nāṭiq*] o irracional, ya que no existe viviente que no sea racional o irracional. Es imposible que el creador de los seres racionales y generador de la razón sea irracional, y queda excluido que el que estableció lo que es racional sea irracional. Así pues, afirmamos que el Creador Altísimo, subsistente por Sí mismo y Viviente es Racional. Y no es Viviente sino por una Vida, y Racional sino por una Razón [*nuṭq*]. Así pues, decimos que el Creador Altísimo, subsistente por Sí mismo, es Viviente por una Vida y Racional por una Razón. Lo que queremos indicar al decir «razón» es distinto de lo que sostienen los musulmanes —Dios los proteja— cuando dicen «razón». Eso es debido a que, para ellos, la definición de «razón» es: «el movimiento de la lengua de todo ser viviente con voz audible»³⁰, algo común (a todo ser), ya sea inteligente o no.

Sin embargo, para nosotros la razón es algo propio de los seres inteligentes, con exclusión de los que no lo son. (La razón) es de dos tipos: la razón que hace referencia a la voz [*nuṭq al-ṣawṭ*] y la razón que hace referencia a la comprensión [*nuṭq al-fahm*]. La razón que hace referencia a la voz se produce por el rozamiento de los cuerpos y

³⁰ Cfr. Corán 27, 16; 45, 28; 53, 3.

del aire: este tipo de razón no se encuentra sino en los cuerpos mortales.

Respecto a la razón que hace referencia a la comprensión, es la facultad racional que existe en el alma³¹: gracias a su existencia existe la ciencia, la sabiduría, el conocimiento y la percepción de las cosas. Sin ella no existe ninguna de las otras. Esta razón es propia de todo ser inmortal, como el alma racional, los ángeles y el Creador Altísimo.

Puesto que el hombre es un ser compuesto de cuerpo mortal y alma inmortal, se hallan en él las dos razones –esto es, la razón que hace referencia a la voz y la razón que hace referencia a la comprensión–. Y, puesto que el Creador Altísimo no tiene cuerpo ni es mortal, su Razón es la razón que hace referencia a la comprensión y a la sabiduría, no la razón que hace referencia a la voz.

Y por esta razón decimos que Dios Altísimo es racional. Del mismo modo que le llamamos «Sustancia» –en el sentido de que subsiste por Sí mismo y no porque esté aislado y tenga accidentes, según es común en las sustancias creadas– y le llamamos «Viviente» –en el sentido de que tiene un Espíritu y no porque sea animal, según es común en los seres vivos–, así le llamamos «Racional», en el sentido de que tiene razón –quiero decir «Palabra» [*kalima*]– y no porque sea racional según es común a los seres racionales que están dotados de razón.

28. DIJO: —En lo referente a vuestra afirmación: «Dios es Viviente» y «es Racional» –en el sentido de «Sabio»–, os es lícito decirlo; sin embargo, lo que tiene que ver con vuestra afirmación: «es Viviente gracias a una vida y Racional gracias a una razón», eso conduce al asociacionismo [*širk*], ya que colocáis junto a Dios otros dos seres eternos [*qadīmayn*] que son la Vida y la Razón³².

³¹ Esta concepción platónica del *nutq* se difundió entre los autores siríacos por medio de la amplia difusión de las traducciones de Evagrio Pónico (s. IV). Según Evagrio, el alma se divide en λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν y θυμικόν (racional, irascible y concupiscible). Cfr. Antoine y Claire GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique: Traité Pratique ou le moine*, Colección «Sources Chrétiennes» 170-171 (París: Editions du Cerf, 1971), n° 89, pp. 681-689; Antoine GUILLAUMONT, *Les «Kephalaïa gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (París: Seuil, 1962), pp. 27-29. La justicia (δικαιοσύνη) entendida al modo platónico es la jerarquía armónica (συμφωνία, ἁρμονία) de esas tres partes del alma.

³² Recordemos que Elías explica que el principio vital de Dios es el Espíritu (*rūḥ*), y su principio racional es la Palabra o «Lógos» (*kalima*), con un claro sentido trinitario que el visir ha percibido.

29. CONTESTÉ: —La afirmación de quien dice: «Dios es Viviente sin una vida y es Racional sin una razón» conduce a afirmar que Dios no está Vivo, ni es Racional, ya que Él no es Viviente sino gracias a una Vida, y no es Racional sino gracias a una Razón, del mismo modo que no existe un gramático sino es por una gramática y no existe un arquitecto sino es por el arte de la arquitectura. En efecto, los sustantivos derivados se toman de conceptos existentes, de acuerdo con las realidades nombradas por medio de (esos) sustantivos derivados, según las exigencias de las lenguas y las reglas de la lógica: por tanto, «el viviente» deriva de «la vida» y «el racional» deriva de «la razón»; a partir de eso se deriva necesariamente el que no existe un ser viviente sin la vida ni un ser racional sin la razón.

Además, sabe el visir –prolongue Dios su permanencia– que los musulmanes sunníes creen que Dios es Viviente porque vive, Cognoscente porque conoce, Poderoso porque puede, Gobernador porque gobierna, Hablante porque habla, Oyente porque oye y Vidente porque ve³³. Si los cristianos son asociadores a causa de su afirmación: «Dios tiene una Vida y una Razón, ambas esenciales y sustanciales [*dātiyyayn, ḡawhariyyayn*]», entonces los musulmanes sunníes merecen más que ellos (ser acusados de) asociación, por su creencia de que Dios tiene Vida, Conocimiento, Poder, Palabra, Gobierno, Audición y Visión. ¡Pero si los musulmanes sunníes son monoteístas aunque atribuyen esto a Dios, entonces también los cristianos son monoteístas, aunque atribuyan a Dios la Vida y la Razón!

Lo que prueba que Dios es Viviente porque vive y Racional porque razona³⁴ es que al decir nosotros «subsistente por Sí mismo», expresamos una idea distinta de cuando decimos «Racional» y de cuando decimos «Viviente». Al decir «Racional», expresamos otra idea distinta de cuando decimos «subsistente por Sí mismo» y de cuando decimos «Viviente»; y cuando decimos «Viviente», expresamos una idea distinta de cuando decimos «subsistente por Sí mismo» y de cuando decimos «Racional»: al decir «subsistente por Sí mismo, Racional y Viviente» estamos expresando tres ideas, que son: la esencia [*al-dāt*], la razón y la vida.

³³ Literalmente: «Dios es Viviente por una Vida, Cognoscente por un Conocimiento, Poderoso por un Poder, Gobernador por un Gobierno, Hablante por una Palabra, Oyente por una Audición y Vidente por una Visión».

³⁴ Literalmente: «Dios es viviente por una Vida y racional por una Razón».

Nosotros llamamos a la Razón «Palabra», pues no hay razón sin palabra ni palabra sin razón, y llamamos a la Vida «Espíritu», pues no hay vida sin espíritu ni espíritu sin vida. Puesto que la esencia del Creador Altísimo no es susceptible de accidentes ni de composición, queda excluido que su Razón y su Vida –quiero decir, su Palabra y su Espíritu– sean dos accidentes o dos facultades compuestas, como la blancura en la nieve o el calor en el fuego. Y ya que queda excluido que su Razón y su Vida sean dos accidentes o dos facultades compuestas, queda establecido que ambas son sustanciales e iguales a la esencia en la sustancialidad y la eternidad.

Quedando eso establecido, queda excluido que se puedan introducir en ellas accidentes tal y como se introducen en la razón y en la vida de los seres creados. Resulta por eso que la Esencia pura no es un accidente ni es susceptible de accidentes, la Razón –que es la Palabra– no es un accidente ni es susceptible de accidentes y la Vida –que es el Espíritu– no es un accidente ni es susceptible de accidentes.

Todo ser existente que no sea un accidente es necesariamente una sustancia general o una persona propia –según demostró Aristóteles en el Libro de las Categorías al hablar de la esencia y de los accidentes–; y, puesto que queda excluido que la Esencia, la Palabra y el Espíritu sean tres accidentes o tres sustancias, queda establecido que son tres personas propias.

Siendo la Esencia la causa de la generación [*wulūd*] de la Palabra y la causa de la procedencia [*inbi'āṭ*]³⁵ del Espíritu, habiendo sido generada la Palabra a partir de la Esencia –tal como se genera la razón desde el alma y la luz a partir del sol³⁶– y procediendo el Espíritu de la Esencia (tal como procede la vida del alma y el calor del sol), la Esencia es llamada «Padre», la Palabra «Hijo» y la Vida «Espíritu».

Del mismo modo que la esencia del alma, su razón y su vida son una misma alma y la esencia del sol, su luz y su calor son un único sol, así la Esencia divina, la Palabra y el Espíritu son un único Dios: por eso decimos que Dios Altísimo es una sustancia y tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

³⁵ Este término no se usa hoy en la teología de las iglesias orientales de lengua árabe para hablar de la «procesión» del Espíritu Santo. Unánimemente se utiliza el término *inbi'āṭ*.

³⁶ Con esta observación Elías pretende contestar a la acusación que los musulmanes hacen a los cristianos de creer en una generación sexual de la Palabra. Cfr. Corán, 2, 116; 6, 100-101; 10, 68; 16, 57; 19, 35. 88-92; 21, 26; 37, 149; 39, 4; 43, 15-16; 72, 3.

30. DIO: —Vuestra afirmación: «Dios tiene una Palabra y un Espíritu que son dos Personas», es una afirmación absurda.

31. CONTESTÉ: —Nuestra afirmación: «Dios es Racional y Viviente», es una afirmación coherente. Y nuestra afirmación: «es Racional porque razona y Viviente porque vive, su Razón es su Palabra y su Vida es su Espíritu» y: «su Palabra y su Espíritu no son dos accidentes ni dos facultades como la palabra y la vida de los seres creados», es una afirmación comprensible y coherente. Nuestra afirmación: «queda excluido que su Palabra y su Espíritu sean dos accidentes o dos facultades; queda establecido por tanto que son dos Personas» es una afirmación coherente y necesaria.

Si admitiéramos que nuestra afirmación: «Dios tiene una Palabra y un Espíritu que son dos Personas» es una afirmación absurda, los musulmanes —Dios los proteja— no deberían reprochárnoslo, pues ellos saben que hacen numerosas afirmaciones absurdas, entre las cuales está su afirmación: «Dios tiene dos manos con las que ha creado a Adán, y están abiertas, no cerradas»³⁷. Esta afirmación de su parte es absurda, ¡y eso que reconocen que las dos manos de Dios no son dos órganos! Si se les interroga acerca de su entidad no responden con una respuesta coherente.

32. REPUSO: —¡Las dos manos de Dios son su Gracia y su Poder!.

33. CONTESTÉ: —Si las dos manos de Dios fueran su Gracia y su Poder, la adjudicación a Adán de la afirmación: «él fue creado con las dos manos de Dios» no tendría ningún sentido, pues todas las cosas no han sido creadas sino por medio de la Gracia de Dios y de su Poder. De la misma manera, todos los atributos que se entendieran como las dos manos de Dios se contradirían en Adán. Así, resulta que su afirmación «Dios tiene dos manos» es una afirmación incomprensible y absurda. Si atribuyen a Dios dos manos —que son para ellos dos atributos ignorados— ¿cómo puede ser que reprochen a los cristianos el decir: «Dios tiene Palabra y Espíritu, que son dos Personas» conocidas y no ignoradas?.

34. DIO: —Siendo la creencia de los cristianos que el Creador es Uno, según lo que has descrito, ¿Qué es lo que les ha llevado a decir que Él es tres Personas, una de ellas el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo, induciendo a pensar a los oyentes que Dios Altísimo son tres individuos [*aṣḥāṣ*], tres dioses o tres partes?. Y ¿Qué es lo que les ha llevado a decir que] tiene un hijo?. El que no conoce su

³⁷ Cfr. Corán 5, 64.

creencia supone que ellos quieren decir un hijo (fruto) del coito y de la reproducción: ¡Se lanzan a sí mismos una acusación, siendo inocentes de ella!

35. RESPONDÍ: —Siendo la creencia de los musulmanes –Dios los proteja– respecto al Creador –santificado sea su Nombre– que no es corpóreo, ni está compuesto de órganos o miembros, ni está circunscrito en un lugar, ¿Qué es lo que les ha llevado a decir que Dios tiene dos ojos con los que ve³⁸, dos manos que extiende³⁹, una pierna que descubre⁴⁰, un rostro que dirige a todos lados⁴¹ y que Él vendrá «en la sombra de las nubes»⁴²? Inducen al oyente a pensar que Dios Altísimo es un cuerpo dotado de miembros y órganos, y que se desplaza de un lugar a otro. El que no conoce su creencia supone que (los musulmanes) atribuyen un cuerpo al Creador Altísimo –hasta el punto de que un grupo de entre ellos han creído eso y lo han adoptado como doctrina–. Quien no examine su creencia los acusará de algo de lo cual son inocentes.

36. DIJO: —La causa por la que los musulmanes dicen que Dios tiene dos ojos, dos manos, un rostro y piernas⁴³, y que vendrá «en la sombra de las nubes» es que el Corán lo ha dicho explícitamente; sin embargo, lo que quiere decir no es el sentido literal⁴⁴. (A) Todo aquel que interprete eso literalmente [*‘alà zāhiri-hi*], creyendo que Dios tiene dos ojos, dos manos, un rostro y piernas⁴⁵ –que son órganos y miembros–, que su esencia se desplaza de un lugar a otro, y otras cosas que conllevan corporeidad y antropomorfismo [*tašbīh*], (los musulmanes) lo maldicen y lo acusan de impiedad.

37. DIJE: —Del mismo modo, la causa de la afirmación de los cristianos: «Dios es tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo» es que el Evangelio lo ha dicho explícitamente; lo que se quiere decir con ello es: Dios, su Palabra y su Espíritu. (A) todo el que crea que las tres Personas son tres dioses, tres cuerpos, tres partes, tres accidentes, tres facultades compuestas o algo distinto de esto, de lo cual se implica el asociacionismo, el antropomorfismo, la división o la partición, y (crea) que lo que se quiere decir con la mención del «Padre» o del

³⁸ Cfr. Corán 11, 37; 23, 27; 52, 48; 54, 14.

³⁹ Cfr. Corán 5, 64.

⁴⁰ Cfr. Corán 68, 42.

⁴¹ Cfr. Corán 2, 115.

⁴² Corán 2, 210.

⁴³ Ár. en singular.

⁴⁴ Ár.: *zāhir al-lafz*, «lo aparente de la expresión».

⁴⁵ Ár. en singular.

«Hijo» es una paternidad o una filiación por medio de un matrimonio, un engendramiento por medio del coito o la cópula, o una procreación a partir de una esposa, un cuerpo cualquiera, un ángel cualquiera o un ser creado cualquiera, (los cristianos) lo maldicen, lo acusan de impiedad y lo anatematizan.

38. CONTESTÓ: —¡Por Dios, me alegro por los cristianos por lo que me has expuesto acerca de ellos, aunque haya en ello algunas cosas que deban ser discutidas y contestadas según la opinión de los musulmanes, que rechazan la afirmación de los atributos (divinos)!. Esto (que me has expuesto) está cerca de la opinión que me había hecho acerca de ellos.

[IV. EL HOMBRE JESÚS]

39. Queda otra duda; es su afirmación: «el hombre tomado de María es Señor Eterno, Creador increado, nacido de Dios antes de los siglos». ¿Qué dices acerca de eso?.

40. CONTESTÉ: —¡Dios sostenga al visir!. No creemos que el hombre tomado de María sea eterno ni Creador increado, ni que haya nacido de Dios antes de los siglos. Creemos que ha sido creado y producido y que no se distingue de la gente corriente en la sustancialidad excepto en que él no conoció el pecado.

41. DIJO: —¿No aceptáis el credo que los Trescientos Dieciocho establecieron y pusieron por escrito?.

42. CONTESTÉ: —Lo aceptamos como aceptamos el Evangelio y lo exaltamos como exaltamos el Evangelio.

43. DIJO: —¿Acaso no contiene literalmente esto?: «Creemos en un solo Dios, el Padre que contiene todo, Creador de lo que se ve y no se ve; y en un único Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, Primogénito de todos los seres creados⁴⁶, nacido de su Padre antes de los siglos, increado, Dios verdadero de Dios verdadero, Hijo de la sustancia⁴⁷ de su Padre».

44. CONTESTÉ: —Éste es el texto literal del credo, no hay duda; y nosotros lo aceptamos y no lo rechazamos.

45. DIJO: —Entonces estáis obligados a afirmar que Jesús –que entre vosotros es el hombre tomado de María– es Dios verdadero,

⁴⁶ Cfr. Col. 1, 15. Esta expresión se introduce en la versión siro-oriental del credo niceno.

⁴⁷ Es una traducción literal del siríaco *bar 'ūsīā* que, a su vez, intenta reproducir el significado del griego ὁμοούσιος.

eterno, nacido de su Padre antes de los siglos e increado, según exige lo que decís.

46. CONTESTÉ: —¡Dios sostenga al visir!. No estamos obligados a eso, pues el significado que damos a la palabra «el Señor» es distinto del que damos a la palabra «Jesús». Eso es porque lo que queremos expresar con la palabra «Jesús» es: «el hombre tomado de María» — aunque el sustantivo «el Señor» se aplique (también) a «Jesús» y el sustantivo «Jesús» se aplique a «el Señor» en múltiples ocasiones en virtud de la Unión⁴⁸. Y lo que queremos expresar con la palabra «el Mesías» contiene a la vez dos significados. Por tanto, «el Señor» no es aquí (en el credo) Jesús, ni Jesús es «el Señor», pues «el Señor» — que es la Palabra Eterna— es eterno y creador, mientras que Jesús es temporal y producido. Nuestra expresión: «el Único, nacido de su Padre antes de los siglos, increado, Dios verdadero de Dios verdadero, Hijo de la sustancia de su Padre», es una aposición de «el Señor» — que es la Palabra—, no de Jesús, que es el hombre tomado de María.

El asunto queda de este modo: por tanto, queda excluido que Jesús, que es el hombre tomado de María, sea eterno, increado, creador, nacido antes de los siglos e increado. La demostración evidente de ello es que nosotros creemos que este Jesús — que es el hombre tomado de María— no ha visto al Señor —que es la Palabra—, ni lo verá.

En los días de Hārūn al-Rašīd⁴⁹ — Dios tenga misericordia de él— ocurrió que surgió un grupo de cristianos que creían que el hombre tomado de María veía al Señor Eterno. El Kathólikos⁵⁰ de (esa) época, cuyo nombre era Timoteo⁵¹, reunió a dieciséis metropolitanos, a más de treinta obispos y a una gran asamblea de monjes, sabios y personajes importantes de entre los cristianos, y anatematizó a todos (los que afirmaban tal cosa). Maldijeron a todo el que creyera que

⁴⁸ Se refiere a la Unión *Hipostática*. No añadido ese adjetivo en la traducción, pues no es admisible dentro del pensamiento nestoriano que desarrolla Elías de Nísibe.

⁴⁹ Califa abbasí (786-809).

⁵⁰ Este es el título que ostentan los patriarcas de las iglesias que antaño estaban fuera del Imperio Bizantino: es el caso de la iglesia siro-oriental, situada en el imperio Persa. La sede del Kathólikos estuvo primeramente en Seleucia-Ctesifonte; con la llegada de los Abbasíes se trasladó a Bagdad y allí se encuentra actualmente.

⁵¹ Timoteo I (728-823 d. C.). El año 779 consiguió con algunas artimañas ser nombrado Kathólikos y, tras reconciliarse con sus enemigos y opositores, pudo gobernar su iglesia con tranquilidad hasta su muerte. Durante su gobierno, la iglesia siro-oriental alcanzó su apogeo, con el envío de misioneros a la China, la India, el Tíbet y las tribus turcas. Cfr. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II (Ciudad del Vaticano, Roma: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1944-1953), pág. 117b.

Jesús – que es el hombre tomado de María– vio al Señor –que es el Verbo Eterno– en el mundo o lo habría de ver en el Más Allá con una visión ocular o intelectual⁵². Con ello se propusieron seguir la Ley Divina [*al-šarʿ*] y alejar del Creador Altísimo que se le asociaran ciertas criaturas por medio de la atribución de algunos de sus atributos esenciales, entre los que está la Visión del Señor.

Si (los cristianos), creyendo que el hombre tomado de María es la más noble de las criaturas, a pesar de la grandiosidad de su nobleza rechazan que haya visto o vea la Palabra Eterna unida a él, para alejar a la Sustancia Divina –¡Sea exaltada su memoria!– de que otro ser distinto sea asociado en la visión de su Esencia –y la visión es un atributo–, ¿cómo se les acusa de asociar a la Esencia Divina otra esencia que le es igual en esencialidad?. ¡Si los cristianos no tuvieran otra prueba aparte de ésta acerca de la veracidad de su monoteísmo, ciertamente con ella sería suficiente!.

47. DIJO: —Por Dios, estoy satisfecho de lo que has expuesto.

Había llegado el momento de la oración vespertina y (el visir) dijo: «concluye ahora, con la protección de Dios; ha llegado el momento de la oración y no quiero que por mi causa interrumpas (tus obligaciones), ya que te he hecho venir estando yo libre de gestiones». Entonces yo oré por él y salí.

Esto es lo que ocurrió en la primera sesión (del debate).

⁵² Es el sínodo celebrado el año 786/787 d. C., en el que se condenó a Juan de Dalyātā, a José Ḥazzāyā (autores místicos del s. VIII) y a Juan de Apamea: en el canon n.º 5 de las actas sinodales puede leerse: «los Padres que se reunieron con Mār Timoteo anatematizaron a todo el que dijera que el Hombre (sic) de Nuestro Señor contempla su Divinidad». Desgraciadamente sólo se conserva un resumen en árabe de las actas del «Sínodo de Timoteo». cfr. José Simón ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Roma 1719, 1725 y 1728. (Reed. Hidesheim-Zurich-Nueva York: Georg Olms 2000), Tomo III, 1, pág. 100. Sobre las figuras de Juan de Dalyātā y José Ḥazzāyā, cfr. Robert BEULAY, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne: Ediciones del Monasterio de Chevetogne, 1987), pp. 214-217, y sobre la controversia acerca de la identidad de Juan de Apamea, cfr. *Ibid.*, pp. 95-97.